Neue kirchliche Zeitschrift


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια ἐστι.
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn,
Prof. d. Theologie in Erlangen

D. von Burger,
Oberkonsistorialrat in München

Probst W. Becker in Kiel; Prof. Dr. F. Blaß in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. von Burk in Stuttgart; Pastor D. Büttner in Hannover; Prof. D. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. D. Haußleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. Klostermann in Kiel; Prof. D. K. Knoke in Göttingen; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Lotz in Erlangen; Oberpastor Luther in Reval; Prof. D. Al. von Oettingen in Dorpat; Superintendent G. Petri in Zellerfeld; Prof. Dr. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. Lic. Dr. Schnedermann in Leipzig; Prof. D. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. Sehling in Erlangen; Konsistorialrat Lic. L. Stählin in Ansbach; Prof. D. Volck in Rostock; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Ulm; Pastor Lic. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XI. Jahrgang.

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1900.

Inhalt.



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. Burger, Oberkonsistorialrat in München

Probst W. Becker in Kiel; Prof. Dr. F. Blaß in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. von Burk in Stuttgart; Pastor D. Büttner in Hannover; Prof. D. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. D. Haußleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. Klostermann in Kiel; Prof. D. K. Knoke in Göttingen; Prof. D. König in Rostock; Oberkonsistorialrat D. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Lotz in Erlangen; Oberpastor Luther in Reval; Prof. D. Al. von Oettingen in Dorpat; Superintendent E. Petri in Zellerfeld; Prof. Dr. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. Lic. Dr. Schnedermann in Leipzig; Prof. D. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. Sehling in Erlangen; Konsistorialrat Lic. L. Stählin in Ansbach; Prof. D. Volck in Greifswald; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Ulm; Pastor Lic. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Gustav Holzhauser,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XI. Jahrgang. 1. Heft.
(121. Heft ausgeg. 1. Januar 1900.)

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1900.




Inhalt.

Seite

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:
Professor G. Holzhauser, München, Mozartstraße 4.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Holzhauser**, München, **Mozartstraße 4, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 25 Pf.; Beilagengebühr 20 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Thätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Zum neuen Jahr.

Indem ich, dem Wunsche der Redaktion nachgebend, mich anschicke, unseren Leserkreis zum Beginn des neuen Jahres zu begrüßen, tritt mir wie den Lesern die Gestalt des teuren Mannes wieder vor die Seele, der seit dem Bestehen dieser von ihm ins Leben gerufenen Zeitschrift und noch zu Anfang des Jahres 1899 den einleitenden Aufsatz mit besonderer Liebe und mit der ihm verliehenen eigenen Gabe der Orientierung und Anregung zu verfassen pflegte. Ich kann hierin mit dem sel. v. Buchrucker nicht wetteifern und will nicht versuchen, ihn nachzuahmen. Aber erinnern möchte ich an das, was er unserer evangelisch-lutherischen Kirche, und was er zumal der Neuen kirchlichen Zeitschrift bis zu seinem Heimgang gewesen ist. Unseres Dankes bedarf er nicht mehr; er empfängt und genießt den Gnadenlohn für seinen treuen Dienst an einem besseren Ort.

Mit dem Jahr, in das wir treten, geht das neunzehnte Jahrhundert zu Ende. Ein Überblick über seinen Verlauf drängt sich mit einer gewissen Nötigung auf. Die Presse in allen ihren Zweigen beeilt sich, ihn je von ihrem besonderen Gesichtspunkt anzustellen. Vornean die politische, und sie wieder in mannigfacher Beleuchtung, je nach dem Parteistandpunkt. Von ungeheueren Umwälzungen hat sie zu berichten, gewaltige Ereignisse zu beurteilen. Deutschland am Anfang und am Schluß des Jahrhunderts! Europäische und Weltpolitik! Amerika mächtig emporgestiegen! Asien auf allen Seiten weit geöffnet! Afrika so zu sagen neu entdeckt und zerteilt! Kabinetts- und Sozialpolitik! Die große Wende in der Mitte des Jahrhunderts!

Wir widerstehen, der Bestimmung unserer Zeitschrift eingedenk, dem Reiz, diese Andeutungen auszuführen. Von anderer Seite dröhnen uns Posaunenstöße ins Ohr. Die exakten Wissenschaften nehmen das neunzehnte als ihr Jahrhundert in Anspruch. Mitleidig schauen sie auf alle vorhergegangenen herab. Welches derselben dürfte mit ihrem sich vergleichen? Auch wir geben zu, daß der uralte Gottesspruch: Füllet die Erde, macht sie euch unterthan, herrschet über die Kreatur! zu seiner Verwirklichung kaum je geahnte Fortschritte erfahren hat; wenn gleich nicht zu vergessen ist, daß dies Wort des Schöpfers bei seiner Wiederholung nach der Sintflut einer bedeutsamen Modifikation unterlag! Die Naturforschung kämpft um ihre Ergebnisse; ihre Ergebnisse aber, die von ihr gefundenen Gesetze des natürlichen Geschehens sowohl, als auch die Verwertung der Naturkräfte im Dienste des Menschen, kämpfen mit den elementaren Gewalten einen Kampf, in welchem Gewinnen und Verlieren, Sieg und Niederlage fort und fort wechselt.

An triumphierendem Selbstgefühl läßt es beim Schluß des Jahrhunderts auch die Kunst, die redende und die bildende, nicht fehlen. Jedoch ist die Anerkennung, die ihr zu teil wird, stark bestritten, und das Beste, was von ihr gesagt werden kann, dies, daß sie in einem Übergangszustand sich befindet, aus welchem vielleicht ein neuer Aufschwung hervorgehen kann, nach durchgreifender Läuterung.

Doch wir wenden uns unserem eigenen Gebiete zu. Ein Bild der theologischen Entwickelung des 19. Jahrhunderts wird uns in diesem Hefte von berufener Hand entworfen. Den Weg, den die christliche Kirche während dieses Abschnitts ihrer Geschichte zurückgelegt hat, will ich versuchen im allgemeinen, übersichtlich, in einigen besonders hervortretenden Wendungen, zu schildern.

Wie traurig es am Anfang unseres Jahrhunderts um die christliche Kirche stand, ist bekannt. Innerlich unterwühlt von der Macht des Unglaubens, war sie durch den Sturm der Revolution von 1789 und die daran sich knüpfenden, großen, staatlichen Umwälzungen und langwierigen Kriegsläufte auch in ihrem äußeren Bestand arg zerrüttet. In den Kirchenregierungen, an den Universitäten, in der Geistlichkeit herrschte die rationalistische Richtung vor. Die höheren und gebildeten Stände waren meist ungläubig

und unkirchlich; der Mittelstand und die Landbevölkerung bewahrten zum teil noch, unter dem Einfluß der Pfarrer, die auf gute Zucht hielten, eine gewisse Ehrbarkeit, aber geistliches Leben, religiöse Wärme, Verständnis und Teilnahme für die Angelegenheiten des Reiches Gottes waren weit und breit erloschen, wo nicht vereinzelte Ausläufer der pietistischen Bewegung oder einsam stehende Zeugen des alten Christenglaubens da und dort noch aus der seichten Flut der vernünftigen Aufklärung emporragten und einen heiligen Überblieb in die bessere Zukunft, auf die sie hofften, hinüber retteten. Katholische und protestantische Kirchengebiete unterschieden sich hierin wenig. Der konfessionelle Gegensatz war sehr abgeschwächt. Die ungläubigen Massen flossen, und die gläubigen Persönlichkeiten schlossen sich zusammen; dort wie hier wurden die Grenzen des kirchlichen Bekenntnisses wenig beachtet. Diese Erweichung einer früher so schroffen Scheidung dauerte noch über den Umschwung hinaus, den, in Deutschland zunächst, das religiöse, Bewußtsein nach den Freiheitskriegen erfuhr; er wurde noch gemeinsam erlebt und begrüßt von Lutheranern, Reformierten, Katholiken. Sie reichten einander in der Freude des neuerwachten Glaubens an den einen Erlöser und sein Evangelium die Bruderhand.

Daß es dabei nicht blieb, mag man, im Rückblick von heute auf damals, bedauern. Allein die Notwendigkeit des abermaligen Auseinandergehens darf man nicht verkennen. Die konfessionelle Differenz ist doch keine Zufälligkeit; ihrer bis an die Wurzeln des Christentums reichenden, tiefen Begründung mußten die Gläubigen sich wieder bewußt werden, sobald der geschichtliche Sinn, der sich nun kräftig regte, auch ihre Kreise ergriff und sie an ihre geistliche Herkunft erinnerte. Äußere Anlässe wirkten mit. Wir nennen vor allen die Union! Gleichzeitig fast wurde sie in Preußen, Baden, Nassau, Rheinhessen und in der bayrischen Rheinpfalz eingeführt. Die preußische Union namentlich hatte den unerwarteten und doch so begreiflichen Erfolg, den lutherischen Bekenntniseifer zu wecken und zu stärken. Ihre Motive lagen in der, wir nehmen an redlichen, Meinung, daß der Gegensatz lutherischer und reformierter Konfession bedeutungslos geworden sei, in der Hoffnung, daß aus der Vereinigung beider die evangelische Gesamtkirche vermehrte Kraft gewinnen werde, in der Absicht die isolierte Stellung,

welche das reformierte Herrscherhaus inmitten der weit überwiegend lutherischen Bevölkerung seit 200 Jahren einnahm, aufzuheben; von territorialistischen Velleitäten, die mitgespielt haben mögen, zu geschweigen. Wir kommen auf die heftigen Streitigkeiten, die dies Friedenswerk hervorrief, nicht zurück. Die Separation der Altlutheraner, die Bemühungen der Lutheraner innerhalb der Union, das Recht des lutherischen Bekenntnisses zur Geltung zu bringen, das Streben der Reformierten, ihre Eigentümlichkeit zu wahren und sich der fort und fort drohenden Absorption zu entziehen, legen Zeugnis davon ab, daß ein wirklicher Konsensus nicht herzustellen war. In Bayern aber hat augenscheinlich gerade die Union der entschieden konfessionellen Strömung zum Durchbruch verholfen, und die Abneigung gegen sie bildet noch ein Hindernis der in manchem Betracht wünschenswerten, engeren Verbindung der protestantischen Landeskirchen im Deutschen Reich.

Weit einschneidender und durchgreifender ist das Verhältnis zwischen Evangelischen und Katholiken umgestaltet. Hier hat jede Annäherung, fast jede freundliche Beziehung aufgehört. Ich konstatiere dies mit einem Gefühl persönlicher Trauer. War es mir doch vergönnt, in meiner Jugend Zeuge des freundschaftlichen Verkehrs zu sein, den hervorragende Vertreter beider Konfessionen in Süddeutschland unter sich pflegten, und später selbst in solchem Umgang mit gläubigen Katholiken zu stehen. Selbst die an die Kniebeugungsfrage in Bayern sich knüpfenden Vorgänge vermochten nicht diese Bande ganz zu lösen. Erst die Ereignisse von 1870/71, die Deklaration der päpstlichen Unfehlbarkeit einerseits, die Errichtung des Deutschen Reichs mit preußischer Spitze anderseits, haben sie, unwiderruflich wie es heute scheint, zerrissen.

Doch dies bereitete sich von lange her vor. Man fragt jetzt, am Schluß des 19. Jahrhunderts, welches seine bedeutendste kirchengeschichtliche Erscheinung sei. Die Frage ist, unseres Dafürhaltens, leicht zu beantworten: es ist die Erhebung der römisch-katholischen Kirche aus tiefster Ohnmacht zu einer Höhe der Macht und des Einflusses, welche sie nie zuvor erlangt hatte. Man bedenke nur, daß Leopold von Ranke noch 1834 in der Vorrede zur 1. Auflage seiner Geschichte der Päpste, die auch späteren Ausgaben vorgedruckt ist, schreiben konnte: „Was ist es heutzutage noch, das uns die

Geschichte der päpstlichen Gewalt wichtig machen kann? Nicht mehr ihr besonderes Verhältnis zu uns, das ja keinen wesentlichen Einfluß weiter ausübt; noch auch Besorgnis irgend einer Art: die Zeiten, wo wir etwas fürchten konnten, sind vorüber; wir fühlen uns allzugut gesichert. Es kann nichts sein als ihre weltgeschichtliche Entwickelung und Wirksamkeit." Nur eine historische Vergangenheit wollte hiernach der große Geschichtsschreiber dem Papsttum eigentlich noch zuerkennen. Einen abgeschlossenen Entwickelungsgang gedachte er als Gegenstand seiner rein objektiven Darstellung zu wählen. Wie seltsam und wie bedenklich, wenn diese Auffassung des berühmten und als Autorität verehrten Historikers auf die preußische Politik gegenüber dem Papsttum und der katholischen Kirche maßgebend eingewirkt haben sollte! Die Vermutung drängt sich auf. —

Denn, ohne die eigenen, religiösen und sittlichen Kräfte, die bei der großartigen Restauration des Katholizismus mitwirkten, zu unterschätzen, kann man doch sagen, daß zu ihr günstige äußere Umstände und vor allem die Fehler ihrer Gegner unermeßlich viel beitrugen. Solche Umstände, solche Fehler muß man freilich zu benutzen verstehen, und hierin ist Rom unübertreffliche Meisterin. Wer hat sonst aus der Bewegung des Jahres 1848 dauernden Gewinn davongetragen? Man lese im II. Band der Biographie Ign. v. Döllingers von Friedrich die Schilderungen aus der Frankfurter Nationalversammlung! Unter allen Parteien in der Paulskirche wußte nur die katholische genau, was sie wollte; und wenn sie so wenig als die anderen ihren Zweck ganz erreichte, so hat sie sich durch ihr Auftreten nicht nur Achtung verschafft, sondern ihre Ziele vor aller Welt festgelegt, ihr Programm öffentlich aufgestellt und seine Durchführung angebahnt. Wer in unruhigen Zeiten, da alles wankt, bewußt, sicher, stark erscheint, dem fällt, was schwach ist, zu, und schwach fühlten sich damals die Regierungen. Von da her stammt die Meinung, daß die katholische Kirche die beste Stütze der öffentlichen Ordnung sei, und wer wüßte nicht, was diese Meinung ihr genützt hat? — Ebenso läßt sich nicht wohl leugnen, daß man katholischerseits zuerst erkannte, was die Bewegung des vierten Standes bedeute, und was sie der Kirche, die sich ihrer zu bemächtigen wisse, für Aussichten biete. Als

V. A. Huber noch lange ein einsamer Prediger in der Wüste war, entstanden, von Köln ausgehend, allenthalben die katholischen Gesellenvereine, und wenn diese auch das Aufkommen der Sozialdemokratie nicht verhindern konnten, gaben sie doch den Anstoß zu dem weitverzweigten, katholischen Vereinswesen, das gegenwärtig ein hauptsächliches Machtmittel der Kirche ist. — Wie hat diese Kirche das allgemeine Stimmrecht, mit welchem Bismarck das Deutsche Reich beschenkte, ausgebeutet und zu einem Hebel ihres politischen Einflusses sich zurecht gemacht! — Wie hat sie in den kaum erworbenen, deutschen Kolonien sich alsbald festgesetzt und ihre Missionsmethode zur Geltung gebracht, so daß alle oberflächlichen Beobachter — wie viele andere gibt es? — von ihrem Lob überfließen! — Noch mehr Nutzen aber zieht sie fort und fort aus den Fehlern ihrer Gegner. Ihr Aufschwung in Deutschland datiert von den Streitigkeiten über die gemischten Ehen im Rheinland, von den Gewaltmaßregeln der preußischen Regierung gegen die Erzbischöfe von Köln und Gnesen. Märtyrer, einst der Same der Kirche, sind in diesem Jahrhundert die Staffeln ihres Emporsteigens zur Macht geworden. Der Kulturkampf hat sie ihr geliefert. Wir können an diesem traurigen Kapitel nicht vorbeigehen. Die Vorschläge, die der bayrische Ministerpräsident Fürst Hohenlohe Ende 1869 machte, die darauf abzielten die Opposition der deutschen Bischöfe gegen die Dogmatisierung der Infallibilität zu stärken, ihr einen Rückhalt von seiten der Regierungen zu geben, wurden kurzsichtiger Weise abgelehnt. Damit allein wäre vielleicht etwas auszurichten gewesen. Nachher, als das Unglück geschehen war, als die Bischöfe, wiewohl schweren Herzens, einer um den anderen sich beugten, schritt man mit den „Maigesetzen“ ein, denen die katholische Kirche, ohne ihre wichtigsten Grundsätze und Ansprüche zu verleugnen, sich nimmermehr unterwerfen konnte. Als ich damals einem mir sehr nahestehenden Mann, Mitglied einer hohen preußischen Kirchenbehörde, der im Westen, Süden und Osten Deutschlands genug Gelegenheit gehabt hatte, die katholische Kirche kennen zu lernen, meine schweren Bedenken über die Aussichten des begonnenen Kampfes vorlegte, schrieb er mir: „Bismarck ist ein Friedericianer; er wird seine Sache durchführen. Die Bischöfe sind des imbéciles“ (eine damals sehr beliebte Bezeichnung!); „wenn

sie Ernst sehen, werden sie zu Kreuze kriechen!" So war die Stimmung in maßgebenden Kreisen. Die Geschichte mußte wieder einmal lehren, daß die Menschen aus der Geschichte nichts lernen. Rom ging aus dem Kulturkampf in allen Punkten nicht nur siegreich, sondern mächtig gestärkt hervor. Die evangelische Kirche leidet heute noch an seinen Folgen. Der Altkatholizismus — verschwand. Die katholische Kirche, die geschworene Feindin des Deutschen Reichs, spielt in ihm politisch die erste Rolle. Sie läßt sich umschmeicheln, huldigen, schön thun. Sie handhabt durch das Zentrum alle parlamentarischen Künste mit unnachahmlicher Geschicklichkeit und wartet ihre Stunde ab, um auf dem märkischen Sande die längst geweissagte Entscheidungsschlacht zu schlagen und dem gehaßten Protestantismus den Todesstoß zu versetzen.

Nichts kann ihr bei dem allen besser zu statten kommen als unsere Fehler: die alte unselige Zersplitterung der Evangelischen, unsere kirchlichen und theologischen Parteiungen. Wie trefflich weiß sie in ihrer Geschichtsschreibung, in ihrer Polemik, uns immer einen gegen den anderen auszuspielen! Wie übt sie die Kunst, stets uns selbst reden und uns verurteilen zu lassen! Wie leicht machen wir es ihr, jedes kräftige, protestantische Zeugnis durch ein entgegengesetztes, auch protestantisches zu widerlegen! Wie räumen wir ihr durch Übereilungen und Unbedachtheiten immer wieder Vorteile gegen uns ein, deren sie rücksichtslos sich bedient!

Doch es ist an der Zeit, dies Blatt umzuwenden. Man kann die Stärke der katholischen Kirche nicht schildern, ohne daß die Schwäche der evangelischen von selbst als Folie sich darstellt. Aber der Aufgang jener bedeutet von ferne nicht den Niedergang dieser. Wir haben nur die löbliche Gewohnheit, an uns selber Kritik zu üben, oder, geistlich ausgedrückt, wir sind jederzeit willig und bereit, unsere Fehler zu bekennen und Buße dafür zu thun, — was man auf der anderen Seite sich längst und gründlich abgewöhnt hat.

Nach dem Zeugnis der Statistik ist die evangelische Christenheit, im weitesten Sinn des Wortes, während des 19. Jahrhunderts an Zahl weit mehr gewachsen als irgend eine andere Konfession. Ebenso unbestreitbar ist ihr Vorrang in der Wissenschaft, in Handel und Industrie, in allgemeinem Bildungsstreben, in der Verbindung politischer Freiheit mit staatlicher Ordnung. In allen diesen

Richtungen sind durch die Reformation die Bahnen eröffnet worden, auf denen der große Wettbewerb der zivilisierten Nationen unter Führung der protestantischen sich entfaltet. Die reformatorischen Ideen der persönlichen Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit des Menschen, der relativen Würde und Berechtigung der natürlichen Gütergemeinschaften und Ordnungen, finden hier ihre glänzende und fruchtbare Verwertung. Gewiß ist man dieses Zusammenhanges sich nicht immer und überall bewußt; allein er besteht thatsächlich, er ist geschichtlich nachweisbar, er wird von jeder tiefer eindringenden Untersuchung offen anerkannt.

Doch was hat davon die evangelische Kirche Vorteils? Ist diese rührige, betriebsame, fortschreitende, sich in allen Dimensionen ausdehnende, moderne Welt nicht größtenteils unkirchlich? größerenteils ungläubig? Wir wagen zu behaupten, daß sie es am Schluß des Jahrhunderts in geringerem Grade ist als zu Anfang desselben. Ganz sicher wird die Kirche jetzt mehr als damals beachtet, wenn nicht geachtet. Sie ist eben auch viel rühriger, betriebsamer, lebendiger geworden. Gehen wir ihre wichtigsten Lebensäußerungen durch: sie zeigen alle Fortschritte zum Besseren. Der protestantische Gottesdienst war verrufen wegen seiner Dürre und Nüchternheit. Jetzt ist ein Sinn und Eifer für seine liturgische Ausgestaltung rege geworden, und der Vorwurf des Katholisierens, der ihm anfangs begegnete, fast verstummt. Er war ja unberechtigt, insofern er von der wirklichen oder vorgeblichen Besorgnis ausging, als handle es sich darum, unsere Gemeinden katholisch zu machen. In der That ist es echt lutherisch, die liturgischen Schätze des kirchlichen Altertums mit Auswahl und prüfendem Verständnis uns wieder anzueignen. Was gab es ferner, bis über die Mitte des Jahrhunderts, für elende Gesangbücher! Wie lag der Choralgesang darnieder! Wieviel besser ist es damit geworden! Unablässig wird an der Befreiung der Predigt von althergebrachten Mängeln gearbeitet. Man kann wahrlich nicht sagen, daß hier die evangelische Kirche auf den Lorbeeren ihrer Vergangenheit ruhe. Sie bietet vielmehr alles auf, um in Form und Inhalt ihrer Wortverkündigung mit den wirklichen Zeitbedürfnissen Schritt zu halten. In ihrer Katechese stößt sie mehr und mehr den Mechanismus der dogmatisierenden Methode ab. Ihre Seelsorge hat dem orthodoxen Quietismus ernstlich ab-

gesagt; er muß dem mächtigen Antrieb weichen, den H. Wichern ihr gab. Man nennt das 19. Jahrhundert das Missionsjahrhundert. Mit Recht! Die innere Mission prägt seiner zweiten Hälfte einen neuen Charakter auf. Sie muß noch mehr das Gegengift der Sozialdemokratie werden, deren Wachstum bisher das ihrige überflügelt. Das Werk der evangel. Heidenmission vollends hat sich in staunenswertem Maß zu innerer Kraft und äußerer Bedeutung erhoben. Wie ist es mit dem Gustav-Adolf-Verein, mit der Diakonissensache vorwärts gegangen! Ich kann ja hier nur nennen, andeuten. Aber den hippokratischen Zug trägt fürwahr das Angesicht einer Kirche nicht, die mit solcher Energie nach allen Seiten thätig ist und Frucht schafft.

Den Impuls aber zu dem allen schöpft sie aus ihrem Glauben, aus dem Glauben, der in ihren Gliedern lebt. Denn als Institution, als verfaßte Anstalt, ist die evangelische Kirche arm und schwach. Von der Gunst der Welt und ihrer Machthaber hat sie ohnehin nie gelebt. Was sie an äußerer Ordnung, an Selbständigkeit gegenüber dem Staat, an Gesetzgebungs-, Verwaltungs-, Regierungs-Rechten besitzt, mußte sie mit viel Geduld und Mühe den widerstrebenden Gewalten abringen. Synodale, von unten aufgebaute, aus freien Wahlen der Gemeinden hervorgehende Einrichtungen bestehen jetzt, mit wenig Ausnahmen, in allen Landeskirchen. Am Anfang des Jahrhunderts kannte man sie nirgends. Über ihren Wert ist man immer noch geteilter Meinung. Der lutherischen Kirche sind sie ja von Haus aus fremd. Man hat sie von der reformierten herübergenommen. Wir möchten sie nicht missen. Sie haben wohlthätig gewirkt, indem sie den Gemeinden ihre Mitverantwortlichkeit für den Stand und Gang des Kirchenwesens zum Bewußtsein bringen und überhaupt die Gemeindeglieder zur Lösung kirchlicher Aufgaben heranziehen; und sie bieten, richtig behandelt, auf allen Stufen dem Kirchenamt eine sehr willkommene Stütze: dem Pfarrer im Kirchenvorstand, dem Leiter der Diözese in der Diözesan-, dem Kirchenregiment in der General-Synode. Aus dieser synodalen Mitarbeit ist ferner auch die ausgezeichnete und nicht hoch genug anzuschlagende Hilfe hervorgegangen, die das kirchliche Vereinsleben in seiner mannigfaltigen Entwickelung durch begabte und opferwillige Männer und Frauen aller Stände em-

pfängt: eine Hilfe, um die wir katholischerseits schon öffentlich beneidet wurden.

Auch die erfreulichen und höchst zeitgemäßen Ansätze zur kirchlichen Selbstbesteuerung hätten ohne Synodalverfassung nicht in Wirklichkeit treten können. Sie sind der Weiterbildung und Verallgemeinerung noch sehr bedürftig. Einzelne Landeskirchen haben ja aus den Stürmen der Reformationszeit, des 30jährigen Krieges, der Säkularisationen im Beginn unseres Jahrhunderts Teile des Kirchenguts gerettet und zu ihrer, mehr oder weniger eingeschränkten, Verfügung behalten. Andere haben alles verloren und waren seither zur Deckung und Bestreitung ihrer notwendigsten Ausgaben ganz auf die Verwilligungen des Staats angewiesen. In welche mißliche Lage, ja fast unwürdige Abhängigkeit sie dadurch geraten sind, indem sie auf den guten Willen parlamentarischer Körperschaften, in denen Katholiken, Juden, Sozialdemokraten, Atheisten das große Wort führen, rechnen müssen, wird immer drückender empfunden. Möchte im neuen Jahrhundert die Einsicht durchdringen, daß es nur auf dem Wege der finanziellen Selbsthilfe möglich ist, dies Joch abzuschütteln, und möchte der Weg auch mit freudiger Entschlossenheit eingeschlagen werden!

Die Summen, die unsere Gemeinden für die kirchlichen Vereine und ihre Liebeswerke jetzt jährlich aufbringen, sind beträchtlich und steigen von Jahr zu Jahr. Daß sie im ganzen freiwillig gespendet werden, gereicht den Gebern zur Ehre und ist unfraglich auch die angemessenste Weise. Jedoch wer wüßte nicht, daß eine Menge von durchaus leistungsfähigen Kirchenangehörigen sich aus Abneigung, aus Geiz, oder auch aus einfacher Unkenntnis der Dinge und wegen Mangels an Anregung an jenen Sammlungen gar nicht beteiligt. Das mag bei den freien Werken der Liebe immerhin so bleiben. Aber anders verhält es sich mit den für den Bestand und Bedarf der Kirche selbst erforderlichen Mitteln. Sie fort und fort vom Staat zu begehren, der ja in gewissem Maß zu ihrer Darreichung verpflichtet ist, sich jedoch dieser Verpflichtung unter Umständen entziehen könnte, wird auf die Länge nicht angehen, und dann muß der oben bezeichnete Weg beschritten werden.

Wir haben die Geschichte und Lage der Kirche im 19. Jahrhundert von den verschiedensten Seiten betrachtet, nur nicht von

der allerbedeutsamsten aus. Die Kirche ist einesteils Selbstzweck: Darstellung der Gemeinschaft der Menschen mit Gott in Christo; anderntteils Mittel zum Zweck: Erziehung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott in Christo. Wie entspricht die evangelische Kirche diesem Doppelbegriff ihres Wesens? Ihre Darstellung der Gottesgemeinschaft kann nur unvollkommen sein. Sie bewegt sich in dieser ganzen Weltzeit ihrem Ziel entgegen, nähert sich ihm bald, bald rückt sie ihm ferner, erreicht es niemals. Der Grad ihrer Annäherung läßt sich für einen gegebenen Zeitpunkt nicht feststellen. Mit Zahl, Maß und Gewicht ist dieser Sache überhaupt nicht beizukommen, und individuelle Eindrücke ergeben kein objektives Urteil. Wir fühlen wohl, was der Kirche der Gegenwart mangelt. Aber wir richten nicht. Wir danken Gott dafür, daß sie lebt, und bitten Gott darum, daß er den Tod aus ihr immer mehr austreibe. Zugänglicher ist unserer Schätzung, was die Kirche in ihrem Erziehungswerk leistet. Grund zur Selbstzufriedenheit haben wir nicht. Weder der Stand der Heilserkenntnis, noch der des christlich-sittlichen Verhaltens befindet sich im allgemeinen auf der wünschenswerten Höhe. Daß es mit beiden anderswo nicht besser bestellt ist, darf uns nicht beruhigen. Stets muß der Protestantismus an sich selbst die höchsten Anforderungen erheben. Er thut das aber auch. Er will nicht von ererbtem, religiösem Kapital zehren, sondern ist auf Neuerwerb bedacht und sucht, sich den vielfach veränderten Erwerbsbedingungen anzupassen. Wir hegen das gute, in Gottes Wort gegründete Vertrauen, daß die evangelische Kirche im 20. Jahrhundert ihren Weg finden, ihr Werk thun, ihren Besitz wahren und mehren wird. Der Herr Christus, ihr einiges Haupt, der sie durch die nun bald vergangenen hundert Jahre wunderbar und gnädig geführt, ihr viel Segen geschenkt, auch ihre Fehlgriffe und Irrgänge zum besten gewendet hat, wird sie nicht verlassen, so lange sie im Bekenntnis seines hochgelobten Namens beharrt, seines Kreuzes sich nicht schämt, auf seinen Sieg die Hoffnung ihres endlichen Sieges baut. Ihm befehlen wir auch unsere geringe Mitarbeit in dieser Zeitschrift, die an ihrem Teil nichts anderes als seine Ehre befördern und ihren Lesern seine Kirche lieb und wert machen möchte.

Karl Burger.

An der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts.

Ein Rückblick auf die Geschichte der Kirche im 19. Jahrhundert.

Am 1. Januar des Jahres 1801 predigte Ammon zu Göttingen. Der Geist des 18. Jahrhunderts tritt klagend auf: „Nicht genug, daß die Tempel verlassen stehen; nicht genug, daß die gottesdienstlichen Gebräuche und Handlungen, welcher die Menschen als sinnliche Wesen nie werden ganz entbehren können, mehr als jemals an der allgemeinen Teilnahme verloren haben; nicht genug endlich, daß der kirchliche Gemeingeist der Christen, der sonst Heere bekämpfte und die Gewalt der mächtigsten Staaten besiegte, beinahe ganz verschwunden ist: auch der Glaube an die wesentlichsten Wahrheiten der Religion hat für unendlich viele seine Gewißheit und Stärke verloren, Zweifelsucht und Gleichgültigkeit sind häufig an seine Stelle getreten, der Geist der Andacht und des Gebetes, ja selbst der Gedanke an Gott und eine künftige Welt ist ganzen Familien und Gesellschaften fremd geworden, und die gegenwärtige sinnliche Stimmung der Gemüter würde nur noch ein Jahrzehnt fortdauern dürfen, um das ganze künftige Geschlecht dem namenlosen Elend preiszugeben, das von einem herrschenden religiösen Unglauben unzertrennlich ist."

Der Mann, der so sprach, war kein Pietist und kein Orthodoxer. Die herrschende Aufklärung nötigt ihm Furcht ab, und das ästhetische Streben und Empfinden der Zeitgenossen mildert dieselbe nicht, sondern verschärft sie eher. Ein Jahrhundert ist seitdem hin-

gegangen. Es wird in unseren Tagen wieder geklagt, wie Ammon klagte. Auch die Kanzelklagen haben ihre Geschichte, so eintönig sie lauten. Man könnte heute die Worte Ammons wiederholen und doch würde man anderes darunter verstehen.

Wir stehen auf der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts der Kirchengeschichte. Was haben wir in der Kirche unseres neunzehnten Jahrhunderts erlebt, was ist erreicht, was verpaßt worden? Gehen wir fröhlicher und kräftiger in das 20. Jahrhundert, als man vor hundert Jahren die Schwelle des 19. Jahrhunderts überschritt?

Es kann nicht die Aufgabe der folgenden Seiten sein, die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zu erzählen. Wir wollen nur in den Hauptwendepunkten diese Geschichte an uns vorüberziehen lassen und wir werden dabei naturgemäß mehr dem Gedanken und dem geistigen Werden, dem „inneren Gang“, als den äußeren Geschehnissen unsere Aufmerksamkeit widmen.

1.

In der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts sind zwei Epochen zu unterscheiden. Die erste steht im engsten Zusammenhang zum 18. Jahrhundert, die zweite hat Arbeit angefangen, die erst im 20. Jahrhundert zu relativem Abschluß gelangen kann.

Vom 18. Jahrhundert überkam unser Jahrhundert die Saat der Aufklärung; dieselbe war vielfach bereits üppig ins Kraut geschossen. Der mittelalterliche Gedanke des „Naturrechtes“ als des Inbegriffes religiöser und ethischer Grundwahrheiten, die der Vernunft von Natur eigen sind, war zur Herrschaft gekommen. Er hatte einst in den Kämpfen zwischen Papst und Kaiser bald dem einen, bald dem anderen Dienste geleistet, die doch nie gute Dienste waren. Er hatte dann zu Ausgang des Mittelalters seine auflösende Kritik gegen alle positiven Ordnungen in Kirche, Staat und Gesellschaft gerichtet. „Das Recht, das mit uns geboren“ ist das Recht der Revolution. Die Reformation hat die drohende Revolution um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts zurückgedämmt. Sie schuf positive Gedanken vom Staat und der Religion. Aber das Naturrecht und seine Kritik kehrte wieder. Es ist kein Zufall, daß es im Lande Occams und Wiclifs zuerst seine Theorien

spann, und daß es in Frankreich als dem Herd des Jesuitismus — die Moral und die Staatsanschauung des Jesuitismus ist naturrechtlich, vernünftig, aufgeklärt — die Praxis der Theorie folgen ließ.

Seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts dringt langsam die Aufklärung in Deutschland ein. Die „reine Lehre" der Orthodoxie war mit einem Wermutstropfen versetzt seit den Schrecken des großen Krieges in der ersten Hälfte des vorangegangenen Jahrhunderts. Die eisernen Klammern, mit der die Herzen an sie geschmiedet wurden, haben sie niemand lieb gemacht. Der Pietismus ließ sie als nutzlos erscheinen. Der Rationalismus erwies ihre Vernunftwidrigkeit und Schädlichkeit. Aber die Formeln, welche die Meister der „reinen Lehre" seit Melanchthon und Gerhard geschmiedet, haben eine Zähigkeit besessen, wie wenige Gebilde der Geschichte. Geringgeschätzt, verspottet, zerrissen und zerpflückt sind sie doch ihren Gegnern nicht erlegen. Der Pietismus gab sie in kompendiarischer Weise wieder, der Rationalismus erschöpfte seine Kraft in ihrer Widerlegung und ließ eben hiermit sich von ihnen die Wege weisen und die Aufgaben stellen. Und dann haben diese dogmatischen Formeln im zweiten Drittel unseres Jahrhunderts fast auf der ganzen Linie den Rationalismus aus dem Feld geschlagen. Und sie wirken noch heute nach in dem Denken der überwiegend großen Mehrzahl der evangelischen Christen.

Die Aufklärung versucht das alte Verständnis der Religion aufzuheben. „Vernünftige Gedanken von Gott und der Welt" und ein tugendhaftes Leben sollten den Inhalt des Christentums bilden. Das „Positive" verwarf man. Man schuf ein neues Lebensideal und übte scharfe Kritik an Kirche, Gesellschaft und Staat. Man wird sich den Umfang und den Grad der Einwirkungen der Aufklärung kaum lebhaft genug vorstellen können. Unsere Anschauungen und Lebensformen sind durch sie vielfach in dauernder Weise umgebildet worden. Für eine naturgemäße Erziehung und Lebensweise, für eine nüchterne Anschauung des Lebens, für das Bewußtsein der Freiheit und Verantwortlichkeit der Persönlichkeit, für die Selbständigkeit in der Beurteilung der gegebenen Ordnungen, für die verständige Regulierung der Liebesarbeit 2c. hat die Aufklärung nicht zu überschätzende Verdienste.

Und dennoch, als sie etwa gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die Höhe ihres Einflusses erreicht hatte, ging schon durch weite Kreise unseres Volkes der Wunsch nach einer besseren Weltanschauung und eine Ahnung von ihr. Einer der Heroen der Aufklärung ist es zunächst gewesen — wenn wir recht sehen —, an den diese Ahnung und dieser Wunsch anknüpften. Es war der größte Prophet, den das Naturrecht gehabt hat. Er hat es mächtiger als seine Vorgänger verstanden, den contrat social zu preisen. Aber er fügte eine neue Devise hinzu: retournons à la nature. Es war Rousseau. In diesem Manne lag jene unheimliche und dunkelglänzende fascinierende Kraft, die, wo sie auftritt, herrscht. Er hat gelebt und gesehen. Und das Rauschen des Stromes des Lebens klang wieder aus seinen Worten und die glänzenden Lichter der Wirklichkeit spielten über seinen Gedanken. Es war mehr Wucht und Kraft in seiner Kritik, als je einer der Früheren besessen; darum jauchzten die Aufgeklärten ihm zu, denn er war einer der Ihrigen. Und doch lebte in ihm ein anderer Geist. Der Sinn für das Wirkliche und Lebendige, die Macht des Gefühls und der Leidenschaft beherrschten ihn. In seine Schule sind sie alle gegangen, nicht nur die Aufklärer, sondern auch alle die, die in „Sturm und Drang" nach Leben lechzten. Derselbe Mann, der der Aufklärung die besten Waffen lieferte, ist schließlich auch der Lehrer des Geschlechtes geworden, das im Namen des Gefühls und des Lebens die „vernünftigen Gedanken" der Aufklärung zu Boden trat.

Es ist bekannt, und wir werden darauf zurückzukommen haben, wie rapid und plötzlich allenthalben der Umschlag stattfand. Und es ist nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß die Geschichte während etwa der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts geradezu bestimmt ist durch das Bestreben, die Aufklärung zurückzuwerfen. Es war ein Zeitalter der Restauration. Schleiermachers neue Theologie, Hegels Philosophie, die Lebensanschauung Goethes, vor allem die Romantik und die Begeisterung für das Leben und das Gefühl, für die Geschichte, der Bund von Pietismus und Orthodoxie — beide kommen schnell in die Höhe, nicht als Gegner, sondern zunächst als Bundesgenossen —, die politische Situation und kirchenpolitische Tendenzen — alle diese Faktoren wirkten zusammen, um die Theorien der alten Aufklärung zu entwurzeln, um positive,

kräftige Gedanken von Realitäten des Lebens und der Geschichte an ihre Stelle zu setzen.

Wie man im Staatsleben den Traum träumen konnte, einfach hinter die Revolution und Napoleon zurückzugehen, die Vergangenheit zu „restaurieren", so begeisterten sich nicht wenige in der Kirche an ähnlichen Bildern. Die Theologie des 16. Jahrhunderts soll wieder angenommen werden. So wie sie ist, mit Haut und Haar, meinen die einen, als vorstellungsmäßiger Ausdruck der Idee raten die anderen, durch Abstriche vereinfacht, durch „spekulative Momente" „vertieft" — gleichsam neu aufgebügelt — sagen wieder andere.

Aber die Geschichte kehrt nie zurück und sie repetiert sich nie, auch wenn sie langsam und in Serpentinpfaden hinansteigt. Man kann eine große geistige Bewegung, wie die Aufklärung es war, nicht einfach streichen und thun, als wäre nichts durch sie geschehen. Die historische und sachliche Kritik, die sie geübt, der Hinweis auf das Einfache und Natürliche sind der Kultur nicht verloren gegangen. Aber man erkannte auch je länger desto deutlicher, daß nicht die abstrakten Begriffe und die ungeschichtliche Kritik der Geschichte Kraft und Leben zum Fortschritt darbieten oder das Leben und seine realen Zusammenhänge deuten. Das wirkliche Leben zu verstehen und durch dies Verständnis das Leben zu fördern, erschien immer deutlicher als die Aufgabe der Kultur des Jahrhunderts. Niemand -- außer etwa einigen Doktrinären des politischen Liberalismus — konnte sich auf die Dauer diesen Einsichten entziehen.

Aber die Mächte, die die Aufklärung zu Boden rangen, trugen nicht die Tendenz in sich das Alte als solches einfach zu restaurieren. Aus ihnen wurden neue Tendenzen und Kräfte entbunden. Man wollte etwas Positives, aber man wollte nicht die Repristination und „Reaktion". Die Restaurationsarbeit, welche die erste Hälfte unseres Jahrhunderts geistig bestimmt, schloß nicht sowohl mit positiven Formeln als mit Fragen, Fragen, die sich auf fast alle Gebiete des Lebens erstreckten. Man versteht das, wenn man die Doppellinie der Entwickelung in der ersten Hälfte des Jahrhunderts erkannt hat. Einerseits hatten die mannigfachen Kräfte sich ineinandergeschlungen zur Überwindung der Aufklärung, zur Restauration der positiven Werte in Kirche, Staat und Gesellschaft. Anderseits lebte und webte in fast allen

dieser Kräfte — geradezu ihre Kraft mitbedingend — ein fester Niederschlag von Gedanken und Stimmungen, die von der Aufklärung erzeugt waren. Die Freiheit der Bethätigung wie der Überzeugung des Einzelnen Staat und Kirche gegenüber, die kritische Stimmung und die Forderung nach neuen Lebensformen, das und anderes sind solche Elemente. Als nun ruhigere Zeiten gekommen, als das Positive wiederhergestellt erschien, da erhob sich allmählich deutlich und deutlicher die Frage nach den neuen Lebensformen. Wie sollen wir Leben und Glauben gestalten in Staat und Kirche? Sie stehen wieder da als positive Realitäten; die Schonzeit, die unwillkürlich die Geschichte nach großen Erschütterungen ihren Gebilden gewährt, ist vorüber: was soll geschehen, um die den Bedürfnissen der Gesellschaft entsprechenden Formen zu realisieren? Das war die Frage in der Mitte unseres Jahrhunderts. An ihr haftet die geschichtliche Bedeutung, die der „Liberalismus“ in dem Jahrhundert gehabt hat. Nicht eine einfache Wiederholung der Aufklärungsideale stellte derselbe dar. Er war nicht so abstrakt und doktrinär, er hatte geschichtliche Ziele und operierte mit geschichtlichen Kategorien. Der Liberalismus war romantisch geworden. Die Fragen, die er stellte, waren daher für ein von der Romantik stark bestimmtes Geschlecht nicht so leicht zu beantworten als die der Aufklärung. Und die Antwort schien ausbleiben zu sollen. Politisch ist dadurch die Revolution erzeugt worden. Aber auch auf geistigem Gebiet erfolgte eine mächtige Regung. Kecke Entwürfe, ohnmächtige Entgegnungen, bange Zweifel, wehe Klagen klangen durch einander. So war es auch auf dem Gebiet der Kirche und der Theologie. Die Fragen waren gestellt. An ihrer Lösung hat die zweite Hälfte des Jahrhunderts zu arbeiten gehabt.

Die Aufgabe war da. Es half nichts, die Augen ihr gegenüber zu verschließen. Manche, die Bundesgenossen zu sein schienen, wurden zu Feinden. Eine große Scheidung der Geister trat ein. Das haben alle die, welche inmitten des stark fließenden Stromes der Geschichte in den alten Pfahlbauten den Traum der Reaktion glaubten träumen zu dürfen, mit Schrecken zu erfahren bekommen. Das haben kirchliche und weltliche Politiker merken müssen an dem Wechsel der Tendenzen in der Schule Hegels. Es ist das bekann=

teste Beispiel. Aber Ähnliches kann man an fast allen Lebensmächten der Zeit aufzeigen. An dem historischen Sinn und an dem Einfluß der Stimmungen unserer Klassiker und Romantiker, ja selbst und nicht zum mindesten an dem „alten Glauben" im Leben der Gemeinden und an der — positiven Theologie. Überall die Frage nach neuen Lebensformen.

Der Erlanger Hofmann sprach das unsterbliche Wort von der „neuen Weise alte Wahrheit zu lehren". Das ist klarer oder weniger klar, bewußt oder unbewußt doch das Anliegen aller derer gewesen, die während des letzten halben Jahrhunderts Kraft und Gaben dafür einzusetzen hatten, der Kirche und der Theologie fördernden Dienst zu thun. Das gilt von der theologischen Arbeit. Das wird aber vielleicht noch deutlicher an dem Leben und Streben in der Kirche. Man denke etwa an die Neuordnung der kirchlichen Verfassung, an den ungeheuren Aufschwung der inneren Mission, an die Stellungnahme der Kirche zu der „sozialen Frage", an die kirchliche Selbständigkeitsbewegung, an die Evangelisationsfragen, an die nicht rastende kirchliche Vereinsthätigkeit, an die nicht zur Ruhe kommende Frage nach der rechten Methode der evangelischen Predigt und an vieles andere!

Nur sehr jugendliche oder sehr doktrinär befangene Gemüter würden sich hierbei einbilden können, es hätte dann doch alles mit einem Schlage „anders" oder „neu" werden sollen. Wir wissen alle aus der Geschichte, daß nur unter sorgfältigster Verwertung des Alten und unter genauestem Anschluß an die geschichtlichen Lebensformen ein Neues, das lebensfähig ist, zustande kommen kann. Aber trotzdem glaube ich, daß man die Signatur des letzten halben Jahrhunderts auch für das kirchliche Leben nicht unzutreffend mit der Formel bezeichnen kann: Der Kampf um neue Lebensformen.

Parallel läuft die politische Entwickelung. Man denke an Achtundvierzig und das Erstarken des Parlamentarismus, der Selbstverwaltung und der Vereinsfreiheit, an Sechsundsechzig und Siebzig, an die Herstellung des einigen Deutschen Reiches und an die Neuordnung des politischen Gleichgewichtes, an die Fortschritte der Nationalökonomie und an die wirtschaftliche Behandlung der

Geschichte, sowie an die zentrale Stellung der sozialen Fragen im Leben der Gegenwart.

Dazu kommt der ungeheure Wechsel der geistigen Stimmung und der Kulturziele, den die Welt seit der Reformation durchlebt hat. Einst übte der Theologe und Philologe unbestritten die geistige Führung im Leben der Nation aus. Sie wurden abgelöst von der Philosophie und von der ästhetischen Weltanschauung. Es folgte die Naturwissenschaft und die politische Ökonomie. Welch eine Verschiebung des Interessenkreises, welche Wandlungen der Empfindungen und Ideale ergeben sich aber aus diesen geschichtlichen Thatsachen!

Man braucht sich dabei im Ernst weder der kindischen Frage, ob dann für die Religion noch ein Plätzlein übrig bleibe, zu erwehren, noch auch der unbesonnenen Folgerung, daß also die Theologie an den Tischen der Naturwissenschaft und Nationalökonomie hospitieren müsse! Aber eins ist freilich klar, daß Theologie und Kirche das Ihrige zu thun haben, um den Kindern einer neuen Zeit verständlich zu bleiben und eindrücklich zu werden. Damit wird ja keine neue Einsicht ausgesprochen. Durch bald zwei Jahrtausende haben Kirche und Theologie ihre Kraft allen Wechseln der Geschichte und der Kultur gegenüber zu behaupten und zu bewähren verstanden. Es wäre ein leerer Vorwurf, wenn man meinte, es sei jetzt ihre Kraft erlahmt. Sie ist an der Arbeit, indem sie wieder einmal nach den neuen Formen für die alte Wahrheit des Evangeliums ringt und strebt. Und wenn es oft gar mannigfache und bunte Weisen sind, die als die „neue Weise" empfohlen werden, so wollen wir uns angesichts der Größe und des Ernstes der Aufgabe weder blenden lassen durch das jeweilig „Neue", noch abstumpfen lassen durch den raschen Wechsel, in dem sich dasselbe uns entgegendrängt, sondern ausharren in unserer Arbeit, lernen und prüfen im Glauben an Gott und sein altes Evangelium und in der Liebe zu dem Herrn, seiner Wahrheit und seiner Kirche.

Damit dürften die Gesichtspunkte bezeichnet sein, unter denen wir ein Verständnis des geistigen Werdeganges der Kirche in unserem Jahrhundert erlangen können. Es ist 1. die Restauration des alten Glaubens der Aufklärung gegenüber, sowie die Entstehung der Fragen nach den neuen Formen für

Theologie und Kirche. Es ist 2) das Streben nach den neuen Formen für den alten Glauben und die alte Kirche. Wie es zu den besonderen Fragen in der Kirche und der Theologie unseres Jahrhunderts gekommen und was zu ihrer Lösung geschehen, — das sind die geschichtlichen Fragen, die uns im folgenden beschäftigen sollen.

2.

Wenn Richtungen und Schulen den Besitz der erstrebten Herrschaft erlangen, sind ihre Tage in der Regel gezählt, wie etwa Menschen die höchste Anerkennung dann finden, wenn die Jahre, die wirklich ihre „besten“ waren, hinter ihnen liegen. Ein satter und fertiger Rationalismus saß zu Anfang des Jahrhunderts auf dem Thron. Die Zeit des Ringens und Suchens und der kritischen Bemühungen — man denke etwa an Semlers Leben — war vorüber. Man hatte gefunden und war befriedigt. Man lernte den reinen vernünftigen Glauben an den Universitäten, man hatte viel Anweisungen und Lehrbücher, ihn zu verkündigen, offen und klar den Aufgeklärten, verschleiert und andeutend den schlichten Leuten. Das Recht, die neue Wahrheit zu lehren, wurde nur selten bestritten. Die Thorheit, Engherzigkeit, Borniertheit, Unwissenschaftlichkeit und Intoleranz der Anhänger des alten Glaubens war so oft bewiesen worden, daß man allmählich selbst daran zu glauben anfing. Man dachte, die „Mystiker“, wie man sie nannte, nicht mehr ernst nehmen zu sollen. Sie lehrten immer noch von der Trinität und Gottheit Christi, von der Erbsünde und Erlösung durch Christi Blut, von Engeln und Teufel, von Wundern und Sakramenten. Das sind aber unvernünftige Vorstellungen, die auch von der Bibel nicht im Ernst dargeboten werden, „weil uns die Bibel unmöglich etwas lehren und zu glauben auffordern kann, was den Grundsätzen der gesunden Vernunft widerspreche“ (Cannabich).

Christi Lehre will man nicht antasten. Man will sie nur befreien von den fremdartigen Zusätzen und Formeln, die der Rabbinismus und die hellenische Philosophie in sie hineingetragen haben. Nachdem Paulus schon rabbinische Theologie um Jesu einfache moralische Gedanken geschlungen hatte, wollten die Gnostiker das

Evangelium durch Einführung des Platonismus erhöhen. Denselben Weg ging dann die Kirche, sie schuf das Dogma, d. h. sie hellenisierte mit Hilfe der platonischen und neuplatonischen Philosophie die religiösen Gedanken des Urchristentums. So erfand die Theologie die Gottheit Christi und die Trinität. Sie wurde immer mehr dazu, „was wir Metaphysik nennen", und zu einer „Wissenschaft der Ungereimtheiten". Jesu durch und durch praktische Lehre verwandelte man in „leere Grillen metaphysischer Sätze". Darum ist es ein Verdienst, „die Dornen der Schulphilosophie und der Mönchstheologie aus der Religion Jesu" fortzuräumen. Das waren Gesichtspunkte, die dem vorigen Jahrhundert geläufig waren, auch für Schleiermacher waren sie geschichtliche Voraussetzungen.

Man wollte also das Evangelium Jesu, aber man dachte es sich als wesentlich identisch mit der Vernunftreligion. Im Namen des Evangeliums protestierte man wider die jüdische Theologie im Neuen Testament und wider das hellenische Dogma der Kirche.

So meinte man die einfache Lehre Jesu wieder hergestellt zu haben. Aber was man predigte, das waren nur zu oft Trivialitäten der natürlichen Vernunft, die niemand nützten und niemand erwärmten. Die einen bedurften ihrer nicht mehr, die anderen begehrten ihrer nicht. Man wollte das kirchliche Leben heben, aber es mißlang. Man hatte doch zu wenig Evangelium übrig gelassen. Man wollte das inwendige Leben der Seele reinigen und verfeinern; aber man sah nicht selten für Religion an, was wirklich nur Sentimentalität war.

Es ist aus den Tagen heißen Kampfes die Übung zu uns herübergekommen, durch eine Reihe von Geschichtchen fragwürdiger Provenienz die kirchliche Aufklärung zu verhöhnen. Aber das anklagende „Querkopf!" der Aufklärer ist längst verstummt vor dem orthodoxen Echo „Leerkopf!". Der Kenner kann jene Geschichtchen leicht durch kräftigere quellenmäßige Züge ersetzen. Aber hierdurch würde man nur in jener Unbilligkeit des Urteils bestärkt werden, die im Kampf erklärlich ist, der ernsten Geschichtsbetrachtung aber wenig ansteht. Man darf über solchen einzelnen Auswüchsen doch nie vergessen die persönliche Ehrenhaftigkeit, die unbestochene Lauterkeit und Wahrhaftigkeit in der Kritik überkommener und der Darstellung eigener Anschauungen, den sittlichen Ernst und die Einfalt

der religiösen Stimmung, die in weiten Kreisen der Aufgeklärten herrschten. Es ist nicht schwer zu zeigen, daß ein Andachtsbuch wie die „Aarauer Stunden der Andacht" nicht dem Bedarf der christlichen Seele genügen. Aber es darf nicht übersehen werden, daß Tausende und aber Tausende aus diesem Buch strenge Selbstkritik, ernstes Streben und demütige Beugung unter den Willen Gottes gelernt haben. Aber freilich war es nicht die Aufklärung als solche, die diese Stimmung und Bethätigung schuf, sondern das Evangelium, oder was vom Evangelium auch der Aufklärung erhalten geblieben. Immerhin bleibt der Aufklärungszeit dem Pietismus und der Orthodoxie gegenüber das Verdienst, den praktischen Charakter der Religion und die nüchterne und einfache Art der christlichen Sittlichkeit betont, bezw. durch ihre Kritik jene Einsichten gefördert zu haben.

Man begreift aus dieser Sachlage das Paradoxon von Richard Rothe, daß der Rationalismus als Theologie schlecht, als Religion aber nicht so übel gewesen sei. Freilich aus solchen Paradoxa soll man nicht historische Theorien spinnen. Es könnte sonst jemand kommen, der jenes Wort umkehrt. Vielleicht könnte auch er für seine Meinung manches beibringen?

3.

„Gibt es doch immer auch noch eine große Partei unter uns, die für den Offenbarungsglauben gegen den Naturglauben streitet die fortdauernd in der Lehre Jesu auch das Positive noch annimmt, wenigstens in Beziehung auf die göttliche Autorität noch annimmt, welche der Lehre selbst dadurch zuwächst und die sich zugleich starker Gründe bewußt ist, durch welche sie dabei festgehalten wird." So schrieb der Kirchenhistoriker L. T. Spittler. Und in der That: ausgestorben waren die nicht, welche die allgemeine Weltanschauung des Rationalismus für ungenügend ansahen und noch auf „das Positive in der Lehre Jesu" hielten. So mancher Landpfarrer verkündigte schlecht und recht den alten Glauben. Hier und da schärfte wohl auch ein Konsistorium die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher ein. Aber auch akademische Theologen trugen nicht so ganz selten im wesentlichen die alte Lehre vor. Es

sei an die Tübinger Supranaturalisten (Storr, die Brüder Flatt, Süskind), an Knapp in Halle, an Crusius und Burscher in Leipzig, an Krafft in Erlangen erinnert.

Wichtiger war es, daß in den unteren Volksschichten der alte Glaube, von der Aufklärung unberührt, fortlebte. An der alten Erbauungslitteratur, an Postillen, Liedern und Gebetbüchern der Vergangenheit erbaute man sich. Den Pfarrer verstand man entweder nicht, oder wenn man ihn verstand, meinte man mit der Bauernfrau im Jeverland, es plaudere sich ja soweit ganz gut mit dem Pastor, nur nicht über Religion, denn „dat versteit he nich".

Die Aufklärung ist bis in die unteren Schichten überhaupt nicht vorgedrungen. Sie kam bis in die Kreise des höheren und niederen Bürgerstandes und innerhalb des letzteren hat sie sich vielfach bis heute gehalten. Denn wirklich kräftig sind in weiten Schichten unseres Bürgertums noch heute nur die religiösen Empfindungen der Aufklärung, der „liebe Gott", die Tugend und das „Wiedersehen im Jenseits".

Aber auch in diesen Kreisen stand der Aufklärung ein mächtiger Gegner gegenüber. Es war die pietistische Frömmigkeit. Diese war allmählich aus den Kreisen des Adels und des höheren Beamtentums, in denen sie ursprünglich heimisch war, tiefer und tiefer in die bürgerlichen Kreise hinabgesickert. Es gab fast überall in Deutschland pietistische Gemeinschaften. Je bitterer man die „Mystiker" verhöhnte, desto enger schlossen sie sich zusammen, desto eifriger wurde ihre Propaganda.

Nicht nur auf den alten Heerstraßen der mittelalterlichen Mystiker — von Basel nach Augsburg und Nürnberg und von Basel nach Straßburg und den Rhein hinab — begegnen uns ihre modernen Nachfolger, sondern man findet sie auch fast überall in Norddeutschland. Man erinnere sich etwa der umfassenden Thätigkeit der „Deutschen Christentumsgesellschaft". Sie hatte an Basel ihr Zentrum, aber es gab Zweigvereine in Augsburg und Nürnberg, in Stuttgart, Frankfurt a. M., Dresden, Elberfeld, Düsseldorf, Osnabrück, Straßburg, Minden, Köthen, Wernigerode, Halberstadt, Magdeburg, Berlin, Breslau, Stendal, Prenzlau, Stettin, Altona, Bremen, Flensburg, Demmin, Anklam, Rostock, Dömnitz, Pasewalk. Ebenso in London und Amsterdam, die Beziehungen erstreckten sich

bis nach Schweden und Amerika. Hier tauschte man geistige Erfahrungen, wunderbare Gebetserhörungen, die Berichte von Bekehrungen und besonderen Begnadigungen mit einander aus. Man sprach die Sprache Kanaans, aber man trug auch Sorge dafür, daß geistliches Leben und religiöser Sinn nicht erstarrten.

Pietisten und Orthodoxe schlossen sich in diesen und ähnlichen Kreisen zusammen. Sie fanden sich dem gemeinsamen Gegner gegenüber, der sie beide gleichermaßen der Mystik und Unvernunft anschuldigte.

Aber auch an die tonangebenden Kreise in der Litteratur trat die christliche Auffassung heran, nicht ohne auf Anerkennung und Ebenbürtigkeit Anspruch zu erheben. Man denke an Hamann, an die Fürstin Gallitzin, an Jung-Stilling, an Claudius, an Lavater und Stolberg.

Es war ein Kreis glimmender Kohlen, der sich durch das Land hinzog. Es wird eines Sturmwindes bedürfen und sie lodern mächtig auf zur erwärmenden Glut.

4.

Wir wenden uns anderen Kreisen des damaligen Lebens zu, den Heroen des Geistes. Man bezeichnete sie vielfach einfach als „ungläubig“. Der Größte unter ihnen bekannte sich wohl auch als „dezidierten Nichtchristen“. Und doch reiften auch hier Gedanken und Empfindungen heran, die der Aufklärung den Boden entziehen, dem Glauben das Bett bereiten sollten.

Schiller hatte die Ideen der kantischen Moral ergriffen. Aber der kategorische Imperativ sollte innerlich werden. Der Dualismus zwischen Sollen und Wollen sollte aufgehoben werden in der ästhetischen Verklärung des Menschenlebens. Das moralische Leben sollte ein schönes Leben werden. „Hält man sich an den eigentlichen Charakter des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion.“

Daher die Mahnung:

Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron!

Aber der Subjektivismus seines Denkens und Fühlens richtete eine Schranke auf zwischen seinen Ideen und dem Christentum. „Die Geschichte ist nur ein Magazin für meine Phantasie und die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden." Der Weg, den er weist, mündet nicht auf die Bahn der Offenbarung. Dem neuen Jahrhundert weihte Schiller ein Lied:

Das Jahrhundert ist im Sturm geschieden
Und das neue öffnet sich mit Mord.

. . . .

In des Herzens heilig stille Räume
Mußt du fliehen aus des Lebens Drang;
Freiheit ist nur in dem Reich der Träume
Und das Schöne blüht nur im Gesang.

Dazu stimmt:

Was sich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie.

Schiller tadelt an Goethe: „Goethe holt zu viel aus der Sinnenwelt, wo ich aus der Seele hole". Der Vorzug des größeren Geistes ist hiermit in Wirklichkeit bezeichnet. Das war das Wundersame und Einzigartige in Goethes Anlage und Bildung, der Sinn für das Positive und Objektive, die Gabe herauszuempfinden, was das Wesen der Dinge ist, und das dann plastisch in der wunderbaren Einfachheit und Klarheit der Wirklichkeit auszusprechen:

Willst du im Unendlichen schreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.

Das befähigte ihn schon früh die tiefsten Blicke in das Wesen der Religion, auch der christlichen, zu thun. „Der Ernst, der heilige, macht erst den Menschen zum Menschen." „Die Religion ist ein I n n e r e s, ja ein Individuelles, sie hat es ganz allein mit dem Gewissen zu thun." „Große Gedanken und ein reines Herz, das ist es, was wir uns von Gott erbitten sollen." In der dreifachen Ehrfurcht vor dem, was über uns, neben uns und unter uns, sei das Wesen aller Religion zu erkennen. „Die allgemeine, die natürliche Religion" bedarf nicht des Glaubens, wohl aber „die

besondere" d. h. die positive Religion. — Und wie wundersam hat sich der Genius in jener Skala der Neueszenen im ersten Teil des Faust in das Empfinden der religiösen Seele hineinzuversetzen verstanden. Zuerst heißt es nur:

„Doch alles, was dazu mich trieb,
Gott, war so gut, ach war so lieb."

Es steigert sich dann:

„Hilf, rette mich vor Schmach und Tod."

Es vertieft sich:

„Weh, weh wär' ich die Gedanken los,
Die mir herüber- und hinübergehen wider mich."

Geläutert und gefaßt heißt es schließlich:

„Gericht Gottes, dir hab' ich mich übergeben, —
Dein bin ich, Vater, rette mich."

Und erst recht hat der Meister in der Reife der Weisheit des Alters Blicke in die Religion gethan, deren wunderbaren Tiefsinn erst unser Zeitalter ganz erfaßte. „Am Ende des Lebens gehen dem gefaßten Geiste Gedanken auf, bisher undenkbare. Sie sind wie selige Dämonen, die sich auf den Gipfeln der Vergangenheit glänzend niederlassen."

Es seien einige Sätze dieser Art angeführt: „Der Glaube ist ein großes Gefühl der Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft. Und diese Sicherheit entspringt aus dem Vertrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen." „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auf einen Augenblick mit ihrem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag."

Und kurz vor seinem Tode sprach er (am 11. März 1832) zu Eckermann: „Dennoch halte ich die Evangelien alle vier für durchaus echt, denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit.“ Aber er will freilich auch die Sonne verehren, „denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten“. — Aber weiter: „Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu verdanken haben: wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will: über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen!“

Und zum Schluß: „Sobald man die reine Lehre und Liebe Christi, wie sie ist, wird begriffen und in sich eingelebt haben, so wird man sich als Mensch groß und frei fühlen und auf ein Bißchen so oder so im äußeren Kultus nicht mehr sonderlichen Wert legen. Auch werden wir nach und nach aus einem Christentum des Worts und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und That kommen.“

Es gibt heute in unserer Mitte nicht ganz wenige, deren „Christentum“ über diese Gedanken des alten Goethe nicht sonderlich weit hinausreicht. Trotzdem wird man die Weltanschauung des alten Goethe nicht der christlichen gleichsetzen dürfen. Darüber lohnt es sich wirklich allmählich nicht mehr viel Worte zu machen.

Aber ein anderes darf darüber doch nicht außer acht gelassen werden, nämlich wie fruchtbare, religiöse und sittliche Ideen Goethe ausgesprochen hat, Ideen, die durch mancherlei Kanäle und auf allerhand Umwegen für ein tieferes Verständnis der Offenbarung Anregung geboten haben. Man denke etwa an das innerliche geistige Verständnis der Religion als Gesinnung, That, Leben und Seligkeit, an die Gedanken von der Ehrfurcht, an die christlich-sozialen Ideen, die Carlyle aus Goethe konzipierte und die auf diesem Umweg zu uns zurückgeströmt sind. Aber wichtiger als alles Einzelne war der ruhige, objektive Sinn, das „Staunen“ und die „Ehrfurcht“ vor dem Objektiven und Positiven, jenes Vermögen „große Augen“ zu machen, statt das Große durch subjektive Kritik zu zerreißen und auf das Niveau des Kleinen herabzudrücken. Gerade in diesem Grundzug der Goetheschen Weltanschauung war ein unermeßlicher Fortschritt über die Tendenzen und Stimmungen der Aufklärung hinaus gegeben. Er ist auch dem positiven Verständnis des Evangeliums zu gute gekommen.

An diesem Punkt liegt eine gewisse Wahlverwandtschaft Herders zu Goethe vor. Nicht im einzelnen, sondern im ganzen lag die Kraft der Anregungen Herders. Vom Standort der reinen Wissenschaft her betrachtet, haftet seinen Arbeiten viel Dilettantisches an. Aber er hatte auch die Liebe und Begeisterung des Dilettanten. So fand er Shakespeare, so entdeckte er den wundersamen Reiz der „Stimmen der Völker“ und die grandiose Kraft im „Geist der hebräischen Poesie“, so kannte er das geschichtliche und individuelle Verständnis der Offenbarungslitteratur an und lehrte „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte“ aus der Geschichte entnehmen und nicht in sie hineintragen.

Den Klassikern traten die Romantiker an die Seite. Das Klassische ist das Gesunde, das Romantische das Kranke, sagt Goethe einmal. „Auf ihrem höchsten Gipfel ist die Poesie ganz äußerlich, je mehr sie sich in das Innere zurückzieht, ist sie auf dem Wege zu sinken.“ Es war ein Gegensatz der Weltanschauung, nicht nur eine ästhetische Differenz. Die Stimmung Rousseaus wirkte in diesen Kreisen mächtig nach, wunderbar verschlungen mit Impulsen, die man aus Goethe empfangen hatte.

In Goethes Poesie und in dem Idealismus der Fichteschen

Philosophie erklärte F. Schlegel die Mittelpunkte deutscher Bildung zu finden. Aber er ergänzte dieses Urteil, indem er als die beherrschenden Tendenzen des 18. Jahrhunderts nicht nur Wilhelm Meister und Fichtes Wissenschaftslehre, sondern auch die französische Revolution bezeichnete. Man wird dadurch auf die Quellen zurückgewiesen.

Von der Phantasie oder dem produktiven Gefühl, vom Subjektivsten im Menschen, nehmen die Romantiker ihren Ausgang. Die Phantasie produziert ihre Welt. Daher das Bizarre und Wilde, das Unnatürliche und Unwahrscheinliche in den romantischen Produktionen. Daher die Vorliebe für die „mondbeglänzte Zaubernacht", daher die Sehnsucht in die Ferne nach der „blauen Blume", daher das Fragmentarische in den Gedanken und Produktionen, daher aber auch die „Ironie", die die Freiheit der Phantasie den eigenen Gebilden gegenüber darin bewährt, daß sie sie zerstört und sich über sie lustig macht.

Aber auf derselben Wurzel erhebt sich auch die Vergötterung des „genialen Menschen" mit der krankhaften Selbstbeobachtung, der „schönen Selbstbespiegelung" und Selbstverhätschelung, das Cliquenwesen, die Lust an „Teufeleien" wider die „Platten" und „Gemeinen" und der wilde Hohn gegen die „Grammatik der Tugend" samt dem Lobe des „universellen Cynismus" und der Praxis des Frauentausches.

Und doch gab es Kraft und Leben in diesen Kreisen. Zu ihnen gehörte ein Mann mit der trotzigen Kraft und dem unüberbietbaren Menschheitsstolz wie Fichte. Mit ihnen lebte ein religiöser Genius wie Schleiermacher. Aus ihrem Denken und Sinnen ging hervor das Interesse an Deutschlands Geschichte. Ihre Phantasie spürte wieder den gewaltigen Zauber der mittelalterlichen Welt. Nicht nur wurde Konvertiten dadurch der Weg nach Rom geebnet und kraftlosen Schwärmern, wie Novalis, das Lob der „heiligen, wunderschönen Frau der Christenheit" auf die Lippen gelegt, sondern auch Forscher höchsten Ranges empfingen die Anregungen zu ihrer Arbeit an deutscher Sprache, deutscher Art und Geschichte.

So schmiedete man auch in diesen Kreisen, wo man es zunächst kaum erwarten sollte, unbewußt und bewußt mit an den

Waffen, deren die Zeit bedurfte zur Erfüllung ihrer Aufgabe. Sie dienten auch der Kirche.

5.

Im Jahre 1799 erschienen die „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern". Der Verfasser — Friedrich Dan. Ernst Schleiermacher — gehörte zu dem Kreise der Romantiker in Berlin. Die Reden erregten ungeheures Aufsehen und gingen alsbald als ein geistiges Ferment in das Empfinden der Nation über.

Die Religion sei entartet, daher sei sie bei den Besten zu Spott geworden. Wem können diese „zusammengenähten Bruchstücke von Metaphysik und Moral" imponieren? Nicht im Erkennen oder im Wollen wohnt die Religion. Sie ist ein Gefühl, eine „Erfahrung", „ein heiliger Instinkt", die „zarteste Blume der Phantasie". Erkenntnis und Wille werden durch das Einzelne angeregt und richten sich auf das Einzelne. Das Gefühl ergreift das Universum. Das Gefühl vom Universum, „Sinn und Geschmack für das Unendliche", das ist die Religion.

Dieses Erleben des Unendlichen, die Empfindung seiner Realität und Wirkung ist wohl zu unterscheiden von den Reflexionen, die man darüber anstellen kann, und von der Bestimmtheit des Handelns unter seinem Einfluß. Nur jene unmittelbare Erfahrung, jenes „subjektive Faktum" ist wirklich Religion. Die Vorstellungen, die man sich von den einzelnen Faktoren in ihr macht, werden, nach Maßgabe der Phantasie, immer von einander abweichen. Etwa ob Gott persönlich, ob die Unsterblichkeit individuell vorzustellen seien. „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Universum und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit in der Religion."

Die aber die selige Erfahrung gemacht, die werden durch den Trieb der Mitteilung zusammengeführt. Es entsteht ein Verein „der Höchsten und Gebildetsten", eine heilige Akademie, ein Bruderbund. Zu diesem Kreise stoßen andere, die nicht jene selige Erfahrung vom Universum gemacht. So entstand die äußere Kirche. Ihre Berechtigung besteht darin, daß doch ihre Führer zum höheren Grade gehören. Das war der pietistische Begriff von der Kirche

nicht ohne den Hierarchismus der Frömmigkeit der geistlichen Virtuosen.

Es war doch etwas Neues. Die Religion besteht nicht in der Anerkennung bestimmter Lehren oder in der Befolgung der Gebote. Sie ist Leben, Erfahren, Fühlen, das Erlebnis von dem Universum oder Gott.

Im Jahr 1800 brachte Schleiermacher dem neuen Jahrhundert seine „Neujahrsgabe" dar, es waren die „Monologen". Die Frage ist, wie der Mensch durch das Nebelmeer der Zeit seinen festen sicheren Weg finde. Nicht auf den Erfolg, das äußere Gelingen oder Mißlingen kommt es an, sondern auf „das innerste Handeln" oder den Willen. Hier herrscht Freiheit und Ewigkeit, ungebrochen und ungehemmt durch die Außenwelt. Hier findet der Mensch sich selbst. Alle Beziehungen zur Außenwelt dienen nur zur Ausprägung der Eigenart. Nicht die Dinge um uns, nicht die Schranken des individuellen Daseins, nicht Alter und Tod vermögen den Willen zu brechen, die Freiheit zu knicken. „Nicht was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen: frisch bleibt der Puls des inneren Lebens bis an den Tod." Das war das Lebensideal.

Kant und Fichte wirken hier nach. Man vergleiche die Stimmung in Schillers Neujahrslied, aus dem wir eine Stelle herausgehoben haben. Die beiden Schriften, die geflissentlich von allem spezifisch Christlichen absehen, stellen ein Programm dar, das weiter reichte als Schleiermachers eigene Arbeit. An der Schwelle des Jahrhunderts hat ein Prophet verkündigt, daß Religion ewiges seliges Leben ist und daß nicht der Erfolg, sondern der Wille über den Wert des Menschen entscheidet, daß im inwendigen Leben der Mensch Freiheit und Glück finde.

Einige Jahre waren in das Land gegangen, da trat der Prophet als Reformator der Theologie auf. Er schrieb die „Kurze Darstellung des theologischen Studiums" 1810. Die Theologie ist eine positive Wissenschaft. Die Summe der Kenntnisse, die sie enthält, empfängt ihre Einheit durch die Beziehung auf den Dienst der Kirche.

6.

Und jetzt wandelte sich das Antlitz der Zeit. Man hatte viel vom „Schicksal“ geträumt. Das Schicksal erschien in furchtbarer Realität. Die „fleißige Abiturientenzeit“ des deutschen Volkes war zu Ende. Das Leben pochte gewaltig an die Thore: Napoleon, der Zerfall des alten Reiches, das Aufflammen des nationalen Empfindens, der Untergang der großen Armee, die Befreiungskämpfe.

Der übliche Schematismus im Verständnis von Leben und Geschichte zerfällt. Man merkt die Fußstapfen des lebendigen Gottes in den Geschicken der Menschenkinder. „Leier und Schwert“ waren zusammengebunden durch das Band des Gebetes. Man sang es nicht nur, sondern man fühlte und erlebte es: „Ein feste Burg ist unser Gott“. „Wer ist ein Mann“? fragt E. M. Arndt, und die Antwort heißt: „Wer beten kann und Gott dem Herrn vertraut“. „Es war,“ sagt H. Leo, „ein Geisterkampf dieser Krieg, ein Kampf der Scharen des lebendigen Gottes wider den Erdgeist. In dieser Zeit ist es, daß die abgetragenen Kleider des schalen Rationalismus in Deutschland zuerst in Lumpen zerrissen worden sind, daß Gottes lebendiger Hauch die Menschen wieder allgemeiner, mächtiger berührt hat.“

Das war es. Daß Gott der lebendige Gott ist, der Herr der Geschichte, der hebt und senkt nach seinem Willen, — das hat ganz Deutschland in diesen Tagen empfunden. Nicht ein Begriff, ein bloßes „Postulat“ der praktischen Vernunft ist Gott, sondern der lebendige Herr. Man hatte etwas erlebt wie einst das Volk Israel an jenem großen Ereignis, das immer wieder nachzittert in der Gottesempfindung: es ist der Gott, „der dich aus Ägypten, aus dem Diensthaus, geführt hat“.

7.

Aber nie wurde die Menschheit fromm nur aus Patriotismus. Man hat das bisweilen für den Anfang unseres Jahrhunderts — mit unter dem Einfluß der bekannten Biographie des Buchhändlers Perthes — so angesehen. Aber die Rede vom „deutschen Gott“ und die Gelöbnisse zu den „deutschen Tugenden“ haben es nicht gethan. Die Begeisterung wäre vorübergerauscht

wie so manche Hoffnung jener Tage, wenn sie nicht Nahrung und Halt gefunden hätte. Der Sturmwind war da, man sang „Willkommen Sturm des Herrn". Und er fuhr hin über die glimmenden Kohlen im weiten Lande und es loderte und prasselte allenthalben empor zu mächtiger, heißer Glut. Es gab Stimmen, die es verstanden die Thaten des „unbekannten Gottes", die man erlebt, zu deuten.

Das Zeitalter der „Erweckung" ging an. Wir denken mit Recht bei dem Wort zuerst an das Wiederaufleben des alten Glaubens und an die Regungen des Pietismus. Aber auch Goethe und mit ihm Tausende erlebten „Epimenides' Erwachen". Eine Erweckung ging durch alle Kreise. Der Patriotismus und die religiöse Sehnsucht, der geschichtliche Sinn und die Liebe zum Wirklichen, die Restauration — sie wurde nur zu bald zur Reaktion — und die Kirchlichkeit, alles wacht auf und erhebt sich, zu That und Leben bereit und stark.

Der Terrorismus der Aufklärung ist gebrochen, ihr Schicksal besiegelt. Neue Pfade geht die Philosophie unter Hegel, neue Wege baut die historische Wissenschaft (Savigny, Brüder Grimm, Bopp, Böckh, Niebuhr, Gottfr. Hermann, Lobeck, Creuzer, Ritter, Ranke), neue Ideale weist die Kunst (Thorwaldsen, Rauch, Schinkel, Cornelius).

Und es regt sich auch in der Kirche. Die früher Geduldeten werden aggressiv. Der alte Glaube pocht auf sein geschichtliches Recht, die „Stillen im Lande" erheben laut ihre Stimme, und größer und größer wird die Schar derer, die auf sie hören.

Überall dieselbe Bewegung: in Bayern und Württemberg, in Berlin, Pommern und Schlesien, im Wupperthal 2c. Freilich, wie immer in den Zeiten eines religiösen Umschwunges, fehlte es auch jetzt nicht an wunderlichen Heiligen und fragwürdigen Propheten. Methodistische und separatistische Gelüste, abenteuerliche Spekulationen (man denke an die Königsberger Wirren, Schönherr war ein Gnostiker wie Valentin und Basilides), ein rabiater Biblizismus, apokalyptische Schwärmereien, Heiligkeitsträume schwirrten durch die Luft. Und diese Geister ließen sich nicht mehr wie einst einschüchtern durch die Dekrete der vernünftigen Theologie.

In jeder Erweckungszeit klammert sich das Fleisch an den Geist und lauert das Schlimmste neben dem Besten. Dann haben

Kirche und Theologie die Aufgabe, aus ihrem Amt Verstand zu gewinnen und Takt und Kraft miteinander zu verbinden. Es war ein Segen für die Kirche, daß die Theologie der Aufklärer zurückgedrängt wurde und theologische Richtungen aufkamen, die der neuen Situation gewachsen waren, auch solche, die das Vertrauen der „Erweckten" besaßen. Das muß auch der zugestehen, der die Wege dieser neuen Theologie nicht billigt, denn die Geschichte mißt mit relativen Maßstäben, und wo sie den absoluten Maßstab braucht, da soll sie ihn von dem Parteimaßstab zu unterscheiden wissen.

8.

Schneller als der Protestantismus wußte die katholische Kirche aus der Restauration ihre Früchte zu gewinnen und in Sicherheit zu bringen. Alle Faktoren, die sich irgend in der Zeit darboten, sind von geschickten Händen ergriffen und ineinander geschlungen worden, um sie dem Thron des Petrus dienstbar zu machen. Es war ein Geschick vorhanden, das Leiden wie das Handeln, die Gedanken wie die Stimmungen für seine Zwecke auszunützen, wie selbst Rom es selten entfaltet hat.

In Frankreich hatte wirklich das Christentum für fast ein Dezennium offiziell der Aufklärung Voltaires und später Rousseaus weichen müssen. Napoleon hat es wieder hergestellt. Er selbst bekannte die Naturreligion Rousseaus: Mes nerfs sont en sympathie avec le sentiment de l'existence de dieu. Auch im Mohammedanismus fand er diesen Gott. Aber das Bedürfnis des Volkes nach einer positiven Religion erkannte er an. Man meinte in den offiziellen Kreisen, die Religion müsse alt sein und positive Formen haben. Die Dogmen füllen den leeren Raum, den die Vernunft läßt, würdiger aus als die Gebilde der Phantasie. Dem Gewaltherrn erschien es bequemer mit e i n e m Gebieter der Kirche zu verhandeln als mit vielen. Das Konkordat lieferte die französische Kirche gebunden dem Papst aus. Die alten gallikanischen Freiheiten waren im Prinzip aufgehoben.

Es ist bekannt, wie seit dem Wiener Kongreß die Kurie die Konkordatsverhandlungen mit fast allen Staaten aufnahm und mit gutem Erfolge durchführte. Aber sie mochten w i e immer gelingen,

schon daß sie stattfanden, war ein Triumph. Der Ultramontanismus siegt über den Episkopalismus, wie er auch in Deutschland im Bunde mit der Aufklärung wieder mächtig geworden war. Im übrigen war die Politik noch zu aufgeklärt, um Rom und seine Mittel zu begreifen und zu fürchten.

Wunderbarer als die politischen Erfolge war die innere geistige Restauration. Die äußere Macht schien zertrümmert zu sein, im Inneren hatte die Aufklärung Eingang gefunden. Und dennoch ist es gelungen, ein Stück Mittelalter massiv und kräftig wieder aufzubauen. Wie war das möglich?

Man hatte die Tradition. Sie wies zurück in die Vergangenheit. Aber man schaute nie zurück ohne vorwärtszublicken. Nichts war teuer, als was nützte. Und man verstand beides, das Lernen wie das Vergessen. Man wußte, daß neue Zeiten neue Mittel brauchten. Darum fehlte es nicht an Arbeitern, als die Ernte groß wurde.

Einst bauten Priester und Leviten die Kirche. Die Zeit verlangte nach Laien. Man überließ ihnen das große Wort, auch wenn es wunderliche Samariter waren. Sie fochten die litterarischen Kämpfe der Kirche aus, sie wurden die „Führer" in der Kirchenpolitik. Und man läßt sie ruhig gewähren, denn sie mögen noch so fremde Wege gehen, ihre Kraft und ihr Ziel bleibt Rom. Rom aufgeben hieße für sie sich selbst aufgeben. Man ist, trotz allem, ihrer sicher.

Die Bedürfnisse der Zeit deutete man sich. Man kam ihnen entgegen und förderte die eigene Sache. Die Wogen der Reaktion gehen hoch, der Ruf nach Autorität wird laut. Rom ist die Autorität, die einzig sichere, unfehlbare. Fest stehen die Throne, wenn die Altäre sie stützen. — Die sozialen Fragen fluten einher, alsbald steht Rom auf dem Plan, es kennt die Mittel sie zu lösen, es legt mit Geschick Hand an.

Der kleine Klerus seufzt unter dem Drucke des Episkopates. Rom ist der Hort der Kleinen und Gedrückten. Wie oft seit den Tagen Leos I. hat es diese Rolle gespielt. So wird der niedere Klerus gewonnen, ein treues Heer, bereit jeder Parole zu folgen. Und man versteht das. Wer war denn allein fest geblieben in den Tagen des Niederganges, wer hatte das Schifflein der Kirche

durch die hohe See hindurch in den Hafen geführt? Der Papst, nicht die Bischöfe.

Die Ideen der Romantik beherrschen die Gemüter, die alten Ideale der Mystik leben auf, man verlangt nach einem einfachen praktischen Christentum für das Gemüt, nach einer Lösung in den Wirren der Zeit. Warum sollte die Kirche nicht von Rousseau dem Todfeinde lernen? Warum sollte es nicht Männer geben, die ihre Stimme verstellen und reden wie Romantiker? Warum soll man nicht einmal hineingreifen in den Schatz der Kirche und jene alten Formeln entfesseln, die so wunderbar schnell das komplizierte Gefüge von Begriffen und Formen auf einfache Ideen reduzieren, die die Gewalt haben, das Rasseln und Stöhnen der Kirchenmaschine für einen Moment zu wandeln in die Töne des Sanges der Seele, die froh wurde im Schauen ihres Gottes?

Auch diese Mittel sind angewandt worden. Die Männer, die sich auf sie verstanden, fand man und ließ sie gewähren, so lange man sie brauchte. Dann that man sie ab, aber man behielt ihre Gedanken. Und sie wußten dieselben auszudrücken. Sie waren Meister in jenem eigentümlichen Stil der römischen Publizistik, in der sich der stolze Ton geistiger und geistlicher Überlegenheit so wunderbar mit der Stimme der Devotion und der Entsagung verbindet, in der scharfe Dialektik mit stürmischer Begeisterung, schneidender Hohn mit den Lockrufen der Liebe abwechselt, in der die Schauer der Buße so einzigartig mit den Reizen der Sinnlichkeit, der Himmel mit der Welt, die Selbstquälerei mit der Selbstgerechtigkeit sich verknüpfen. So schrieben diese Männer, die in ihrer Redeweise wie auch in dem soeben erwähnten Geschick ihrer Person wie ihrer Gedanken so merkwürdig an den ersten und genialsten Publizisten, den der abendländische Katholizismus hervorgebracht, — an Tertullian erinnern.

Eine Charakteristik dieser Männer würde hier zu weit führen. Die Namen müssen genügen. Man denke an Chateaubriand, an Bonald, Veuillot, Lamennais, Lacordaire, de Maistre und an Görres.

Es war ein geistreiches und elegantes, ein Salon- und politisches Christentum, das man vertrat. Aber die Kirche bedurfte sein. Es gewann die Gebildeten und die Verweltlichten und es

diente mit zur Rehabilitierung des Aberglaubens und der Devotion des Mittelalters. Es diente schließlich der Hierarchie — „je placerais la hiérarchie avant le dogme“ sagt de Maistre — und dem Jesuitismus: la compagnie du diable ne peut reculer que devant la compagnie de Jésus (Bonald). Hierarchie und Jesuitismus haben schließlich gesiegt über alles, auch über die Romantiker in der Kirche.

Das war das Resultat der Restauration der römischen Kirche. Mit allen Mächten der Zeit hat Rom paktiert. Nur eine blieb ihm fremd — das Evangelium. Wie viele Äußerungen könnte man — bis auf die jüngste Vergangenheit — dafür anführen! Rom war Rom geblieben.

9.

Bald stand auch auf protestantischem Boden die Theologie auf dem Plan, um an der Arbeit der Restauration sich zu beteiligen. Der Zug der Zeit, der alte Glaube, der neubelebte Sinn für die Geschichte, die romantische Begeisterung für die Formen und Güter der Vergangenheit — das alles wirkte zusammen zum Kampf wider die Aufklärung, zur Restauration der alten Lehre.

Man feierte 1817 das Reformationsjubiläum. Claus Harms — durch Schleiermacher für die Religion, durch das Leben für das Luthertum gewonnen — erließ seine Thesen gegen Vernunft und Gewissen als den Papst seiner Zeit und gegen die Vernunftreligion, die von Vernunft wie Religion gleich entblößt sei. Am alten Luthertum gelte es festhalten, es ist die beste Konfession. Die Katholiken haben nur die Sakramente, die Reformierten nur das Wort, die Lutheraner beides. Und dann: der alte Glaube hat die Kanzeln gesetzt, daher dürfen wir auf ihnen keine Verkündigung dulden, die ihm widerspricht. — In kurzer Zeit erschienen etwa zweihundert Gegenschriften. Man hatte den Hieb gespürt und er that sehr weh.

In Bayern kämpfte eine kleine aber energische Gruppe seit 1825 in dem „Homiletisch-liturgischen Korrespondenzblatt“. Sie war des Sieges gewiß; das war die Kraft der Sieger. „Sagt dir's nicht das ängstliche Winseln der Nachtgeister in allen öffentlichen Blättern, daß sie den Hahnenruf gehört haben und Morgenluft wittern!“

So empfand man, und 1832 hatte das Blatt seine Aufgabe erfüllt.

1827 verfocht Aug. Hahn zu Leipzig die These, daß die Rationalisten aus der Kirche zu entlassen seien, denn sie vertreten nicht die positive Religion der christlichen Kirche, sondern die allgemeine Vernunftreligion.

In demselben Jahr trat die Kirchenzeitung von E. W. Hengstenberg auf den Plan. Die Vertretung des alten Glaubens und der Kampf gegen die Aufklärung war von vornherein die Tendenz des Organs. Es war doch schon keine geringe Zahl bedeutenderer Namen, die ihre Kräfte dem Unternehmen zur Verfügung stellten, z. B.: Neander, D. Strauß, Theremin, Ludw. und O. v. Gerlach, Lisco, Olshausen, Scheibel, Tholuck, Heubner, Hahn, Lindner, Zahn, F. A. Krummacher, Sander, Krafft, Sack, Nitzsch, F. v. Meyer, K. v. Raumer, H. Ranke, Steudel, Goßner, Rudelbach.

Man versteht, daß die Gegner alle Hebel in Bewegung setzten, das Erscheinen des Blattes zu hintertreiben. Und es ist für den, der das Leben ein wenig kennt, auch nicht gerade wunderbar, daß die Parteisucht auch hier vor den Waffen der Lüge und Verleumdung nicht zurückschreckte. Von Niedertracht und Heuchelei, von Bosheit und Gemeinheit, von Muckerhaftigkeit und Dummheit sprach man stark und laut, denn man fürchtete sich sehr.

Der Mann, der an die Spitze des neuen Unternehmens trat, war noch nicht fünfundzwanzig Jahre alt. Hengstenberg war Privatdozent in Berlin. Man kann diesen Abkömmling eines alten Dortmunder Patriziergeschlechts vielleicht als eine westfälische Bauernnatur charakterisieren: fest, zäh und schlau. Er war kein Lügner und Heuchler, obwohl ihn der Haß seiner Gegner oft dazu hat stempeln wollen. Aber er besaß eine Jakobsader. Er hat mit Treue und Hingebung seiner Kirche gedient, so wie er es verstand. Das muß auch der zugestehen, dem die Mittel, die er anwandte, wenig sympathisch sind. Man hat darüber geklagt, durch ihn sei die theologische Polemik in unserem Jahrhundert vergiftet worden. Daran ist richtig, daß Hengstenberg leider denselben Ton wider die Rationalisten in Anwendung brachte, den diese gegen die Orthodoxen zu brauchen sich für befugt hielten. Persönliche Verdächtigungen, Denunziationen, Verdrehungen, Verdammungen kamen

leider auch hier alsbald in Brauch. Aber Hengstenbergs Schuld daran ist so groß nicht, gibt es doch Virtuosen in dieser Richtung, die von Hengstenberg nichts gelernt haben.

Die Kirchenzeitung war geschickt und kraftvoll redigiert. Mit nicht rastender Rührigkeit und erstaunlicher Findigkeit suchte man den Rationalismus in seinen Hochburgen wie in allen Schlupfwinkeln auf. Unnachsichtlich, in nichts zur Versöhnlichkeit oder zu halbem Frieden geneigt, schwang die Kirchenzeitung die Geißel. Vielleicht nie hat ein kirchliches Organ so stark die Geschichte der Kirche beeinflußt als diese Zeitung. Und zwar gilt das mehr noch von der ersten Zeit, da sie die Mächtigen der Erde wider sich hatte, als von der späteren Zeit, da die Gunst von hohen und höchsten Stellen ihr reichlich zu teil wurde.

Bekannt sind die Begebenheiten in Halle 1830. Die Kirchenzeitung denunzierte die Professoren Gesenius und Wegscheider. Ersterer hatte die alttestamentliche Exegese mit „Witzen“ gewürzt, letzterer gelehrt, Christus habe nicht auf dem Wasser, sondern am Wasser gewandelt, sei nicht gestorben, sondern scheintot gewesen.

Eine große Entrüstung entstand, sie reichte hinauf bis in das königliche Kabinett. Die Professoren erhielten eine Verwarnung. Schwerer wog, daß sie selbst erklären mußten, daß sie nur ein besonderes Verständnis der Offenbarung vertreten hätten. Der Rationalismus — das lag hierin — hatte aufgehört „die Wissenschaft“ zu sein.

Beurteilt wurde die ganze Affäre sehr verschieden. Gewiß war die Denunziation — Hefte und Berichte von Zuhörern der beiden Professoren lagen ihr zu Grunde — sittlich nicht zu rechtfertigen. Aber vieler Entrüstung war doch eitel Heuchelei. Als in Röhrs Predigerbibliothek und in der Darmstädter Kirchenzeitung Vorlesungen von Augusti und Krafft abgedruckt waren, erschien das Verfahren als passend. Noch 1843 dankt Paulus einem Studenten, der Schellings Vorlesungen für ihn nachschrieb. Was Hengstenberg that, war also nicht so unerhört, wie man es darzustellen für gut fand. — Andere freuten sich des Angriffes, denn der Rationalismus bedeute den Tod der Kirche. Freilich sah Perthes die Hengstenbergische Partei nur für das kleinere Übel an, denn sie würde das Christentum „verhölzern“. Ein Mann wie Stein

verlangte ein weit schärferes Vorgehen wider die beiden Hallenser, er tadelte den „schwachköpfigen" Altenstein (den Kultusminister) wegen seiner Schwäche. Schon früher hatte er gemeint, es könne nichts schaden, ein paar Dutzend Rationalisten extra statum nocendi zu setzen.

Seither wurde der Rationalismus an den Universitäten allmählich verdrängt. Die jüngeren Dozenten gehörten klarer oder weniger klar der positiven Richtung an (Hahn in Leipzig, Nitzsch in Bonn, Olshausen in Königsberg, Scheibel in Breslau, Twesten in Kiel, Tholuck in Halle). Als Tholuck 1826 nach Halle ging, rief ihm Hegel auf dem Abschiedsessen zu: bringen Sie dem Rationalismus vulgaris in Halle ein Pereat!

Wissenschaftlich verlor der Rationalismus jeden Rest von Kredit im Streit zwischen Röhr und Hase (1834—37). Hase faßt klar zusammen, warum die neuere Zeit vom Rationalismus nichts wissen wolle. Es ist „der strenge und liebevolle historische Sinn", sodann „das Erwachen der vorher niedergedrückten Innigkeit im Volksleben"; das Zeitalter hat „wieder den vollen Becher des Lebens an die Lippen gesetzt". Ferner klagt Hase über den Mangel an „wissenschaftlicher Kraft und Schärfe", über den Hierarchismus und Terrorismus der Aufklärung, über die altweibermäßige Weise trotz aller Gegengründe schließlich bei seiner Meinung zu verharren. Es war ein kritischer Forscher, der so urteilte. Hase führte zu Ende was Hengstenberg begonnen.

Es gab natürlich noch eine Weile über Rationalisten. Auch die Geschichte kennt einen Aussterbeetat: die Menschen leben, aber ihre Sache ist nicht mehr.

10.

Eng verknüpft mit dem Aufkommen des neuen Glaubenslebens ist die Union (1817). Die Sache lag Friedrich Wilhelm III. schon lange am Herzen. Man war nicht glücklich in der Wahl der Jahre zur Durchsetzung der Union. Die Reformationsjubiläen 1817 und 1830 sollten dazu dienen. Aber man fing in jener Zeit an wieder historisch zu empfinden.

Die Union sollte ursprünglich im Sinne ihres Urhebers die beiden protestantischen Konfessionen „zu einer evangelisch-christlichen" vereinigen, „in welcher die reformierte Kirche nicht zur lutherischen

und diese nicht zu jener übergeht, sondern beide eine neubelebte evangelisch-christliche Kirche im Geist ihres heiligen Stifters werden". Nur „äußere Unterschiede" seien noch vorhanden. Läßt man diese fallen, so wird „der kirchliche Sinn" und die „häusliche Frömmigkeit" gefördert werden, viele „Verbesserungen" in Schule und Kirche werden sich ergeben.

Andere Länder ahmten Preußens Vorgang nach.

Die Gemeinden sollten sich frei für die Union entscheiden. Aber man fürchtete freie Bethätigungen der Gemeinden. Wie sollte man sich ihrer Zustimmung vergewissern? Die neue Agende sollte zum Vehikel zur Einführung der Union werden. Das königliche „Wohlgefallen" wurde denen zugesichert, die sie annahmen. Rote Adlerorden halfen mit; non propter acta, sed propter agenda spottete Schleiermacher. Die neue Agende richtete ihre Spitze dabei deutlich gegen den Rationalismus.

Im Jahre 1830 sollte die Sache zu Ende gebracht werden. Da entstand die große Bewegung in Breslau. Scheibel stand an ihrer Spitze. Man wollte zunächst nichts anderes als den Bekenntnisstand aufrecht erhalten, unverworren mit der Union in Bekenntnis und Liturgie das Luthertum bewahren. Bald kam ein weiteres Moment hinzu, man verlangt eine besondere lutherische Kirche mit einer Presbyterialverfassung. Das war die Separation. Die Regierung beschied diese Anträge abschlägig, weil sie eine Verfassungsänderung involvierten. Die Agende müsse angenommen werden wegen des ius liturgicum des Landesherrn, die Stellung zur Union soll jedem freigestellt bleiben. Agende und Union hätten eigentlich nichts mit einander zu schaffen; eine unierte Kirche gebe es, genau genommen, nicht. Der Beitritt zur Union bedeutet nicht die Aufgabe der bisherigen Bekenntnisse, sondern nur den „Geist der Mäßigung und Milde, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Konfession nicht mehr als den Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen". Die sog. Lutheraner aber seien als „gefährliche Sektierer" zu bestrafen (1834).

Die ursprüngliche Situation war hiermit verschoben. Eine unierte Kirche gibt es nicht, Lutheraner und Reformierte sollen als Konfessionen fortbestehen, äußerlich vereinigt durch die Agende und

das gemeinsame Kirchenregiment. Aber die Lutheraner in Schlesien haben Unrecht. Ihre Sache wird auf den Boden der Verfassung gerückt. Hier lag in der That ihre Schwäche.

Jetzt soll die Agende mit Gewalt eingeführt werden. Suspensionen, Gefängnisstrafen und Dragonnaden sollen den Widerstand unterdrücken. Es gelang nicht, den Widerstand zu brechen. Der König sagte: „Ist sehr unangenehm, daß das gute Werk der Eintracht Zwietracht herbeigeführt hat. Habe es aber gut gemeint. Die meisten in anderen Provinzen sehen dies auch ein; fatal!“

1835 konstituieren sich die Breslauer als eigene Kirche. Friedrich Wilhelm IV. wandte ihnen seine Gunst zu. Im Jahre 1845 wird die lutherische Freikirche konzessioniert. Sie hat ihr Luthertum tapfer behauptet, aber sie hat in der Separation den höchsten Preis dafür zahlen müssen, der einer geschichtlichen Größe auferlegt werden kann. Es hat leider an den schlimmen Folgen, welche die Isolierung — direkt oder indirekt — mit sich bringt, nicht gefehlt.

Die Union selbst ist allmählich in neue Bahnen gerückt worden. Aus der absorptiven Union ist die konföderative Union geworden. Damit war prinzipiell für die Konfession und die Konfessionellen und die genuine Entwickelung der Eigenart beider Konfessionen der Boden gewonnen.

Aber die segensreichen Folgen, die geweissagt worden waren, ließen doch auf sich warten. Statt der Eintracht ist der konfessionelle Hader gekommen, und auf lange hinaus wurden die preußischen Lutheraner von den übrigen lutherischen Landeskirchen isoliert oder doch nicht „für voll angesehen“. Ihre Gaben ließ man sich vielleicht gefallen, aber für ihr Luthertum hatte man nur ein Achselzucken, wenn nicht Schlimmeres. — Aber dem gegenüber kann nicht geleugnet werden, daß im Osten der preußischen Monarchie das Luthertum die geistige Führung behalten und den kirchlichen und sittlichen Typus bestimmt hat. Es ist nicht zu sagen, welcher geistigen Güter und Kräfte das preußische Luthertum ermangelte, die man in den nicht unierten lutherischen Kirchen fände. Dieser Thatsache entspricht die andere, daß die Spannung zwischen der preußischen und den anderen deutschen Landeskirchen im Lauf der Dezennien immer mehr geschwunden ist gegenüber dem Bewußtsein der gemeinsamen geistlichen Gaben und Aufgaben. Es wäre dieselbe Situation

ja wohl ohne die Union vielleicht schneller und sicherer erreicht worden. Man mag daher über ihre Einführung klagen, — wohl auch der akademischen Frage, ob dieselbe zu Recht oder Unrecht geschehen, nachdenken: das alles ändert an dem historischen Faktum, daß die größte und in Deutschland maßgebende Landeskirche die Union hat, nichts. Mit dieser Thatsache wird die Kirche aber zu rechnen haben und nicht mit allerhand Erwägungen, daß es auch anders hätte sein können! Wer das Leben der Kirche begreift, der rechnet mit den Gaben und Kräften, die Gott ihr schenkt und erhält, und nicht mit abstrakten Prinzipien und Möglichkeiten.

11.

In den Zeitraum, in dem wir uns bisher bewegt haben, fällt eine Anzahl hervorragender Erscheinungen, die ebensowohl den Gegensatz zur Aufklärung herstellen, als sie die Anfänge einer neuen geistigen Entwicklung repräsentieren, die erst im weiteren Verlauf des Jahrhunderts zur vollen Entfaltung gelangte.

Es ist vor allem Schleiermachers „Glaubenslehre" (1821, 22) zu nennen. Es gibt Bücher, die das Programm für die geistige Arbeit von Generationen enthalten. So schufen in der alten Kirche Origenes, Augustin und Johannes v. Damaskus ihre dogmatischen Werke, so im Mittelalter der Lombarde, Thomas v. Aquino und Duns Scotus, so zu Beginn der reformatorischen Zeit Melanchthon (1521) die Loci. Es waren gerade dreihundert Jahre vergangen seit dem ersten Versuch einer evangelischen Dogmatik, als das vollkommenste und großartigste dogmatische Werk, das die evangelische Kirche bisher hervorgebracht hat, erschien.

Man kann sagen, daß die gesamte dogmatische Arbeit der Kirche im 19. Jahrhundert ihre Ziele und Bahnen durch dieses Werk Schleiermachers erhalten hat. Worin besteht die epochemachende Bedeutung des Buches? Es ist zunächst die einzigartige wissenschaftliche Kraft, die fast jeder Abschnitt verrät. Das gilt nicht bloß von der formalen Virtuosität des großen Systematikers, dem es zuerst gegeben war, die Loci zu überwinden durch ein System von imposanter Geschlossenheit. In noch höherem Grade wird diese Kraft darin offenbar, daß Schleiermacher zuerst

den Traditionalismus des altorthodoxen Entwurfs zerbricht. Man hatte eine Summe von Vernunftwahrheiten, die man der griechischen Philosophie resp. der Scholastik entlehnte, und man hatte die kirchlichen Dogmen, die man kurzer Hand den Wahrheiten der Offenbarung oder der Schrift gleichsetzte. Und nun verschmolz man beide Elemente mit einander, indem man die Vernunft nach der Schrift korrigierte. Das war die Orthodoxie. Oder aber: man korrigierte die Schrift nach der Vernunft. Das war die Aufklärung. Oder endlich: man verzichtete auf die Vernunft und popularisierte das Dogma nach der Schrift. Das was die Dogmatik des Pietismus.

Im Wechsel der Erscheinungen war der Ansatz der dritten Ausgabe der Loci Melanchthons allein beharrlich geblieben. Man kann in gewissem Sinne sagen, daß Schleiermacher zur Idee der ersten Bearbeitung der Loci Melanchthons zurückbiegt. An der Hand des Römerbriefes wollte Melanchthon den Inhalt des religiösen Lebens des Christen aufzeigen. Von dem persönlichen Erleben des frommen Christen ausgehend, will Schleiermacher ableiten, was ist, wenn dies fromme Selbstbewußtsein ist. Aus den wirklichen Mächten des religiösen Lebens der christlichen Gemeinde ist zu entnehmen, was die Religion und welches ihr Inhalt ist. Nicht Lehrsätze und Spekulationen werden so gefunden, sondern eine reale Größe, die Religion, wie sie der Christ durch Christus den Erlöser im Reich Gottes erlebt.

Ist das Absehen hierauf gerichtet, so versteht sich auch die vielbestrittene Annahme Schleiermachers, daß die Dogmatik eine geschichtliche Aufgabe zu lösen habe. Sie soll das wirkliche religiöse Leben der Gemeinde, wie es jetzt gerade ist, schildern. Aber eben hiermit ist sie auf die Verwertung der Bekenntnisse und heiligen Schriften, die das gegenwärtige Leben der Gemeinde leiten, gewiesen. Anderseits aber soll diese selbe Aufgabe als wissenschaftliche d. h. unter Anwendung der wissenschaftlichen Methoden und Formen, die in dem Zeitalter herrschen, verstanden und gelöst werden. Damit ist die Aufgabe der Dogmatik in vorbildlicher Weise erkannt. Es ist eine religiöse Aufgabe, sofern die Religion ihr Gegenstand; es ist eine kirchliche Aufgabe, sofern sie dem Leben einer besonderen Kirche gilt; es ist eine wissenschaftliche Aufgabe.

Der ungeheure Fortschritt, der in diesen Gedanken liegt, wird auch dem einleuchten, der im einzelnen Einwendungen macht — z. B. die Autorität der Offenbarung schärfer betont zu sehen wünschte. Aber auch für diesen Gedanken bietet Schleiermachers Entwurf Raum, man überlege nur, was er über die historische Art der Dogmatik sagt. Das Große ist vor allem die klare Einsicht, daß das Leben, das von Christo dem Erlöser ausgeht und teleologisch auf das Reich Gottes bezogen ist, Gegenstand der Dogmatik ist, nichts mehr und nichts weniger.

Die Frömmigkeit ist Gefühl oder unmittelbares Selbstbewußtsein und zwar das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Während wir zu allem einzelnen, das an uns herankommt, durch unser Denken und Wollen nie nur das Verhältnis der Abhängigkeit einnehmen, indem dies immer mit Freiheitsempfindungen wechselt, fühlt doch jeder Mensch sich in seinem tiefsten Innern schlechthin abhängig. Die Ursache dieses Abhängigkeitsgefühls kann nun nichts Einzelnes sein, es ist die Kausalität überhaupt oder Gott. Dieselbe wird uns aber offenbar in der absoluten Festigkeit des Naturzusammenhanges. Der Christ erfährt diese Kausalität hier als ungehemmte oder als die Allmacht und Ewigkeit Gottes, zugleich aber als lebendige und geistige (Allwissenheit).

Aber dieses Gottesbewußtsein wird in seiner Kräftigkeit und Stetigkeit aufgehalten und gebrochen durch das sinnliche Bewußtsein. Die Triebe und die Gewöhnung des Fleisches haften am Einzelnen oder der Welt. Dadurch wird aber unser Sinn und Gefühl auf das Einzelne und die Lust an ihm gerichtet, und die Empfindung von Gott verdrängt. Das ist die Sünde. Indem aber die göttliche Kausalität fortwirkt, bezeugt sie sich als Heiligkeit im Gewissen des Sünders und wird ihm als Gerechtigkeit in den Kollisionen mit der Welt offenbar, die er als Übel empfindet.

Dem Gesamtleben der Sünde tritt das Gesamtleben der Gnade entgegen. Jenes bedingte die Unseligkeit des Menschen, dieses macht ihn selig. Die Kräftigkeit und Seligkeit des Gottesbewußtseins, welche die Christenheit erlebt, ist aber, wo immer sie besteht, gewirkt von Christus dem Erlöser. So ist Christi Werk geradezu Vollendung der Schöpfung. Jenes Verhältnis geistiger Abhängigkeit, das an sich sein sollte, war überall in der Welt gehemmt durch

die sinnlichen Triebe, erst Christus hat dasselbe realisiert und durchgesetzt. Und zwar so, daß in seinem Leben die göttliche Kausalität in absoluter Weise, durchaus ungehemmt, wirksam war, so daß also jeder Moment des konkreten und sinnlichen Selbstbewußtseins zugleich ein Akt des höheren Selbstbewußtseins der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott war. Nun ist dies Verhältnis in Christo aber in einzigartiger urbildlicher Weise vorhanden, indem alle, die es wieder erleben, es nur durch ihn und nie in der Vollendung wie er erleben. Die Kausalität Gottes wird unser nicht anders Herr als durch die geschichtlichen Einwirkungen der Person Christi. Daher ist ein „eigentliches Sein Gottes in ihm" anzunehmen. Dies Sein Gottes ist die innerste Grundkraft im Leben Christi, die menschliche Natur ist das Organ zur Darstellung dieser Grundkraft.

Christus erlöst uns. Indem die christliche Frömmigkeit teleologischen und ethischen Charakter trägt, kann sie nur in menschlichen Thaten realisiert werden. Indem sie aber auch schlechthin Wirkung Christi ist, ist sie als That Christi zu bezeichnen. Sie ist „die zur eigenen That gewordene That des Erlösers". Von Christo geht ein neues geschichtliches Gesamtleben aus. Es ist ein mystisches Verhältnis, das ihn den anderen Adam mit dem aus ihm hervorwachsenden Geschlecht verbindet, etwa dem vergleichbar, wie die Idee des einen die anderen durchdringt und ein neues Sein in ihnen erweckt. Diese Aufnahme in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi ist die Erlösung. Indem aber mit ihr Christus auch in die Seligkeit seines Bewußtseines aufnimmt, ist von Versöhnung zu reden. Durch die gehorsame Erfüllung des Willens Gottes und durch die Behauptung der Seligkeit den schwersten Übeln gegenüber hat Christus sein Werk ausgeführt oder das neue Gesamtleben erzeugt, in dem Seligkeit herrscht. Nicht von „stellvertretender Genugthuung" ist zu reden, aber Christus ist „unser genugthuender Stellvertreter".

Dies neue Leben verwirklicht sich in der einzelnen Seele folgendermaßen. Durch die Gemeinschaft mit Christo werden wir eine neue Person. Das ist die Wiedergeburt. Sie faßt in sich die Bekehrung, nämlich die Reue als die Unlust bei dem Festhalten unseres alten Wesens, die sich aber erst auf Grund der Anschauung der Vollkommenheit Christi ergeben kann; ferner den Glauben als

das „Aufnehmenwollen der Impulse Christi". Zur Wiedergeburt gehört zweitens die Rechtfertigung. Sie stellt als ruhendes Bewußtsein das dar, was Reue und Glauben als Willensregungen ausdrücken. Oder die Reue kommt zur Ruhe in dem Bewußtsein der Sündenvergebung, der Glaube in dem Gefühl des Kindschaftsverhältnisses zu Gott. Dieses wie jene setzt voraus den Anfang des neuen Lebens im Menschen. Das ist der erste Gedankenkreis oder die Wiedergeburt: die Lebensgemeinschaft mit Christus erzeugt ein neues Leben und Streben in uns und damit auch das Bewußtsein von Sünde und Welt innerlich frei geworden zu sein.

Das Leben der Wiedergeburt wird festgehalten und entfaltet in der Heiligung als dem fortgesetzten Kampf gegen die Sünde samt dem Streben, sich dem Vorbild Christi anzunähern. Christus wirkt in uns gute Werke. Sie liegen in der Sphäre unseres wirklichen Lebens d. h. in unserem Beruf.

In der Kirche vereinigen sich die an Christus Gläubigen. Der Heilige Geist leitet sie. Nicht ein „höheres Einzelwesen" ist er, sondern der von Christo ausgehende Gemeingeist, „eine wirksame geistige Kraft", „die Lebenseinheit der christlichen Gemeinschaft als einer moralischen Person". Es gibt feste Formen, durch die der Geist sein Wirken ausübt oder Christi Werk fortsetzt: die Schrift — sie ist Kanon wegen der Ursprünglichkeit ihrer Gedanken, die sich aus der geschichtlichen Nähe zu Christo ergab —, die Wortverkündigung, die Taufe, das Abendmahl, das Schlüsselamt (die gesetzgebende und verwaltende Thätigkeit der Kirche als treuer Ausdruck des Gemeingeistes), das Gebet in Christi Namen.

Dies die unwandelbaren Elemente im Sein der Kirche. Aber im Zusammensein mit der Welt wird sie wandelbar. Die Wirkungen des Geistes in ihrer Gesamtheit konstituieren die unsichtbare Kirche; sofern sie aber stets mit Weltwirkungen sich kreuzen, entsteht die sichtbare — geteilte und dem Irrtum unterworfene — Kirche. — Dann wird von der Vollendung der Kirche geredet.

In Christo und in dem von ihm gesetzten Gesamtleben erfahren wir die göttliche Kausalität als Liebe — Gottes Natur will sich mit unserer Natur vereinigen — und als Weisheit — alles ist zur Verbreitung der Erlösung geordnet. Die Trinität wird ganz am Ende besprochen. Das Wesentliche bestehe darin, daß in Christo

und dem heiligen Gemeingeist wirklich eine Vereinigung Gottes und des Menschen stattfindet. Die kirchlichen Vorstellungen sind unhaltbar; sie sind auch nicht spezifisch evangelischen Ursprungs. Eine „Umbildung" der Lehre ist angedeutet. Aber der Prediger an der Dreifaltigkeitskirche hat doch keine Theorie von der Trinität gefunden.

Diese Übersicht war nötig, um den unmittelbaren Eindruck von der einzigartigen Genialität Schleiermachers hervorzurufen. Er gehörte zu den ganz Großen, die Gedanken finden, die so beherrschend und umfassend sind, daß jede Richtung in ihnen Anregungen findet und daß jedem Zeitalter das Eindringen in sie neue Früchte bringt. Er wurde kein Schulhaupt, denn er war mehr, der Reformator der Theologie unseres Jahrhunderts.

12.

Kants Wirkungen dauerten fort, man kann sie auch in Schleiermacherschen Gedanken wahrnehmen. Aber Kant wurde überflügelt von dem Hegelschen System. Hegel war ein Mann von napoleonischem Geiste. Die Formel des geistigen Weltreiches zu ersinnen, war sein Anliegen. Und es schien wirklich einen Augenblick, als sei das größte Wunder gelungen, die Zauberformel gefunden, die alle Thüren öffnet und alle Rätsel löst.

Hegel verlegte die ganze Selbstgewißheit, die Kant und Fichte dem Willen verliehen hatten, wieder zurück in den Intellekt: das Denken ist dem Sein gleich und alles Wirkliche ist vernünftig. Und er fand im Wirklichen das große Weltgesetz, nach dem alles Sein ein Werden ist, alles Wirkliche nur eine vorübergehende Entwickelungsstufe des Seins. So geht die Einheit des Seins immer wieder aus in den Wechsel des Werdens, aber in den tausendfachen Schwingungen der werdenden Welt wiederholen sich immer bestimmte logische Formen. In der Anleitung, die Geschichte zu verstehen, besteht zuhöchst die historische Bedeutung Hegels. Er hat uns den Gedanken der Entwickelung geschenkt.

Man begreift den Fortschritt, wenn man damit die Geschichtsbetrachtung der Aufklärung vergleicht.

Es gab im Staat nicht wenige, die meinten, es sei jetzt das

Bestehende für immer begründet. Auch die Theologen hörten es gern, daß sie in der Form der Vorstellung dasselbe hätten, was die strengste Spekulation als Begriff ergreife. Man freute sich der Begründung des Rechtes des Wirklichen.

Aber das Wirkliche ist nur ein Werden. Nur zu bald machte man diese Wahrnehmung. Das Werden ließ neue Geister erstehen. Still sollte die Vergangenheit stehen, gebannt durch die Kritik; das Werden gehört der Gegenwart, der Fortschritt der Zukunft. Sie wollten Wirkliches und waren wirklich. Das Hegelsche System verlor seine politischen und kirchlichen Gönner. Der höchst gespannte Idealismus schlug um in eine nüchternere und resignierte Stimmung. Wieder tauchten Kants Ideen auf. Kant und Hegel stehen in schärfstem Gegensatz zu einander, aber sie sind die Lehrmeister des philosophischen Strebens in dem Jahrhundert gewesen.

Die Stimmung wechselt mit dem Streben. Das Streben war bei einigen, die Stimmung ergriff viele. Für Kant heißt es mit dem sterbenden Faust:

> Die Nacht scheint tiefer tief hereinzubringen,
> Allein im Innern leuchtet helles Licht,
> Was ich gedacht, ich eil' es zu vollbringen.

Für Hegel gilt das Wort des Erdgeistes:

> In Lebensfluten, in Thatensturm
> Wall ich auf und ab,
> Webe hin und her!
> Geburt und Grab
> Ein ewiges Meer,
> Ein wechselnd Weben,
> Ein glühend Leben,
> So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
> Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Und beides wirkte still und kräftig auf die Gemüter: das Lied vom Werden und Streben, und der geheimnisvolle Weg, der nach innen weist, zum Willen.

Neben den beiden Großen sei Schelling nur genannt. Für die Theologie kommt in Betracht die letzte Phase seiner Entwickelung. Die bisherige Philosophie sei nur formal gewesen, d. h. rationale oder negative Philosophie. Schelling gibt nun die positive oder Existentialphilosophie. Jene stieg logisch von der Welt zu Gott

empor, diese geht spekulativ von Gott zur Welt herab. Es ist ein wunderlicher Versuch, das Christentum als Mittelpunkt eines großen kosmogonischen und theogonischen Prozesses zu fassen. Es hat nicht an solchen gefehlt, die in diesen abstrusen Ideen die Blüte der Offenbarung begrüßten; auf das Ganze gesehen, hat Schelling weniger auf das Geistesleben der Nation eingewirkt.

13.

Die Theologen der Zeit nahmen ihren Ausgang von Schleiermacher oder Hegel; auch Herder wirkte auf die Exegeten.

Es seien genannt Twesten in Kiel, de Wette in Berlin und Lücke in Göttingen, Bleek in Bonn, Umbreit in Heidelberg. Die Kirchengeschichte bearbeitete Neander, ein Meister der psychologischen Charakteristik.

An Hegel schlossen sich Marheineke, Daub, Rosenkranz.

David Friedrich Strauß zerriß in seinem „Leben Jesu“ (1835/6) den Wahn von der Übereinstimmung Hegels mit der Orthodoxie. Rationalisten wie Orthodoxe standen im Grunde im Urteil über die Glaubwürdigkeit der Evangelien einander nicht so fern. Jene halfen durch die Harmonistik über die Widersprüche hinweg, diese deuteten die Wunder fort.

Gegen letzteres wendet sich Strauß mit grimmigem Hohn. Die Wunder werden als wirklich berichtet, Wunder sind unmöglich, also sind die Berichte unglaubwürdig. Die Geschichten von Jesus sind Mythen oder Produkte der absichtslos dichtenden Sage. Jahrzehnte wand die Gemeinde an diesem Kranz, das Haupt des angebeteten Meisters mit ihm zu schmücken. Und was sie fand, ist Wahrheit, aber nur in der Form der Vorstellung, die dem einen Individuum beilegt, was dem Menschengeist gilt. Es ist nicht die Art der Idee, ihre Fülle in einem Individuum auszuschütten. Was die Kirche von Christo als Geschichte erzählt, das gilt als Idee von der Menschheit: in ihr ist Gottheit und Menschheit vereinigt, sie ist die sterbende, auferstehende und gen Himmel fahrende.

Es war wenig Leben in dem Buch, aber es sprach drei Todesurteile aus: eines galt dem Rationalismus, das zweite der Herrschaft Hegels in der Kirche, das dritte den Evangelien. Die beiden

ersten sind vollstreckt worden. Und bei dem ratlosen Hin- und Herreden der Theologen über die Geschichte Jesu schien es fast, als ob auch das dritte vollzogen werden würde. Die Ratlosigkeit ist charakteristisch für das historische Unvermögen der Zeit. Denn die kritischen Grundsätze von Strauß sind so haltlos als möglich. Aber sein Leben Jesu stellte der Kirche Probleme, an denen lange gearbeitet worden ist.

Gleichzeitig mit Strauß veröffentlichte ein anderer Anhänger Hegels, Vatke in Berlin, „Die Religion des Alten Testamentes" (1835). Der Entwickelungsgedanke wird auf die alttestamentliche Geschichte übertragen: aus rohem semitischen Naturdienst erwuchs allmählich der monotheistische Jahvismus der Propheten. Das Buch blieb zunächst wirkungslos.

14.

Die wissenschaftlichen Tendenzen der Theologie und das religiöse Leben standen in den erweckten und gläubigen Kreisen des 3. und 4. Dezenniums unseres Jahrhunderts in enger Beziehung zu einander. Dadurch wurde nach der einen Seite das ideale Verhältnis der Wechselwirkung zwischen Theologie und Kirche verwirklicht. Aber nach der anderen Seite wurde nicht selten durch die wirkliche Gestaltung dieses Verhältnisses die Unabhängigkeit und Ruhe, deren die Theologie zu gedeihlicher Entwickelung bedarf, beschränkt. Man ließ sich zu unmittelbar von der Praxis die Aufgaben stellen und die Mittel vorschreiben. Die starke Tendenz auf Restauration des alten Glaubens bewirkte nicht nur die Wiederaufrichtung des kirchlichen Bekenntnisses und die Wiedereinführung der alten liturgischen Formen, Lieder und Erbauungsschriften, sondern auch die Forderung nach einer Theologie, welche dem alten Glauben die Formeln zu seiner Verkündigung darböte. Man meinte, diese Theologie in der altorthodoxen Lehre zu besitzen, und erwartete von den akademischen Theologen die Repristination derselben. Nur zu rasch fanden die Theologen sich bereit, dieser Forderung nachzukommen. Sie dienten so in der That der Kirche, aber sie übersahen, daß der Dienst der Theologie nur dann für die Kirche von dauerndem Segen sein kann, wenn die Theologie ihre eigenen Wege in strenger wissenschaftlicher Methode und langsamer Arbeit geht. Die Theologie arbeitet nicht auf Bestellung, und wenn

sie es doch thut, merkt man es der Qualität ihrer Arbeit stets an. Daraus erklärt es sich, daß die theologische Arbeit, die in dieser Gruppe geschah, an Wert nicht verglichen werden kann mit der gewaltigen Förderung des religiösen Lebens und des kirchlichen Sinnes, die reich gesegnete Kirchenmänner damals zu stande gebracht haben. Die romantische Devise: „zurück zur Vergangenheit", die Verherrlichung der „Väter" der Kirche und ihres Lehrgebäudes als eines „ehrwürdigen Domes" hat der Theologie sehr viel weniger, als man damals meinte, zum Segen gereicht.

Man hatte zu wenig gelernt und zu viel vergessen. Es war recht und billig, daß man sein Denken an der Reformation und ihren Urkunden orientieren wollte. Aber das geschah vielfach in dem kleinlichen juristischen und unhistorischen Geist des 17. Jahrhunderts. Und nicht nur die Bekenntnisse der Kirche, sondern auch die technischen Formeln der älteren Theologie wurden übernommen, als seien sie das alte Evangelium.

Man legte sich damit die unfruchtbare Aufgabe auf, das alte Kleid, so gut es ging, mit neuen Lappen zu flicken und in der Theologie andere Denkgewohnheiten zu befolgen, als sie den sonstigen geistigen Interessen der Zeit eigen waren. Und indem man von dem 17. Jahrhundert sich auch die alte Inspirationstheorie vorschreiben ließ, rückte in der kirchlichen Apologetik eine Anzahl von „Problemen" in den Vordergrund, wie sie so armselig und unerquicklich kaum jemals sonst in der Geschichte der Apologetik aufgetreten sind. Aber man verlegte sich auch auf diesem Wege — und das war schlimmer — die fruchtbare, positive, historische Forschung an der Schrift, und in dieser lag eine der Hauptaufgaben der Kirche jener Zeit beschlossen. Dadurch kam man vielfach in die Lage, die Fragen sich von den Gegnern stellen lassen zu müssen und dadurch in Abhängigkeit von ihnen zu geraten. Die fremdartigen und unmöglichen Voraussetzungen, von denen man ausging, sind schuld daran gewesen, daß das Leben manches ernsten, gläubigen Schriftforschers zu einem gedeckten — mehr oder minder ehrenvollen — Rückzug geworden ist.

Es sind in der kirchlichen Theologie der dreißiger und vierziger Jahre des Jahrhunderts Fehler gemacht worden, die positiv wie negativ für die Geschichte der Kirche verhängnisvoll geworden sind.

Man hat nicht immer die Zeit und ihre Aufgaben verstanden und man hat oft zurückgeblickt, wo man vorwärtsschauen sollte. In die mächtige geschichtliche Bewegung, die durch das Zeitalter flutete, haben sich die rechts stehenden Theologen oft nur mühsam hineindrängen lassen oder gemeint, mit etwas Antikritik und etlichen apologetischen Fündlein der Sache genug gethan zu haben.

Man meinte wirklich in der Dogmatik bei den „Alten" stehen bleiben zu dürfen. Zwar man redete ein wenig geschmackvoller, entband sich wohl auch von der logischen Strenge der Alten und ersetzte dieselbe durch erbauliche Betrachtungen, waren doch Pietismus und Orthodoxie jetzt vielfach eng mit einander verwachsen. Aber so stark war der Glaube an die traditionelle Theologie, daß man wirklich sich einbilden konnte, einen Mann wie Schleiermacher ignorieren zu dürfen, weil er mit den Alten nicht übereinkomme. Man dachte mit einem großen Mann so umgehen zu können, wie die Parteigrößen der Schulen es bisweilen mit denen, in welchen sie Rivalen fürchteten, halten.

Dies war also die Situation. Indem man den positiven Glauben wiedergefunden hatte und zu den Liedern und Erbauungsschriften der alten Zeit zurückkehrte, dachte man auch die Theologie des 17. Jahrhunderts übernehmen zu sollen mit allen ihren Fragen und Problemen, Formen und Formeln. Es war, als hätte es kein 18. Jahrhundert gegeben. Man sah in einer keineswegs begründeten Pietät die Theologie des 17. Jahrhunderts für die Normaltheologie an. „Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt" lautet der Titel eines bekannten Werkes des Erlangers H. Schmid. Aber so verdienstvoll dies Buch an sich ist, so wunderlich und irreführend ist der Titel, bemessen an dem Inhalt. „Die Dogmatik" der lutherischen Kirche ist also die Dogmatik des 17. Jahrhunderts und die „Quellen" „der Dogmatik" sind die Werke von Gerhard, Calov und Quenstedt! Die eigentümliche Verwirrung der Begriffe in Bezug auf die „alte Dogmatik" kommt durch diesen Titel vortrefflich zum Ausdruck. Und schließlich konnte man sich für diese Auffassung — sie ist noch heute hier und da vorhanden — eigentlich nur auf die Autorität der — rationalistischen Theologen berufen. Die geben, wie schon Semler that, eine zusammenfassende Darstellung der Formeln des

17. Jahrhunderts. Sie fügten wohl kritische Bemerkungen an. Schmid ließ letztere fort, ohne dadurch sein Zutrauen zur Wissenschaft des 17. Jahrhunderts gerechtfertigt zu haben. Aber in dem Irrtum mußte dies Verfahren allerdings bestärken, als wenn das 17. Jahrhundert die klassische Periode der lutherischen Lehrbildung gewesen sei.

Zu dieser Gruppe können Theologen wie Hengstenberg, Hävernick, Guericke, Rudelbach, Sartorius, A. Hahn 2c. und eine große Anzahl der hervorragendsten und wirksamsten Praktiker gezählt werden. Viele andere, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eine bedeutende Stellung einnahmen, indem sie auf anderen Bahnen einhergingen, sind von dieser Richtung hergekommen und von ihr mehr oder minder dauernd beeinflußt worden.

Man könnte dem Wechselspiel der Meinungen in der Geschichte der Theologie sehr gleichmütig zusehen, wenn es sich nur um die Meinungen von Theologengenerationen handelte. Nun hat aber jede Theologie positiv, aber auch privativ einen Einfluß auf die Kirche. Das bedingt ihre historische Bedeutung. In einer Zeit religiöser Erregung mit der Sehnsucht nach festen, positiven Formen und Formeln ist vielfach von der Repristinationstheologie der kirchliche Typus für Predigt und Jugendunterricht geprägt worden. Niemand kann leugnen, daß diese Arbeit mannigfachen Segen getragen hat. Aber darf nicht die Frage aufgeworfen werden, ob hierdurch nicht auch fremdartige Abstraktionen und veraltete Theologumena in die Religion hineingeschoben und besonders ob nicht wertvolle religiöse Impulse bei Schleiermacher — sie hätten natürlich für die Praxis nach biblischen Formen umgearbeitet und übersetzt werden müssen — hintangehalten sind?

In der Pädagogik ist uns der Grundsatz geläufig, daß für die Jugend das Beste gerade gut genug sei. Ich denke, wir Theologen müssen uns in Bezug auf Theologie und Kirche recht ernstlich auf diesen Grundsatz besinnen, nicht nur zu der Abwehr des Neuen — sie thut oft bitter not, aber sie erfolgt auch aus Trägheit —, sondern auch zu einem „Prüfen von allem“, das zum „Behalten des Besten“ führt.

15.

Der alte Glaube wurde restauriert, aber man ist auch zu neuen Fragen gekommen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Wer die letzten Abschnitte überblickt, wird das verstehen. Schleiermacher, Hegel, Strauß, die alte Dogmatik in der neuen Zeit — das waren Mächte der Anregung, aber aus den Anregungen erwuchsen schwere Fragen. Das Problem der Geschichte ist, wie das Neue aus dem Alten hervorgeht, ohne daß die Kräfte des Alten verschleudert und ohne daß die Kräfte des Neuen gebunden werden.

Es gibt in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts nur einen Theologen, der an geistiger Bedeutung und geschichtlicher Wirkung mit Schleiermacher verglichen werden kann. Das ist Ferdinand Christian Baur. Schleiermacher stellte den Spielraum der dogmatischen Interessen des Jahrhunderts fest, Baur warf die Fragen auf, deren Lösung mit die besten Kräfte unter den auf historischen Gebieten forschenden Theologen ihre Arbeit gewidmet haben: das Problem der Dogmengeschichte und der Geschichte des Urchristentums, die Frage nach der Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Der Trieb auf das Ganze und die Kunst der kritischen Dialektik verband sich in beiden Männern zu eigentümlicher Einheit. Aber zwischen ihren Wirkungen besteht doch ein wichtiger Unterschied. Beide haben positiv wie negativ gewirkt. Aber bei Schleiermacher überwogen die positiven Einwirkungen die negativen, bei Baur die negativen die positiven. Von Schleiermacher lernte man das Fragen und Antworten, von Baur oft nur das Fragen. Daher ist von Schleiermacher viel, von Baur wenig geblieben. Schleiermacher wird immer noch studiert, wie viele lesen heute noch ein Buch von Baur?

Aus diesem Umstand wird es sich erklären, wenn den Jüngeren unser Urteil über Baur vielleicht als zu hoch gegriffen erscheinen wird. Sie haben ihn so oft „widerlegen" oder über seine „Geschichtskonstruktionen" spotten, sie haben bei mancher wichtigen Sache nichts von ihm gehört, sie haben das Bewußtsein einer gesicherteren historischen Methode, als Baur sie kannte, erworben, und andere Ziele bestimmen vielfach ihre Arbeit. Und doch wird unser Urteil berechtigt sein, denn der Mann hat zwei Gelehrtengenerationen zu arbeiten gegeben. Er hat die eine in den Kreis seiner Anschauungen

gezwungen und er hat die andere zur Überwindung derselben genötigt. Wer sich ein wenig auf größere historische Zusammenhänge versteht, der wird in der einschlägigen Litteratur unausgesetzt bis heute die Spuren von Baurs Fragestellungen — positiv oder meist negativ — wahrnehmen.

Aber hat Baur nicht die Geschichte nach Hegelschen Kategorien konstruiert? Und gehört das nicht zu den unvergebbaren Sünden? Es ist wahr, schon in seiner ersten großen Schrift sagt er: „Ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig tot und stumm". Es ist auch nicht zu bezweifeln, daß Hegels Gedanken ihn beeinflußten. Eine Entwickelung suchte sein Geist in der Geschichte zu finden. Das Rohe, Einfache und Einseitige macht den Anfang, erst auf dem Wege mannigfacher Kämpfe entwickeln sich daraus die höheren Formen. So stark war diese „Tendenz" bei ihm, daß darüber die äußeren geschichtlichen Zeugnisse oft überhört wurden, — man denke gar an das Phantasiebild, das sein Schüler Schwegler vom „Nachapostolischen Zeitalter" zeichnete.

Aber diese historische Absicht war in Baur so stark, daß sie ihn zu einer neuen Durchleuchtung des großen geschichtlichen Materials und zu einer Auflockerung der traditionellen Zusammenhänge befähigte. Sie ließ sein Auge zwar über wichtige Einzelheiten hinweggleiten, aber sie gewährte anderseits den Antrieb auf Erkenntnis des Gesamtzusammenhanges und auf Verknüpfung der einzelnen Geschehnisse unter beherrschenden Gesichtspunkten des geschichtlichen Werdens. Die Fehler des großen Forschers waren die Schatten seiner Tugenden. Es ist demjenigen leicht, seine Fehler zu vermeiden, welchen die Natur mit seinen Gaben nicht beschenkte. Baur strebte nach dem Verständnis des Waltens der Ideen und Kräfte in der Geschichte, nach der Formel für den Gesamtzusammenhang des geschichtlichen Werdens. Es fehlt solchen geistigen Führern bisweilen etwas an der Akribie und Technik der kleineren Geister. Aber die Kärrner sollen sich, weil sie Steine zu fahren verstehen, nicht über die Könige erheben, die dies Geschäft nicht ausüben.

Baur hat, wenn wir kurz auf das Einzelne blicken wollen, auf den verschiedensten Gebieten der Geschichte gearbeitet. Er begann seine litterarische Thätigkeit mit dem Buch „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums" (1824/25). Es folgten

die Arbeiten über „Das manichäische Religionssystem" (1831) und über „Die christliche Gnosis" (1835), dann „Die christliche Lehre von der Versöhnung" (1838) und das dreibändige Werk: „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes" (1841—43). Für die Dogmengeschichte ist besonders letzteres Werk von epochemachender Bedeutung geworden. Für Baur war die Geschichte des Dogmas nicht mehr eine Sammlung von Wunderlichkeiten, „weil es dem einen so, dem anderen anders gefällt", wie die Aufklärung annahm. Der Prozeß der Dogmenbildung entfaltet sich vor seinem Auge mit innerer Notwendigkeit aus der Art der konkurrierenden Faktoren. Mit großer Sachkenntnis und feiner Kombinationsgabe wird jedem mitwirkenden Gedanken seine Stellung im Gefüge der Entwickelung angewiesen. Die Feinheit der Konstruktion und die Beherrschung des Materials ist immer bewunderungswürdig, auch wo man erstere nicht teilt und letzterer breite Lücken nachweisen kann. In seiner großen Darstellung der Kirchengeschichte (sie reicht bis zu der Reformation) und seinen Vorlesungen über die Dogmengeschichte treten dieselben Vorzüge wie Mängel hervor.

Auf den Betrieb der Dogmengeschichte wie auch der Kirchengeschichte haben diese Arbeiten Baurs anregend gewirkt. Wer die Werke kennen lernt, wird — wenn er früher vor den „Geschichtskonstruktionen" gewarnt war — in der Regel sehr angenehm überrascht sein durch die scharfe und klare Herausstellung der Entwickelung, die ihm hier begegnet. Daß die „Ideen" dabei eine große Rolle spielen, und daß darüber nicht selten das religiöse Leben und die Formen der Institutionen zu kurz kommen, ist richtig, aber damit ist ja überhaupt eine Schranke des Zeitalters bezeichnet.

Im Jahr 1835 schrieb Baur die Schrift „Über die sog. Pastoralbriefe des Apostels Paulus". Zunächst schien hiermit nur die berühmte Kritik Schleiermachers an dem ersten Timotheusbrief wieder aufgenommen zu sein. Aber Baurs Absichten gingen weiter. Von hier aus bahnte er sich die Wege zu der Kritik des ganzen Neuen Testamentes. Nicht die herkömmlichen Verfassernamen und nicht „die so spät beginnende Tradition" darf über die Echtheit der neutestamentlichen Schriften entscheiden, sondern diese Frage ist aus der historischen Erkenntnis der Gesamtverhältnisse zu beantworten.

So würde die „historische Objektivität“ gewahrt, sonst herrsche „die subjektive Willkür der Hypothesen“.

In einer großen Anzahl von Büchern und Abhandlungen hat Baur diese methodischen Grundsätze allmählich an fast allen Schriften des Neuen Testamentes durchzuführen unternommen. Seine Schüler — Schwegler, Zeller, K. R. Köstlin, Planck, Volkmar, Hilgenfeld, Ritschl, Holsten — sekundierten ihm. Es war ein merkwürdiges Unternehmen. Nach einem doch wesentlich durch Divination gewonnenen Bild des historischen Ganzen wurde die Zeit der Quellen bestimmt. Die ethischen Regeln der Parabeln und der Gedanke vom Reich Gottes ist der „substanzielle Mittelpunkt“ in Jesu Lehre, dazu kam als accidentelle Form der jüdische Messiasbegriff. Diese Lehre fand ein doppeltes Verständnis in dem ebjonitischen Urchristentum der älteren Apostel und in der Lehre des Paulus. Ein heißer Kampf sei entbrannt. Was die Merkmale desselben an sich trägt, ist echt d. h. gehört dem Urchristentum an. Alles was diesen Gegensatz nicht verrät, entstammt einer späteren Periode mit konziliatorischen Tendenzen. Das Genauere gehört nicht her. Was Strauß im raschen Ansturm durch den Begriff des „Mythus“ gewinnen wollte, das sollte hier mit Hilfe des Gedankens der „Tendenz“ auf dem Wege langsamer Forschung erreicht werden.

Es ist nicht zufällig, daß dieser Kampf auf dem alten Boden des Biblizismus entbrannte. Dem Ansturm der Aufklärung hatte man in Württemberg standgehalten durch den Biblizismus der Supranaturalisten. Gegen diesen Biblizismus kehrten sich jetzt naturgemäß die Gegner des alten Glaubens. Aber es wird so auch verständlich, daß Baur mit seinem kritischen Werk in auffallender Weise an Semler anknüpfte. Die Ideen der Aufklärung waren nicht durchgedrungen in Württemberg, sie waren deshalb auch nicht innerlich verarbeitet worden. Semler hat die Vermutung von jenem Gegensatz im apostolischen Zeitalter ausgesprochen. Aber auch das Christusbild Baurs gemahnt an das der Aufklärung. Das ist um so auffälliger, als die sonstige Gedankenwelt Baurs deutlich die Anregung durch Schleiermacher und Hegel verrät.

So hat Baur auf dem Gebiet der Kritik des Urchristentums die Brücken zu dem Kritizismus der Aufklärungszeit wieder aufgebaut. Alle Zweifel, die man je an dem neutestamentlichen Kanon

gehegt hatte, lebten wieder auf in neuer Form und mit kräftigerer Begründung.

Eine Fülle von Problemen war damit gestellt. Sie haben die Arbeit der neutestamentlichen Forschung mächtig angeregt.

Doch es mag hieran genug sein. Manche Persönlichkeit und manches Ereignis wäre noch zu erwähnen. Wir müssen hier teils darauf verzichten, teils werden wir in dem weiteren Zusammenhang auf sie zurückzugreifen Veranlassung nehmen. (Schluß folgt.)

R. Seeberg.

Der Streit um den neulich entdeckten hebräischen Sirachtext.

Der eigene Enkel von Jesus Sirach hat im Vorwort zu der griechischen Übersetzung, die er kurz nach dem 38. Jahre des Ptolemäus Euergetes (170—117 v. Chr.) vom Werke seines Großvaters hergestellt hat, indirekt bezeugt, daß dieses Werk in hebräischer Sprache abgefaßt war. Denn er spricht in diesem Vorwort von *ἑβραϊστὶ λεγόμενα* und bezieht sich damit in erster Linie auf das Buch, das er selbst ins Griechische übertragen hat. Die Annahme einer hebräischen Urgestalt jenes Buches ist ferner auch schon deshalb die einzige natürliche, weil Jesus Sirach ein Jerusalemer war, wie er ja als solcher durch das *Ἱεροσολυμίτης* charakterisiert ist, das die griechische Übersetzung in 50, 27 bietet. Ebendieselbe Annahme wird dadurch gestützt, daß über sechzig, zum Teil mehrzeilige Sentenzen als Aussprüche des Ben Sira im Talmud und anderen altjüdischen Schriften citiert sind. Weiter hat auch Hieronymus in seiner „Vorrede zu den Schriften Salomos" ausdrücklich bemerkt, daß er „Panaretos [1]) Jesu filii Sirach liber" in dessen hebräischer Gestalt gefunden habe („hebraicum reperi"). Ganz deutliche Spuren des hebräischen Sirachbuches finden sich inner-

[1]) Die Bezeichnung *ἡ πανάρετος σοφία* wurde von den Sprüchen Salomos (Eusebius Hist. eccl. IV, 22, 8) auf das Buch des Siraziden übertragen (Eusebius, Demonstratio evangelica VIII, 2, 71). In der lateinischen Kirche wurde übrigens der Ausdruck Ecclesiasticus als Bezeichnung ebendesselben Buches üblich (Cyprian, Testimon. II, 1 ɩc.), und ebenso wird dieser Titel Ecclesiasticus gewöhnlich auch in den Kirchen englischer Zunge gebraucht.

halb der Judenschaft noch bei dem bekannten Rektor der Akademie zu Sura in Babylonien, Saadja Gaon († 942) in dessen Buch Sepher ha-galûj, das in dem arabischen Grundtext, einer hebräischen Übersetzung und mit hebräischen Anmerkungen herausgegeben worden ist von Professor A. Harkavy in seinen „Studien und Mitteilungen aus der Kaiserlichen Öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg", 5. Teil, 1. Heft (1891).

Saadja hatte nämlich von Zeitgenossen den Vorwurf gemacht bekommen, daß er sich Prophetenstellung anmaße (S. 150, Z. 7 f.; 160, 15 ff.), weil er Bücher von sich mit Vokalzeichen und Accenten versah. Man meinte, daß er die kanonischen Bücher des Alten Testaments nachahmen wolle. Er verteidigte sich so, daß er zuerst drei Merkmale prophetischer Schriften geltend machte: nämlich 1) man finde in ihnen die Formeln „und es redete Jahwe", oder „so hat gesagt Jahwe", oder „eine Kenntnis des Geheimnisvollen, wie in den Proverbien und Qoheleth und der Esther-Rolle". 2) Das zweite Merkmal bestehe darin, daß „es dem Verfasser des betreffenden Buches klar war, daß er ein Prophet war, weil er entweder durch ein Wunder oder durch das Zeugnis eines andern Propheten über ihn beglaubigt wurde". 3) Das dritte Merkmal sei dies, „daß die Nation das betreffende Buch unter den heiligen Schriften sammelte und es in der Tradition (Qabbala) mit ihnen in einer Einheit überlieferte". Darauf führte Saadja aus, daß diese drei Kennzeichen prophetischer Schriften schon in den Büchern des Ben Sira und anderer Autoren fehlten, und doch seien auch diese letzteren Bücher mit Vokalzeichen und Accenten versehen. Diese Partie seines Nachweises beginnt auf S. 150, Z. 8 ff. folgendermaßen: „Von der Zeit an, wo die Prophetie aufhörte, war es die Aufgabe (der Juden), aus dem zu sammeln, was sich in einer betreffenden Periode als neu darstellte und was zur Erkenntnis für die Weisen hinzukam, die da eine Unterweisung und eine Lehre für die machten, die nach ihnen kamen, wie wir gefunden haben, daß Schim'ôn, der Sohn des Jeschûa, des Sohnes von Eleazar, dem Sohne von Sira ein Buch der Unterweisung verfaßte, das dem Buche der Proverbien in seinen Abschnitten und Versen gleicht, und es zu einem mit Vokalzeichen und Accenten versehenen machte, und wie Eleazar, der Sohn des 'Iraj, ein

Weisheitsbuch, das dem Buche Qoheleth in seiner Ordnung und in seinen Versen gleicht, als ein mit Vokalzeichen und Accenten ausgestattetes verfaßte rc."

Der Schlußsatz, auf den Saadja hinzielte, ergab sich daraus von selbst. Er meinte, so wenig wie die Autoren der aufgezählten Schriften durch die Anwendung von Vokalzeichen und Accenten ihren Schriften prophetische Auktorität hätten beilegen wollen, ebensowenig könne ihm eine derartige Anmaßung Schuld gegeben werden. Übrigens kann durch die Irrtümlichkeit der Meinung, daß Ben Sira sein Buch mit Vokalzeichen und Accenten ausgestattet habe, die Richtigkeit der vorhergehenden Sätze Saadjas nicht aufgehoben werden. Er übertrug nur die in einem späteren Exemplar des hebräischen Sirachbuches vorhandene Vokalisation auf dessen ersten Auktor. Seine Kenntnis vom hebräischen Sirachtext wird dadurch nicht einfach aufgehoben. Er wußte von demselben ja auch dies zu sagen, daß er hinsichtlich der Paraschen und Pesuqim dem Buche der Proverbien gleiche.

Wie nun ist die Frage, ob Saadja selbst ein Exemplar des von ihm gemeinten hebräischen Sirachbuches benützt hat, zu beantworten? Er sagt auf S. 150 „wie wir gefunden haben, daß Schim'ôn... ben Sira ein Buch verfaßte". Bei dem nächsten Autor, den er erwähnt, sagt er bloß „und wie verfaßte Eleazar ben 'Iraj rc." Nahm er nun die sieben Stellen, die er auf S. 176 bis 178 als Sentenzen Ben Siras citierte, direkt aus einem ihm vorliegenden Exemplar des Sirachbuches, oder entlehnte er sie früheren Gelehrten? Seine Worte lauten auf S. 176: „Wie sich die Weisen der Schrift Ben Siras bedient und aus ihr Unterweisung und treffliche Worte der Verständigkeit genommen haben, und ich werde aus ihren Fundamentalsätzen sieben erwähnen". Wenn man nach dem hebräischen Ausdruck מעיקריהם urteilen wollte, so hätte Saadja aus den Fundamentalsätzen der vorher erwähnten Weisen geschöpft. Aber im arabischen Grundtext steht wa'adkuru min 'ujûnihâ, und das Possessivpronomen, das in dem letzten dieser drei Worte (= „die Hauptsätze davon") enthalten ist, bezieht sich auf die im Arabischen vorhergehenden Worte 'adâb (Gewöhnung rc.) und 'i'tibârât (Ermahnungen). Also danach braucht Saadja für sein Citate nicht die Vermittelung jener Weisen benützt zu haben.

Jedenfalls hat er das hebräische Sirachbuch, welches er entweder selbst direkt verwertet, oder als ein von den Vorfahren benütztes bezeichnet hat, für eine alte Schrift gehalten. Denn er erwähnt neben den Büchern von Ben Sira und anderen noch ein litterarisches Produkt, das aus seiner eigenen Zeit stammte, nämlich „das Buch, das in dieser unserer Zeit die Leute von Kairwân (in Tunesien) auf Hebräisch aus dem verfaßten, was sich bei ihnen von Sa'di, dem Christen, fand".

Aber auch wenn Saadja nicht selbst direkt ein Exemplar des hebräischen Sirachbuches gekannt hätte, so würde dieser Umstand nichts gegen die damalige Existenz eines solchen beweisen. Denn Klemens Alexandrinus, Eusebius, Athanasius und andere haben die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* gekannt, aber vielen christlichen Gelehrten war diese Schrift dann aus dem Gesichtskreis verschwunden, und mehrere Jahrhunderte lang haben die gelehrtesten Historiker der christlichen Kirche nicht gewußt, daß noch ein Exemplar dieses Buches vorhanden sei. Da auf einmal fand Bryennios im Jerusalemer Kloster zu Konstantinopel dieses Buch wieder und gab es 1883 heraus. Solche Fälle könnten noch mehrere angeführt werden. Wenn also auch dem Saadja nicht das von ihm beschriebene Sirachbuch vorgelegen hätte, so würde ein Exemplar desselben sich doch noch in irgend einer Synagoge haben finden können, und vielleicht hat es sich schon gefunden.

Nämlich die beiden Engländerinnen Mrs. Lewis und Mrs. Gibson, die auch im Sinaikloster wertvolle Manuskripte entdeckten, kauften 1896 im südlichen Palästina hebräische Handschriften, die aus der sogenannten Genîza der Synagoge zu Kairo stammten. Die Geniza einer Synagoge ist ja der Platz der „Verbergung", wie dies aus der jüdischen und samaritanischen Sitte ausführlich in meiner „Einleitung", S. 18, 452 f., 466 ff. nachgewiesen wurde. Aus derselben Genîza sind dann auch durch Vermittelung von Professor A. H. Sayce bedeutende Handschriftenschätze nach Cambridge, Oxford und London gebracht worden. Dem Scharfsinn und der Ausdauer von Dr. S. Schechter, der Lektor des Talmudischen an der Universität Cambridge ist, gelang es, von 1897 bis 1899 einen hebräischen Text von etwa zwei Dritteln des Sirachbuches zu entdecken, und erst im Laufe des Jahres 1899 hat sich ihm G. Mar-

goliouth, Kustos am Britischen Museum in London, als zweiter glücklicher Entdecker an die Seite gestellt.

Die zuerst veröffentlichten Teile dieses hebräischen Sirachtextes wurden von vielen Gelehrten als die Originalgestalt des Sirachbuches bezeichnet. Aber im Juni 1899 veröffentlichte D. S. Margoliouth, Professor des Arabischen in Oxford, eine Broschüre, die, wenn ich es deutsch übersetzen darf, den Titel „Der Ursprung des angeblichen hebräischen Originals des Ecclesiasticus“ führt. Darin stellte er die Behauptung auf, daß zunächst die bis zum Erscheinen jener Broschüre veröffentlichten Teile des neulich gefundenen Sirachtextes (d. h. 39, 15—49, 11) eine Rückübersetzung enthielten, die im 11. Jahrhundert n. Chr. aus der alten syrischen Version des Sirach (d. h. der Peschîṭa) und aus einer persischen Version des griechischen Sirach hergestellt worden sei. In einem Artikel, der dann in der August-Nummer der Expository Times erschien, dehnte Margoliouth seine Behauptung auch auf die kurz vorher von Schechter und Taylor veröffentlichten neuen Fragmente (3, 6—7, 29 ꝛc.) aus und hielt seine These auch in der September-Nummer der Expository Times aufrecht.

Die Gründe für seine Aufstellung bilden zwei Hauptgruppen. Einmal meint er, nachweisen zu können, daß dieser hebräische Text an einer Reihe von Stellen schwer verständlich sei, oder gar einen „Nonsens“ enthalte, und also von einem Manne herrühre, der seine Vorlagen schlecht oder gar nicht verstanden habe. Das andere Mal meint er, in diesem hebräischen Text Bestandteile des späteren nachbiblischen Hebräisch, ja auffallende Spuren des Arabischen und des Persischen entdeckt zu haben. Er hält seinen Nachweis auch für so sicher, daß er auf ihn die Folgerung aufbaute, Männer, wie Driver (in Oxford) und Nöldeke (in Straßburg), wären bei der Beurteilung dieses Sirachtextes in eine „elende Falle“ gegangen. Ja, er schließt, obgleich er selbst, wie ihm in The Expository Times 1899, p. 481 nachgewiesen wurde, früher diesen Text für das Original hielt, doch sein Buch mit folgenden Worten: „Mrs. Lewis hat durch ihre wertvolle Entdeckung der Bibelkritik einen schwereren Stoß versetzt, als es jemals vorher der Fall war, oder schwerlich jemals wieder geschehen wird. Wenn wir in der nächsten Zeit fortfahren, das Jesajabuch zu zerteilen, werden da nicht selbst unsere Straßenjungen

uns zurufen: Ihr, die ihr ein euch vorliegendes Schriftstück um 1300 Jahre falsch datiert habt, was wißt ihr von den Abfassungszeiten der Propheten und Psalmen?"?

Margoliouth begleitete das Exemplar, das er zur Beurteilung an die Redaktion der Expository Times sandte, mit folgendem Briefe (1899, p. 433): „Ich bitte, daß Sie die beifolgende Broschüre einem gelehrten Semitisten zur Rezension übergeben und ihn ersuchen, die Echtheit des litterarischen Produktes, welches man das hebräische Original des Sirachbuches nennt, gegen meine Argumente zu verteidigen. Wenn er entweder nicht geneigt oder nicht im stande ist, dies zu thun, so teilen Sie gefälligst der Welt mit, daß die hebräischen Gelehrten Europas darüber ertappt worden sind, ein litterarisches Produkt um 1300 Jahre falsch zu datieren, und daß es daher wahrscheinlich ist, daß ihre Urteile betreffs der Schriften des Alten Testaments durch ernstliche Irrtümer entstellt sind." Die Redaktion der Expository Times bat darauf den Verfasser dieses Artikels, die Beurteilung der Streitfrage zu übernehmen, und obgleich er sofort die Schwierigkeit des Problems erkannte, hat er doch gewagt, sein Urteil über dasselbe abzugeben, nachdem er mehrere Momente gefunden hatte, die er für ausschlaggebend halten muß.

Zunächst meine ich, daß das erwähnte erste Hauptargument, worauf Margoliouth fußt, nicht Stich hält. Alle Stellen, die er zum Beweise heranzieht, machen nicht die Annahme nötig, daß ein Rückübersetzer auf Grund des syrischen und des ins Persische übersetzten griechischen Sirach seine Arbeit geleistet habe. Wie könnte dies auch durch seinen Satz „In manchen Fällen sind die Versionen verständlicher, als das sogenannte hebräische Original" begründet werden? Mit Recht bemerkt auch Schechter in The Critical Review 1899, p. 392, daß „dieses Argument ganz trügerisch ist und in der That dazu verwendet werden könnte, zu beweisen, daß die hebräische Bibel eine Kompilation sei, die auf den Versionen aufgebaut wäre. Jeder Leser der hebräischen Bibel weiß, daß viele Stellen in ihr seit unvordenklicher Zeit die Verzweiflung der Kommentatoren erregten und aller Erklärungsversuche spotteten und doch in unseren Versionen sich glatt lesen lassen. Man nehme z. B. das Deboralied oder den 68. Psalm oder unzählige Stellen im Hiobgedicht, die noch immer den Gegenstand des Streites der

Gelehrten bilden.“ Auf der anderen Seite aber findet sich in diesen jüngst entdeckten hebräischen Sirachfragmenten eine lange Reihe von Stellen, an denen es durchaus nicht möglich ist, daß dieser hebräische Text aus der syrischen und griechischen Version geschöpft sei. Z. B. 6, 16a lautet im Hebräischen: „Ein Beutelchen (oder Bündelchen, nämlich: ṣerôr) des Lebens ist ein treuer Freund.“ Ṣerôr kann da ein köstliches Gefäß (vgl. ἀλάβαστρον Luk. 7, 37 ꝛc.) bezeichnen, wie es, z. B. mit Myrrhe gefüllt (Hohesl. 1, 13), auf der Brust getragen wurde. Dieses Beutelchen, das erquickenden Wohlgeruch ausströmte, gleichsam ein Fläschchen voll Lebensessenz, konnte um so leichter mit einem wohlriechenden Harz identifiziert werden, als letzteres mit einem klangähnlichen Worte, nämlich ṣorî (oder ṣerî) bezeichnet wurde. Ja, wenn ṣerôr defektive bloß mit den drei Buchstaben צרר geschrieben wurde, war es dem ṣorî, צרי nicht unähnlich, weil der Buchstabe Jod in einer früheren Periode der Schriftgeschichte fast ebenso lang war, wie ו (siehe die Belege aus Chwolsons Corpus inscriptionum hebraicarum in meiner „Einleitung“, p. 152), und צרר nicht unähnlich ist dem צרו. Eben deshalb ist es nicht unmöglich, daß Ben Sira, das zweite der beiden erwähnten Worte, ṣorî, schrieb. Auf dem einen oder anderen Wege konnte sein Enkel dazu kommen, den Anfang jenes Satzes 6, 16a mit φάρμακον ζωῆς zu übersetzen, und im Syrischen der Peschîṭa konnte gesagt werden „Ein Gewürz (sammâ) ist ein treuer Freund“. Aber wenn dieser griechische und dieser syrische Wortlaut von 6, 16a die Quellen gewesen wären, aus denen der Urheber des jetzt gefundenen hebräischen Textes geschöpft hätte, so wäre die Setzung von ṣerôr, צרור „ein Beutelchen“ einfach unerklärlich.

Sodann kann durch die Vergleichung dieses hebräischen Sirach mit der Mischna und hauptsächlich solchen rabbinischen Schriften, die wirklich aus dem elften Jahrhundert oder aus dessen Nähe stammen, nachgewiesen werden, daß das hebräische Kolorit dieses Siractextes uns nicht nötigt, seinen Ursprung vom zweiten vorchristlichen Jahrhundert wegzurücken. Besonders wichtig ist mir da das Buch Tobit, von dem wirklich eine Rückübersetzung ins Hebräische vorliegt, geworden. Ferner die wenigen Arabismen, die in den neulich gefundenen Sirachfragmenten auftauchen, dürfen nicht außer Zusammenhang mit der Frage nach den Arabismen

des Alten Testaments überhaupt betrachtet werden. Elemente der persischen Sprache aber konnte ich nach eingehender Diskussion aller Stellen, in denen Margoliouth einen Einfluß des Persischen gespürt zu haben meinte, nicht finden. Dagegen glaube ich, eine ganze Reihe von Fällen gesammelt zu haben, welche zeigen, daß eine Kopie des neulich gefundenen hebräischen Sirach schon zu der Zeit existierte, wo die Finalbuchstaben noch nicht herrschend waren. Den ganz detaillierten Beweis meine ich, in der Schrift geben zu können, in der mit gütigst gewährter Erlaubnis der Redaktion der Expository Times das Material, von dem dort einzelne Teile in sechs bis sieben Heften zerstreut sind, allseitig revidiert und umfassend vermehrt zu einer einheitlichen Darlegung verarbeitet worden ist, und die den untenstehenden Titel führt.[1]) Darin sind nicht nur die im Sommer 1899 von Schechter und Taylor herausgegebenen höchst umfangreichen Siractexte, sondern auch die beiden Blätter vollständig berücksichtigt, die G. Margoliouth im britischen Museum entdeckt und erst Anfang November 1899 in The Jewish Quarterly Review, p. 1—33 veröffentlicht hat. Auch die Äußerungen von Professor Israel Lévi im neuesten Heft der von ihm herausgegebenen Revue des Études Juives sind kritisch verwertet.

Nach meinen Untersuchungen dürfte die Aufstellung von D. S. Margoliouth sich nicht halten lassen. Jedenfalls habe ich seinen Argumenten Gegengründe entgegengestellt und aus den Quellen ein umfassendes Material vorgelegt, welches jeden zur eigenen Beurteilung der Streitfrage befähigt. Endlich ist ein Versuch gemacht worden, ein Licht auf die Konsequenzen zu werfen, welche er aus seiner These für die Litterarkritik des Alten Testaments ziehen zu können gemeint hat.

[1]) Die Originalität des neulich entdeckten hebräischen Siractextes textkritisch, exegetisch und sprachgeschichtlich untersucht. Mit einem umfassenden Stellenregister.

Dr. D. Ed. König.

Die Bedingungen der Taufe auf dem Missionsfelde.[1]

Die Stiftung der Mission und die Einsetzung der Taufe fallen zusammen. Es ist dasselbe Herrenwort, das als der Missionsbefehl κατ' ἐξοχήν immer wieder denjenigen das Gewissen schärft für ihre Missionspflicht, die sich bewußt sind, daß Jesus nur die zu seinen Jüngern zählt, die da thun, was er gebietet, und das als der Taufbefehl uns im Kleinen Katechismus Antwort gibt auf die Frage: Was ist die Taufe? So besteht stiftungsmäßig zwischen Taufe und Mission ein enger Konnex — eine Thatsache, die uns aus den Berichten der Missionare in sehr markanter Weise entgegen tritt. Immer wieder können wir lesen, daß die Tage, an welchen einzelne oder Familien oder ganze Scharen am Taufstein stehen, um das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heil. Geistes zu empfangen, die Höhepunkte im Leben des Missionars sind, Erntetage, oft nach langem, mühsamem, scheinbar vergeblichem Ackerwerk. Wer es den Missionaren nachfühlen kann, wie ihnen zu Mute ist, wenn sie so oft mit Simon seufzen müssen: Herr, wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen, der wird verstehen, welche Freude die Brust der Menschenfischer durchzieht, wenn sie

[1]) Der Artikel entspricht im wesentlichen einem auf der Missionskonferenz zu Marburg am 1. November 1899 gehaltenen Vortrage. Der dritte Teil der zweiten Abteilung von Warnecks Ev. Missionslehre, der diesen Gegenstand gleichfalls erörtert, erschien später und konnte nur noch an einzelnen Punkten berücksichtigt werden.

den Segen des Herrn über ihre Arbeit verspüren, wenn sie wie dort am See Genezareth auf seinen Befehl: Bringet her von den Fischen, die ihr jetzt gefangen habt! ihm eine große Menge darbieten, sie ihm am Taufstein als die Seinen übergeben dürfen.

Damit steht nicht im Widerspruch, daß St. Paulus keinen Wert legt auf den persönlichen Vollzug der Taufe, ja daß er geradezu sagt: Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen (1. Kor. 1, 17). Denn die Hauptsache ist natürlich das Fangen der Fische, nicht das Leeren der Netze. Es ist gemeinchristliche Überzeugung, grundsätzlich auch von der römischen Kirche anerkannt, daß die Predigt des Evangeliums, die darauf ausgeht, Buße und Glauben an das Evangelium hervorzurufen, der Taufe vorangehen müsse. Wenn das im Missionsbefehl nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, so erklärt sich dies daraus, daß die Art und Weise, wie Johannes der Täufer und Jesus selbst eine Jüngerschaft gesammelt hatten, den Aposteln keinen Zweifel darüber aufkommen lassen konnte. Daß ihnen demgemäß die Predigt des Evangeliums als das eigentliche Mittel der Missionsthätigkeit, die Taufe als der selbstverständliche Abschluß derselben galt, geht aus allem, was wir der Apostelgeschichte über die Missionspraxis der Apostel entnehmen können, so deutlich hervor, daß es nicht lohnt, weiter ein Wort darüber zu verlieren. Aber die Frage, welche so verschieden beantwortet wird, und deren verschiedene Beantwortung so große Unterschiede in der Taufpraxis auf dem Missionsfelde hervorruft, ist die: „Welche Wirkung muß die Predigt des Evangeliums auf den Einzelnen gehabt haben, wie groß ist das Maß religiöser Empfänglichkeit, christlicher Erkenntnis, ethischer Bewährung, das erreicht sein muß, ehe der Abschluß der eigentlichen Missionsthätigkeit durch Erteilung der heil. Taufe eintreten kann?

Daß die Verschiedenheit der Konfessionen in ihrer Stellung zu den Sakramenten sich hier geltend machen wird, ist ja von vornherein zu erwarten. Aber auch abgesehen davon finden sich auch unter Missionaren und Missionsgesellschaften derselben Konfession große Verschiedenheiten der Praxis. Können wir doch auch bei uns zu Lande beobachten, daß in derselben Kirchengemeinschaft ein Pastor seine Konfirmanden mit gutem Gewissen, ja mit Freuden zum Altar führt, während sein Amtsnachbar, dessen Konfirmanden

ganz ebenso qualifiziert sind, sie nur mit Widerstreben, um nicht zu sagen mit geschlagenem Gewissen, zum heil. Abendmahle zuläßt, weil er an die, welche dies Sakrament würdig feiern sollen, viel höhere Anforderungen religiöser, intellektueller und ethischer Art stellt, als es der andere in Anbetracht der sündlichen Beschaffenheit dieses Lebens und der Schwäche der menschlichen Natur für richtig hält. Eine große Anzahl von Faktoren wirkt zusammen, um eine äußerst mannigfaltige Taufpraxis herbeizuführen. Da ist z. B. die Verschiedenheit der Völker, an denen missioniert wird: hier ein kulturloses, wildes Volk ohne Schriftsprache, das aber eine homogene Masse bildet; dort ein altes Kulturvolk mit tiefgreifendem Unterschiede zwischen höheren Schichten, die philosophisch, zum Teil wohl auch moralisch gut kultiviert sind, und zwischen unterdrückten Stämmen, die intellektuell und moralisch auf tiefster Stufe stehen. Muß nicht von denen, welchen mehr gegeben ist, auch mehr gefordert werden? Oder sind das Unterschiede, die hier gar nicht in Betracht kommen? Stellt die „Eine Taufe“ an jedermann die gleichen Anforderungen? — Ferner wird die Taufpraxis des Missionars leicht in hohem Maße beeinflußt werden durch die Stellung zu geschichtsphilosophischen und eschatologischen Fragen. War die Wendung unter Konstantin dem Großen ein Ziel, auf das die Wege Gottes zusteuerten, oder ein Unheil, von dem die Verweltlichung und der Niedergang der Kirche datiert? Entspricht es dem göttlichen Ratschluß, wenn man die Völker zu christianisieren sucht? Oder soll man aus der massa perditionis nur die Wenigen herauszuretten versuchen, die danach ringen, einzugehen durch die enge Pforte, und fest entschlossen sind, den schmalen Weg zu wandeln? Ist jetzt der Heiden Zeit vorbei und gilt es nur die Auserwählten zu versiegeln? Oder ist erst jetzt die Zeit der Weltmission in Anbruch, da sich im vollen Sinne das Wort erfüllen wird: Es ist je in alle Lande ausgegangen ihr Schall und in alle Welt ihre Worte? Wie verschieden wird sich die Taufpraxis gestalten, je nachdem man so oder so antwortet auf diese Fragen! Ja, auch das Temperament wird sich geltend machen. Der Optimist, der stets geneigt ist zu denken, es wird schon werden, wird viel leichter taufen als der Pessimist, der auf Grund übler Erfahrungen jedem Taufbewerber a priori unlautere Beweggründe zutraut. Und endlich, wie schon

erwähnt, die konfessionelle Verschiedenheit! Katholiken, Lutheraner, Presbyterianer, Baptisten, Methodisten, Quäker — wie verschieden ist doch ihr Urteil über die Heilsnotwendigkeit der Taufe, über ihre Voraussetzungen und Wirkungen und infolgedessen über die rechte Stellung, welche ihr zukommt im Verhältnis zu der auf Weckung des Glaubens gerichteten Wortverkündigung und Unterweisung.

Unter diesen Umständen erscheint es nicht ratsam, den dogmatischen Weg einzuschlagen, der aus dem Wesen der Taufe die Bedingungen ableiten würde, unter welchen sie zu erteilen ist. Wir werden vielmehr wohlthun, den historischen Weg zu gehen, indem wir unsere Schlüsse ziehen aus dem, was wir über die Taufpraxis der Apostel dem Neuen Testamente entnehmen können.

Sehen wir nun insonderheit die Apostelgeschichte daraufhin an, was für Anforderungen an die Täuflinge gestellt wurden, so fällt zunächst auf, daß wir nicht ein einziges Mal davon hören, daß die Taufe solchen verweigert wurde, die sie begehrten. In dem einzigen Falle, wo man Bedenken trug, trat eine so deutliche göttliche Rektifikation ein, daß St. Petrus sich nicht mehr getraut, dem Wasser zu wehren (Akt. 10, 47). Über die Ausführlichkeit und die Zeitdauer eines etwa vorausgehenden Unterrichts in den christlichen Heilswahrheiten haben wir ja meist keine nähere Nachricht, und der summarische Charakter der Berichterstattung, welche nur die Hauptsachen hervortreten läßt, mag es mit sich bringen, daß der Zwischenraum zwischen der Predigt, welche die Taufanmeldung zur Folge hatte, und zwischen der Taufe selbst uns als kürzer erscheint, als er in Wirklichkeit oft gewesen ist. Aber soviel ist doch klar: von einem längeren Katechumenat, von einer Probezeit, in der die Taufbewerber sich über die Gründlichkeit ihrer Bekehrung und die Echtheit ihres Glaubens ausweisen mußten, ist keine Rede. Wenn also z. B. ein presbyterianischer Missionar aus Südindien berichtet: „Niemand wird getauft und in die Gemeinde aufgenommen, ehe wir nicht durch sorgfältige Prüfung und genaue Beobachtung seines Lebens die Überzeugung gewonnen haben, daß er ein wahres Kind Gottes ist“; wenn ein anderer Missionar die Taufbewerber so lange zurückstellt, „bis sie durch ihren Wandel und ihr Verhalten zeigen, daß sie neue Menschen in Christo sind“, so mag man ja die Frage unterdrücken, ob ein menschlicher Tag zu einem so weit greifenden

Urteil kompetent ist. Aber es ist offenbar, daß diese Taufpraxis nicht in Übereinstimmung steht mit der von den Aposteln geübten. Wo wäre bei den 3000, die am Pfingsttage getauft wurden, Zeit gewesen zu solcher Beobachtung und Prüfung? Ananias und Sapphira, Simon der Zauberer, der Blutschänder in Korinth und viele Andere, deren grobe Sünden gegen das 6., 7. und 8. Gebot in den apostolischen Briefen immer wieder gerügt werden, werden von diesen Missionaren schwerlich als „wahre Kinder Gottes", als „neue Menschen in Christo" anerkannt werden. Und doch waren sie von den Aposteln und unter ihrer Autorität getauft, obwohl die Gabe, die Geister zu unterscheiden, dem apostolischen Kreise in reichem Maße verliehen war. Wenn Warneck (Ev. Missionslehre II, 3) schreibt, daß Täuschungen auch bei den Aposteln untergelaufen seien (S. 266), daß Fälle vorgekommen seien, welche beweisen, daß auch innerlich unreife Menschen mit untergelaufen sind (S. 246), so wird er damit dem Thatbestande nicht ganz gerecht. Es handelt sich doch nicht bloß um einzelne Fälle. Wer sich auf Grund des paränetischen Teils der apostolischen Briefe in nüchterner Weise ein Bild macht von den sittlichen Zuständen in den Gemeinden, an welche sie gerichtet waren, der wird zugestehen müssen, daß auch auf jene bis zu einem gewissen Grade Anwendung leidet, was Warneck von den heutigen Gemeinden mit Recht sagt, daß „erfahrungsgemäß die meisten Defekte der Heidenchristen auf sittlichem Gebiete liegen" (S. 259). Und doch finden wir nicht, daß die Apostel ein Bedauern über eine unrichtige Taufpraxis ausgesprochen hätten. Danach gewinnt es den Anschein, als ob sie unter der *μετάνοια* und der *πίστις*, welche sie den Täuflingen zumuteten, etwas anderes verstanden haben, als man heutzutage vielfach darunter versteht. Johannes der Täufer freilich zerlegt die Forderung der *μετάνοια* in Einzelforderungen ethischer Art. „Wer zwei Röcke hat, der gebe dem, der keinen hat." „Fordert nicht mehr, denn gesetzt ist." „Thut niemand Gewalt noch Unrecht." Aber wenn Christus das *μετανοεῖτε* wieder aufnimmt, so hören wir nichts mehr von einer Spezialisierung, die dasjenige, was im Herzen Gott gegenüber vorgehen soll, veräußerlicht zu Regeln des Verhaltens gegen die Menschen. Und wenn Petrus am Pfingsttage das *μετανοήσατε* denjenigen zuruft, die ihn fragen: was sollen wir thun? so zeigt seine Aus-

führung deutlich, was er meint: zunächst nicht eine Änderung ihres Lebenswandels, sondern eine Sinnesänderung in Bezug auf ihr Verhältnis zu Gott, eine Abkehr von der einen großen Sünde ihres Volkes, eine Scheidung von der γενεὰ σκολιά, die Christum verworfen hat.

Wo es sich aber um die Missionspredigt vor Heiden handelt, da werden es freilich die Apostel nicht haben daran fehlen lassen, ihnen unter Berufung auf das eigene Gewissen der Hörer Gottes Heiligkeit und ihre eigene Verdammlichkeit zu Gemüte zu führen. (Akt. 24, 25, vergl. Röm. 1, 18 ff.; Eph. 5, 6.) Aber die Beispiele apostolischer Missionspredigt, die uns die Apostelgeschichte aufbewahrt hat, zeigen uns doch, daß das eigentliche Absehen nicht darauf gerichtet ist, die groben Laster zu strafen, welche unter den Heiden im Schwange gehen, sondern die eine große Sünde ihnen aufzudecken, welche sie damit begehen, daß sie den Abgöttern dienen und den lebendigen Gott verlassen, der sich doch nicht unbezeugt gelassen hat, in dem wir leben, weben und sind. Und demgemäß besteht die Sinnesänderung, welche sie fordern, darin, daß sie sich bekehren von diesen falschen Göttern zu dem lebendigen Gott.

Freilich werden wir nicht vergessen dürfen, daß die Hörer, welche der apostolischen Predigt die Herzen öffneten, zum guten Teile Proselyten des Judentums waren, also Leute, die mit den alttestamentlichen Voraussetzungen des Christentums wohl vertraut waren. Und dieser Umstand kann gar nicht hoch genug angeschlagen werden. Wo das Gesetz seine Wirkung gethan hat als Zuchtmeister auf Christum, wo Johannes der Täufer mit seiner Predigt der Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden williges Gehör gefunden hat, da ist dem Prediger ein gut Teil der schwersten Anfangsarbeit erspart, die dem Missionar heutzutage obliegt. Auf den heutigen Missionsgebieten fehlen vielfach den Heiden die Vorstellungen und die Worte für die elementarsten christlichen Grundbegriffe: Gott, Sünde, Heiligkeit, Schuld, Gnade, Vergebung. Oder wo sie nicht fehlen, sind sie so verzerrt und verderbt, daß es erst recht schwer hält, das Richtige an die Stelle des Falschen zu setzen. Während die Apostel ohne weiteres säen konnten, muß jetzt vielfach der Boden erst geklärt werden, weil zunächst die Möglichkeit für ein auch nur äußerliches Verständnis des Evangeliums

fehlt. Daß unter solchen Umständen diejenige Entwickelungsstufe, welche einen verständnisvollen Empfang der Taufe ermöglicht, in der Regel nicht so schnell erreicht werden kann, als es in der apostolischen Zeit wohl geschehen ist, liegt auf der Hand. Aber in entschiedenem Widerspruche mit der apostolischen Praxis steht es, wenn man auf Grund einer Mißdeutung der Worte „Buße" und „Bekehrung" als Bedingung für die Gewährung der Taufe an die religiöse Erkenntnis und den Lebenswandel Anforderungen stellt, welche ein Schriftgelehrter und ein Pharisäer viel leichter erfüllen kann als ein armer heidnischer Taufbewerber. Wenn das Apostelkonzil es für nötig hält, der christlichen Gemeinde in Antiochia gegenüber es als wohlgethan zu bezeichnen, daß man sich der *πορνεία* enthalte, wenn St. Paulus 4 Jahre nach der Gründung der korinthischen Gemeinde lehrhaft begründen muß, daß die Ungebundenheit des geschlechtlichen Lebens nicht zu den Dingen gehöre, die den Christen erlaubt sind (1. Kor. 6, 12 ff.), so ist daraus zu entnehmen, daß in der jungen heidenchristlichen Gemeinde in betreff der ethischen Konsequenzen christlichen Glaubens noch ein sehr geringes Maß von Klarheit herrschte, daß man also an die Täuflinge nach dieser Seite hin vor der Taufe keineswegs hohe Anforderungen gestellt hatte, — ein Urteil, das durch zahlreiche andere Erörterungen in den apostolischen Briefen lediglich bestätigt wird. Wir werden danach sagen dürfen, daß sich in dem apostolischen Vorbilde keine Berechtigung dafür finden läßt, wenn der Erwerb einer tiefer gehenden Erkenntnis der christlichen Pflichtenlehre und längere ethische Bewährung zur Bedingung des Taufempfangs gemacht wird.[1]) Die Sünder will Christus zur Buße rufen und nicht die Gerechten, und man soll sich hüten, den Anschein zu erwecken, als wenn die Taufe erteilt würde in Anerkennung eines längere Zeit hindurch bewiesenen Wohlverhaltens. Man würde damit auch in der Gefahr sein, das Evangelium zu einem neuen Gesetze zu stempeln. Man würde Früchte suchen, ehe der Baum gepflanzt ist.

[1]) Man verkennt völlig die Macht der Sünde, wenn man an der Aufrichtigkeit eines Taufbewerbers deshalb verzweifelt, weil er vielleicht auch von groben Sünden noch nicht loskommt. Könnte die Knechtschaft der Sünde durch einen aufrichtigen Entschluß gebrochen werden, so bedürfte es kaum eines Erlösers.

Aber wie steht es mit der *πίστις*? Wenn die ethischen Anforderungen an die Täuflinge so sehr zurücktreten, wie es nach den neutestamentlichen Berichten offenbar der Fall war, sind vielleicht die Anforderungen um so höher gewesen, welche man an die Glaubenserkenntnis und die persönliche Entschiedenheit des Einzelnen gestellt hat? Allein auch das ist offenbar nicht der Fall gewesen. Wiederholt lesen wir, daß ein Täufling die heilige Taufe empfängt „mit seinem ganzen Hause“ oder „mit all den Seinen“. Ja man gewinnt den Eindruck, daß in der Regel mit dem Familienhaupte auch seine Hausgenossen, Weib und Kinder, Sklaven und Sklavinnen getauft wurden. Daß ein Bruder ein ungläubiges Weib hat, daß eine Schwester einen ungläubigen Mann hat, das sind so abnorme Ausnahmefälle, daß man durch Scheidung die Schwierigkeit zu lösen sucht, daß man den brieflichen Rat des Apostels dafür in Anspruch nimmt, nachdem während der $1^1/_2$ jährigen Anwesenheit des Apostels und lange Zeit nach derselben kein Anlaß vorgelegen hatte, die Frage zu erörtern (1. Kor. 7, 12 ff.). Man traf also keine Auswahl, man ließ diejenigen Hausgenossen nicht ungetauft, bei denen etwa das Heilsverlangen noch wenig entwickelt, die christliche Erkenntnis noch gering war, sondern man sah als selbstverständlich an, daß die Familienglieder wie in allem anderen so auch im Geistlichen dem Familienhaupte folgten. Dies Verfahren erscheint mir als außerordentlich bedeutsam. Seine Nachahmung verbietet sich ja von selbst, wo die Individualität und der persönliche Charakter ausgeprägt und stark entwickelt ist; wo die Frau, die erwachsenen Kinder, die Dienstboten gar nicht ohne weiteres geneigt sind, sich dem Schritte des Familienoberhauptes anzuschließen. Aber die Regel ergibt sich doch aus dem apostolischen Verfahren: wo eine solche Selbständigkeit der einzelnen Familienglieder in keiner Hinsicht vorhanden ist und darum auch auf religiösem Gebiete nicht vorhanden sein kann, da soll man sie auch nicht fordern, soll nicht die Familien auseinander reißen, indem man von allen fordert, was von Haus die Meisten nicht leisten können. Das Himmelreich leidet Gewalt, und die Gewalt thun, reißen es an sich. Es ist ein heldenhafter Entschluß, sich loszureißen von dem Zusammenhange seines Volkes, von dem Vertrauen auf seine Götter, Zauberer und Amulette und sich der Führung

und dem Schutze eines unsichtbaren Gottes und Heilandes anzuvertrauen! Und heldenhafte Naturen sind allezeit selten. Aber wie durch das Wort und Beispiel weniger Führer ein ganzes Volk zu einem Heldenkampf für seine höchsten Güter begeistert werden kann, obgleich die meisten Volksgenossen von Haus aus keine Helden sind, sondern erst im Kampfe dazu gestählt werden, so darf man auch für den geistlichen Kampf, der alles für Schaden erachtet, um Christum zu gewinnen, von vornherein nicht mehr erwarten, als daß diejenigen, die in ihn eintreten, bereit sind, den natürlichen Führern zu folgen, welche diesen Kampf entschlossen auf sich nehmen. Möglich, daß auch die Führer sich anfangs nicht klar sind über die volle Tragweite, über den ganzen Ernst, über die schweren Opfer, welche der Kampf erfordert. Man soll es ihnen klar zu machen suchen. Aber nach dem, was wir der Apostelgeschichte entnehmen können, wird für die Frage, ob die Taufe gewährt werden soll, nicht die Klarheit der Erkenntnis, sondern die Willigkeit der Herzen maßgebend sein müssen. Man hat gemeint, es müsse doch ein Mindestmaß christlicher Heilserkenntnis geben, bis zu dem jedermann gefördert sein müsse, ehe man ihm die Taufe gewähren könne, ein Minimum des Wissens von Christo, das vorhanden sein müsse, wenn man in seine Jüngerschaft aufgenommen werden wolle. Und man hat als solches Minimum wohl das richtige Verständnis des Apostolikums bezeichnet. Aber was heißt: ein richtiges Verständnis? Muß man an die Angehörigen einer stumpfsinnigen, tiefstehenden Rasse dieselben Anforderungen stellen wie an hochbegabte, vielleicht philosophisch geschulte Männer? Gewiß ist es nötig, dem Katechumenenunterricht ein Ziel zu stecken. Aber wie man dasselbe auch formulieren mag: richtiges Verständnis des Apostolikums; oder: Verständnis des göttlichen Heilsweges; oder: Erkenntnis des heiligen Gottes, der Sünde, die uns von ihm scheidet, und Christi, der uns mit ihm versöhnt, — wir werden uns bewußt sein müssen, daß alle Erkenntnis auf diesem Gebiete Stückwerk bleibt, und daß Christus nicht den Weisen und Klugen, sondern den Unmündigen das Himmelreich zuspricht. Wir werden darum nicht mehr fordern dürfen, als daß der Taufbewerber sich bemüht zu fassen, was er nach dem oft sehr geringen Maße seiner Kraft und Gaben fassen kann. Die einzige Stelle der Apostel-

geschichte, welche ein Glaubensexamen vor der Taufe andeutet (Akt. 8) dem Kämmerer aus Mohrenland gegenüber, ist bekanntlich interpoliert, und es ist meines Wissens noch nicht gelungen festzustellen, welche Stufe in der seligmachenden Erkenntnis Jesu man erreicht haben müsse, um an ihm teilzuhaben. Die religiöse Vorstellung und die sittliche Lebenshaltung eines Heiden mag noch sehr viel zu wünschen übrig lassen, wenn man sie mit christlichem Maßstab mißt. Er kann doch „aus der Wahrheit" sein und darum ein Ohr haben für Christi Stimme. Oft ist es zunächst nur eine einzelne, bisweilen eine ganz auf der Peripherie liegende Seite des Christentums, die den Heiden zum Missionar führt. Hier ist es die Bruderliebe in der christlichen Gemeinde, die sich der Kranken, Witwen, Waisen so liebreich annimmt, dort ist es das friedliche, hoffnungsvolle Sterben eines Christen, von dem der Heide Zeuge gewesen war. Hier ist es die Wahrnehmung, daß keine Besessenen in der Gemeinde sind, und der Wunsch, Schutz zu finden vor den bösen Geistern; ein ander Mal, wie kürzlich auf einer unserer indischen Missionsstationen, das Grauen vor der heidnischen Leichenverbrennung und der Wunsch, einst christlich begraben zu werden. Da wird es dann eben gelten, in einer Weise, die der Fassungskraft angemessen ist, die Linien von der Peripherie zum Zentrum zu ziehen: zu zeigen, wie die Bruderliebe in der Gemeinde die Frucht der erfahrenen Gottesliebe ist, und warum Christus die Seinen vor den bösen Geistern schützen kann; daß man im Glauben an ihn friedlich sterben kann, weil man den Richter nicht zu fürchten braucht; und daß die Heiden den Verstorbenen verbrennen, weil es aus ist mit ihm, weil sie keine Hoffnung haben, während wir unsere Toten pietätvoll bestatten in Hoffnung auf den, der unsere sterblichen Leiber lebendig machen wird, daß sie ähnlich werden seinem verklärten Leibe. Freilich wird man es trotz aller Mühe nicht immer erreichen, daß den Katechumenen der rein geistliche Charakter des christlichen Heils völlig klar wird. Bei kulturlosen Völkern und bei niederen Volksklassen liegt es oft zu sehr auf der Hand, daß der Übertritt zum Christentum und die Verbindung mit dem Missionar, dem angesehenen Europäer, neben großen Opfern, Nachteilen, vielleicht Verfolgungen, auch Vorteile bietet, Schutz gewährt, eine gewisse soziale Hebung zur Folge hat. Da ist für den

Missionar ein außerordentliches Maß geistlicher Weisheit nötig, um die rechte Mitte zu treffen zwischen einer Hingabe, einer Gutmütigkeit und Barmherzigkeit gegen das äußere Elend, die schließlich den irdischen Sinn der Taufbewerber nährt und Christengemeinden voll anspruchsvoller, aufgeblasener und undankbarer Leute heranzieht, und zwischen jener Übergeistlichkeit, die niemanden annehmen will, wenn sie nicht überzeugt zu sein glaubt, daß ganz selbstlose Motive ihn erfüllen, daß ausschließlich Sorge um das ewige Heil ihn treibt und beherrscht. Welche Selbsttäuschungen mit unterlaufen, wo man dieses Prinzip aufstellt, wird jeder sich sagen, der die Tücke des menschlichen Herzens einigermaßen kennt. Christus stellt denen, die um seinetwillen alles verlassen, nicht bloß das ewige Leben, sondern schon reichen Ersatz in dieser Welt in Aussicht, und St. Paulus preist die Gottseligkeit damit an, daß sie zu allen Dingen nütze sei und die Verheißung nicht bloß des zukünftigen, sondern auch dieses Lebens habe. Religiöse Massenbewegungen sind niemals rein geistlicher Art, nicht einmal in der Christenheit, wie uns ein Blick auf die Kreuzzüge und die Reformationszeit lehren kann; geschweige denn, wo es sich um Bewegungen in der Heidenwelt handelt. Ein Nebenmotiv, und wenn es noch so fein ist, wird sich meistens erkennen lassen. Wenn in der apostolischen Zeit die jüdischen Proselyten in so großer Zahl der apostolischen Predigt zufielen, so hat daran doch wohl auch der Umstand ein wenig Teil, daß ihnen im Christentum die religiöse Gleichberechtigung winkte, während sie bis dahin doch nur Juden zweiter Klasse gewesen waren. Und wenn Christus mit der Aufnahme in seine Jüngerschaft auf solche gewartet hätte, die keine irdischen Hoffnungen daran knüpften, so hätte er wohl überhaupt keine Jünger bekommen. Denn bei denen, welche er hatte, ist es ihm selbst bis zu seinem Tode nicht gelungen, sie von den irdischen Erwartungen frei zu machen. Hüten wir uns darum, für die Taufe Vorbedingungen aufzustellen, die nur in Ausnahmefällen erfüllt werden können, weil eben Gottes Geist erst in der Christenheit, wie Luther im dritten Artikel sagt, dasjenige wirkt, was Christo ähnlich macht, weil man erst mit Christo gestorben und auferstanden sein muß, um trachten zu können nach dem, das droben ist. Worauf es ankommt, ist lediglich die ernstliche Bereitwilligkeit, sich durch Jesum leiten

zu lassen in der Zuversicht, daß man bei ihm wohl aufgehoben sei. Denn dieses Vertrauen und diese Zuversicht ist der Kern des seligmachenden Glaubens, auf dessen Weckung die Predigt des Evangeliums ihre Absicht richtet.

Aber da nun der Missionar kein Herzenskündiger ist, woran soll er erkennen, ob bei den Taufbewerbern eine *μετάνοια* und *πίστις* in diesem Sinne auch wirklich vorhanden sei? Da wird es ihm in negativer Hinsicht genügen müssen, daß der Taufbewerber sich fern hält von der Befleckung durch Götzendienst und von allen damit zusammenhängenden Festen, Zeichen und Gebräuchen. Freilich ist das ein Punkt, an welchem eine große Verschiedenheit der Taufpraxis einsetzen kann, auch unter solchen, die mit den bisher entwickelten Prinzipien über die Bedingungen der Taufe ganz einverstanden sind. Denn das Urteil darüber, ob eine Volkssitte oder ein Stammesbrauch mit dem Götzendienst in Verbindung stehe oder nicht, offenbar sündhaft und widerchristlich sei oder nicht, kann im einzelnen Falle weit aus einander gehen. Es gibt Missionen, welche keine Sklavenbesitzer taufen; es gibt andere, welche das Gelübde völliger Enthaltung von Spirituosen zur Vorbedingung der Taufe machen. Wenn man weiß, welche Verwüstungen die Trunksucht anrichtet, wie zu gewissen Jahreszeiten Tag für Tag die ganze männliche Bevölkerung eines Stammes trunken ist, und daß für Willensschwache die völlige Enthaltsamkeit das einzige Mittel der Bewahrung bildet; wenn man weiß, daß Sklavinnen gewohnheitsmäßig Konkubinen ihres Besitzers sind, so wird man solche Taufpraxis begreiflich finden. Ebenso begreiflich ist es, daß andere Missionen solche Gelübde nicht zur Vorbedingung der Taufe machen, weil sie es für eine Verleugnung des evangelischen Prinzips erklären, wenn ein Gesetz den schwachen Willen der Versuchung überhebt, während doch der Glaube die Kraft geben sollte, sie mit Gottes Hilfe zu bestehen. In betreff der Sklaverei erinnert man an Philemon; in betreff der Enthaltsamkeit von Spirituosen an den Muhammedanismus mit seinem Gebot: du sollst dies nicht anrühren; du sollst das nicht kosten. Und wenn auf die Erfolge der rigorosen Taufpraxis hingewiesen wird, so sei daran erinnert, daß auch der Katholizismus vielfach besseren Kirchenbesuch, vermehrte Gebete, reichere Opfer erzielt als der Protestantismus; aber Erfolge sind

darum nicht immer Früchte, auf denen des Herrn Auge mit Wohlgefallen ruht. Denn was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde.

Es gibt Stämme, die sich von Aas zu nähren pflegen. Soll man das Aufgeben dieser abscheulichen Sitte zur Vorbedingung der Taufe machen oder nicht? Es gibt Polygamisten. Soll man sie nötigen, ihre Frauen bis auf eine von sich zu stoßen, wenn sie getauft zu werden begehren? Und welche dürfen sie behalten, die älteste oder die jüngste? Und wer erhält die verstoßenen mit ihren Kindern? Die indische Kaste, die Beschneidung in Afrika und auf manchen Südseeinseln wird ganz verschieden beurteilt in betreff des Zusammenhangs mit heidnischem Aberglauben und Sündenwesen. Es würde viel zu weit führen, wenn man versuchen wollte, die Gründe, welche für und wider die Duldung dieser Sitten angeführt werden, darzulegen und abzuwägen. Jeder einzelne dieser Punkte würde eine eigene Abhandlung erfordern. Nur auf eines darf aufmerksam gemacht werden. Wenn der Apostel Paulus 1. Kor. 8 die Teilnahme an einer Opfermahlzeit im Götzenhause nicht an sich, sondern in erster Linie deswegen beanstandet, weil der schwache Bruder daran Ärgernis nehmen kann, — erst im 10. Kapitel kommt er auf die eigene Seelengefahr zu sprechen, der man sich damit aussetzt, — so beweist das eine Weitherzigkeit, die erheblich hinausgeht über das, was heutzutage auch die Allerduldsamsten für zulässig halten. Ich kann darin nur eine Bestätigung der Regel finden, daß man sich hüten soll, die Thüre der Kirche zu umgeben mit einem Zaune von Verboten, denen man erst Gehorsam geleistet haben muß, ehe man eingelassen wird. Das Evangelium ist in erster Linie nicht Forderung, sondern freie Gabe. Es fordert erst von denen, welche empfangen *haben*.

Oder fürchtet man, daß solche Weitherzigkeit die Überschwemmung der Kirche mit unlauteren Elementen zur Folge haben werde? Aber diese Gefahr kann wohl vermieden werden, wenn man sich nur die Taufbewerber daraufhin ansieht, ob *positive* Anzeichen dafür vorliegen, daß es der Vater ist, der sie zum Sohne zieht. Christus hat in der Bergpredigt für seine israelitischen Zuhörer die Regel aufgestellt, daß diejenigen, welche einfältig und aufrichtig sind in der Erfüllung *ihrer* Frömmigkeitsübungen, *Fasten*, *Beten* und *Almosengeben*, fähig seien zum Eingang in das Himmelreich.

Und eben dies ist der Grund, weshalb sich dem Kornelius die Thüre der Kirche öffnet: sein Gebet und sein Almosen sind hinauf in das Gedächtnis vor Gott gekommen. So werden wir auch bei den Heiden danach fragen müssen, ob sie das ihnen gegebene Licht treu benutzt und des Gesetzes Werk, das in ihren Herzen beschrieben ist, zu thun gesucht haben? Ob sie nach dem Maße der religiösen und sittlichen Erkenntnis, welche sie haben können, gottesfürchtig sind und rechtthun? Denn dann ist Gott bereit, sie zu dem Reiche seines Sohnes anzunehmen (Akt. 10, 35). Die grauenvolle Verkehrung sittlicher Begriffe im Heidentum, nach der man vielfach seine Ehre in dem sucht, was schändlich ist, hat doch die Fähigkeit sittlichen Urteilens nicht ganz zerstören können. Wohlthätigkeit und Dankbarkeit, Gattentreue und kindliche Liebe gegen die Eltern, Mäßigkeit und Selbstverleugnung, Wahrheitsliebe, Ehrlichkeit, Gottesfurcht, Frömmigkeit sind Tugenden, denen auch das Gewissen der Heiden Zeugnis gibt; meist nur bis zu einem gewissen Grade oder in einigen Beziehungen, oft in karikierter Gestalt, aber doch so, daß ein Unterschied wohl erkennbar ist zwischen denen, welche wider ihr eignes Gewissen handeln, und denen, welche in ihrer Weise der Gerechtigkeit nachjagen. Nur die Taufbewerber, bei denen das letztere der Fall ist, und die darum auch eifrig sein werden im Hören und Lernen des göttlichen Wortes, sind eine rechtmäßige Beute der Mission. Und es würde vielleicht besser stehen um den sittlichen Zustand und um die Werbekraft der Missionsgemeinden, wenn alle Missionare diesen Gesichtspunkt unentwegt im Auge behielten. Nur wollen wir auch hier nicht vergessen, daß es etwas anderes ist, eine Regel zu kennen und anzuerkennen, und etwas anderes, sie in rechter Weise auf den einzelnen Fall anzuwenden. Man wird z. B. sehr wenig geneigt sein, junge Leute, die ihren Eltern davongelaufen sind, mit offenen Armen aufzunehmen, wenn sie schließlich beim Missionar landen. Denn wo die Bande der Pietät gegen den Vater auf Erden leichten Herzens zerrissen sind, da wird in der Regel das Fundament fehlen, auf welchem sich das rechte Verhältnis zum Vater im Himmel aufbauen läßt. Aber die häuslichen Verhältnisse, denen ein heranwachsendes Kind entflohen ist, sind oft so seelenmörderischer Art, daß ein Zurückstoßen in dieselben unverantwortliche Grausamkeit wäre. Wie ver-

schiedenartig die Verhältnisse hier liegen können, wie groß die Gewissenskonflikte sind, in die ein Missionar auf diesem Gebiete geraten kann, läßt sich Fernerstehenden schwer anschaulich machen.

Es gibt noch eine ganze Reihe von Fragen, die es mit den Bedingungen der Taufe auf dem Missionsgebiete zu thun haben. Man muß sich z. B. darüber klar werden, unter welchen Bedingungen Halberwachsene zu taufen sind? Ob man den Ehepaaren, welche die Taufe begehren, die Bedingung stellen soll, daß sie auch ihre unmündigen Kinder taufen lassen? Ob die Zustimmung einer schon bestehenden Gemeinde, in die der Täufling aufgenommen wird, Bedingung für die Gewährung der Taufe sein darf? Aber das sind Fragen, die nur in losem Zusammenhange stehen mit den Sätzen, deren Vertretung diese Zeilen sich zur Aufgabe machen. Dagegen wird es nötig sein, eine Frage zu erörtern, die vielleicht außerhalb des Themas zu fallen scheint, die aber von großer Wichtigkeit ist, und die in Indien neuerdings zu lebhaften Verhandlungen geführt hat. Es ist die Frage, wie man sich zu denen verhalten soll, welche die Taufe *nicht* begehren, *obwohl* sie im übrigen, so weit Menschenaugen sehen, christlich glauben und christlich leben? Soll man sie zum Empfang der Taufe auffordern, animieren, drängen, oder soll man das grundsätzlich vermeiden? Mit anderen Worten: muß man bei richtiger Verwaltung der Taufe auf dem Missionsgebiet die Bedingung stellen, daß die Bitte um Gewährung der Taufe *völlig spontan* erfolge? Oder ist diese Bedingung nicht gerechtfertigt? — eine Stellung der Frage, welche beweist, daß wir uns nicht außerhalb des Themas bewegen, wenn wir auf sie in Kürze eingehen.

Bekanntlich hat Tertullian den Grundsatz aufgestellt: cunctatio baptismi utilior est. Er würde also denjenigen zufallen, welche jedes Drängen zur Taufe perhorreszieren. Aber während Tertullian die Taufe so hoch schätzt, daß er den Empfang derselben wegen der damit verbundenen Verantwortung mehr fürchten lehrt als den Aufschub, sind in der Gegenwart die Gedanken derjenigen, welche sich rühmen, daß sie niemanden auffordern sich taufen zu lassen, von ganz anderer Art. Nicht daß sie die Taufe überhaupt für entbehrlich hielten. Der modernste Protestantismus, dem die Taufe nur als ein ehrwürdiger, aber durchaus entbehrlicher Ritus gilt,

hat erst in Zürich, aber noch nicht auf dem Missionsfelde seine praktischen Konsequenzen gezogen. Die Heilsarmee freilich beseitigt die Taufe auf dem Missionsfelde so gut wie in der Heimat. Frau Booth-Hellborg, welche längere Zeit in Indien das Missionswerk der Heilsarmee kommandierte, gab auf Vorhaltungen die Antwort: „Wenn die Taufe so wichtig wäre, so würde Gott ihre Wichtigkeit meiner heiligen Mutter und meinem guten Vater offenbart haben" (Missionary Review of the world 1896 S. 30). Aber ein enfant terrible scheucht seine nächsten Anverwandten eher zurück von den Wegen, welche es einschlägt, als daß es sie zur Nachfolge reizte. Denn die sogenannten Erfolge der Heilsarmee auf dem Missionsfelde beruhen ja eben zum großen Teil darauf, daß sie keine Taufe und kein Abendmahl kennen. Ungetaufte Christen sind billig zu haben, zumal wenn man durch exkommunizierte und abgesetzte Missionsdiener anderer Kirchen reiche Geldmittel in praktischer Weise verwenden läßt. Auf ihre Praxis dürfte kaum jemand sich berufen, um die Entbehrlichkeit der Taufe für die Missionsarbeit darzuthun. Wie es die Quäker in ihrer Mission auf Madagaskar mit der Taufe halten, ist mir nicht bekannt. Auf der Konferenz englischer Missionare, die in Bangalore am 1. November 1897 gehalten ist, wurde mitgeteilt, daß in Indien sogar Quäker durch ihre Erfahrung genötigt gewesen seien, der Taufe sakramentale Würde beizulegen (Harvest field 1897 S. 469). Wie es sich damit auch verhalten mag: im allgemeinen wird man sagen können, daß auf dem Missionsgebiete die Unentbehrlichkeit der Taufe als communis opinio der Missionare feststeht. Aber die Frage ist die, ob man die Taufe als die Thür zur rettenden Arche den Heiden anpreisen und die, welche dem Worte Gehör geben, zur Taufe locken und drängen soll, oder ob man in ihnen nur den Glauben an Christum zu wecken suchen soll und ruhig abwarten, ob und wann dieser so weit erstarkt und gereift ist, daß sie es nicht lassen können, durch öffentliches Taufbekenntnis sich Christo und seiner Gemeinde zu verbinden.

D. Miller, der hochangesehene Leiter des Christian College in Madras, hat in einer aufsehenerregenden Weise im letzteren Sinne sich ausgesprochen. In einer Abschiedsadresse an seine Studenten rühmt er sich dessen, daß er niemals Proselytenmacherei unter ihnen

getrieben habe, sondern daß er sich nur bemüht habe, sie Christo gegenüberzustellen, und sie dahin zu bringen, an das Charakter- und Lebensideal Christi zu glauben und es anzunehmen. Wer in seinem Herzen und Gewissen fühle, daß Gott ihn berufen habe, sich dem sichtbaren Körper der Gläubigen anzuschließen, der solle es thun; denn dann würde die Unterlassung ein Akt bewußten Ungehorsams gegen Gott sein. Aber das müsse jeder mit sich und seinem Gott abmachen. Niemand, auch kein Missionar, habe das Recht, da einzugreifen. Wohlthaten dürften nicht aufgedrängt werden. Der Empfang der Taufe sei ein Privilegium und eine hohe Ehre und müsse als solche gesucht, nicht aber Widerstrebenden als eine schwere Bürde zugemutet werden. Die Taufe, die doch nur ein äußerer Akt sei, würde ganz unberechtigterweise auf dieselbe Stufe erhoben, wie die viel wichtigere innere Bekehrung, wenn man so großes Gewicht auf die Vollziehung der Taufe lege, als sei nichts erreicht, so lange jemand dazu nicht bereit sei. Die weit verbreitete Praxis, Leute zu taufen, die innerlich dafür noch gar nicht reif seien, bilde für eine große Anzahl gerade der Höchstgebildeten, die Christum als ihr Lebensideal in sich aufgenommen hätten, einen schweren Anstoß, ein Haupthindernis für den Entschluß, sich durch die Taufe einer Gemeinde anzuschließen, deren Glieder an sittlicher Haltung und religiöser Erkenntnis zum großen Teil tief unter ihnen stünden.

Nun wollen wir gewiß das Körnlein Wahrheit, das diesem Räsonnement zu Grunde liegt, nicht verkennen. Wir haben ja auch bei uns zu Lande Gelegenheit, jene robuste Art von Frömmigkeit kennen zu lernen, die mit rauher Hand auf das Bekennen drängt, weil sie kein Verständnis hat für das Wort: zum ersten das Gras, danach die Ähre, danach der volle Weizen in der Ähre; kein Verständnis für eine Seele, welche das zarte Pflänzlein des keimenden Glaubens als ihr innerstes Heiligtum vor Menschenaugen verborgen hält, weil sie fühlt, daß es noch zu schwach ist, um den Stürmen zu trotzen. Unter den Missionaren fehlt es natürlich auch nicht an solchen treiberischen Geistern. Dazu kommt, daß die Versuchung groß ist, trotz alles liebreichen Erbarmens mit den Heiden bei den dunkelfarbigen Eingeborenen, an denen man arbeitet, unwillkürlich ein weniger fein organisiertes Seelenleben

vorauszusetzen, und es bedarf eines großen, leider nicht immer vorhandenen Maßes ethischer Durchbildung und christlicher Selbstzucht, wenn der Missionar der Gefahr entgehen soll, durch herrisches Verfahren und unzeitiges Drängen zu verletzen oder den Seelen zu schaden. Trotzdem werden wir uns mit Entschiedenheit auf die Seite der Gegner Millers stellen müssen, welche darauf hinweisen, daß Glaube und Bekenntnis nexu indivulso verbunden seien, daß von allen christlichen Idealen schließlich nichts übrig bleibe, wenn man das Opfer des offenen Bekenntnisses scheue, und daß Tausende, die in Apathie und weltlichen Sinn zurückgefallen seien, eine ganz andere Entwickelung hätten nehmen können, wenn ihnen zu der Zeit, als ihr Herz wirklich brannte, ihr Missionar die Pflicht ins Gewissen geschoben hätte, das Taufbekenntnis endlich abzulegen. Gewiß ist es etwas Großes, wenn jemand in seinem Herzen Christum als sein Ideal betrachtet. Aber man kann das thun, ja man kann weiter gehen, und in ihm die vollkommenste Offenbarung Gottes sehen, ja ihn den Gottmenschen nennen — wie Babu Protap Chunder Mozoomdar es thut, der Leiter eines Teils der sogenannten Brahmo's (Christian Patriot 1899 Nr. 23 S. 6 nach dem Interpreter, dem Organ der new dispensation) — Christentum ist das doch nicht. Denn da handelt es sich nicht nur darum, Christum als Ideal anzunehmen, sondern darum, ob man sich ihm als dem Erlöser, Versöhner und Seligmacher anvertraut und darum den Weg geht, den er vorschreibt und an dessen Eingang die Taufe steht. Viel Freunde hat D. Miller mit seiner Theorie, daß niemandem die Taufe zugemutet werden dürfe, nicht gefunden. Die Missionare wie die eingeborenen Christen haben sich mit großer Einmütigkeit wider ihn erklärt. Aber charakteristisch ist es, daß seine Gegner, wie er selbst, in betreff der Taufe nur das subjektive Moment, nämlich das Bekenntnis des Täuflings, hervorheben. Daß der Täufling bei der Taufe doch nicht bloß aktiv, sondern vorwiegend passiv und rezeptiv ist, daß er etwas empfängt, davon ist kaum die Rede, oder doch nur insofern, als der Zutritt zur kirchlichen Gemeinschaft durch die Taufe gewährt wird. Die Bedeutung der Taufe für den Durchbruch des neuen Lebens, die auch Dr. Joh. Müller in seiner Schrift über „Das persönliche Christentum in den paulinischen Gemeinden“ [1])

[1]) Leipzig, Hinrichs 1898 S. 242 ff.

so eingehend würdigt, die Abwaschung von Sünden, die Taufgnade, die Wiedergeburt, der Empfang des Heiligen Geistes — das alles bleibt bei jenen Verhandlungen außer Betracht, — ein deutliches Zeichen davon, daß die auf reformiertem Grunde ruhenden englischen und amerikanischen Missionen doch durch eine weite Kluft getrennt sind von denen, deren Anschauungen durch die deutsche Reformation bestimmt sind. Wo die Kirche sich in lauter Denominationen aufgelöst hat, da kann man über den Artikel von der Taufe, die so konstitutiv ist für die Kirche, nicht kirchlich denken. Und wenn jene Missionen nicht selten ihrer Statistik die Unterscheidung zu Grunde legen zwischen members, d. h. abendmahlsberechtigten Kirchengliedern, und den adherents, die man auch wohl christians nennt, d. h. denjenigen, die sich zu der Mission halten, ohne daß man dabei einen Unterschied macht zwischen Getauften und Ungetauften, so gibt schon diese Art der Gruppierung Zeugnis von einer Mißachtung des Taufsakraments, die jedes lutherisch empfindende Herz empören muß.

Dies führt auf den letzten Punkt, der zu besprechen ist, nämlich die Kommunionberechtigung der Neugetauften. Denn auch die Stellung, die man dazu nimmt, ist nicht ohne Rückwirkung auf die Bedingungen, welche man für die Gewährung der Taufe stellt. Im schroffsten Gegensatz zu der soeben erwähnten Geringschätzung der Taufe will D. Warneck grundsätzlich überhaupt keinen Unterschied zwischen einer Abendmahlsgemeinde und einer Taufgemeinde anerkennen. Jeder Erwachsene, so behauptet er, der wirklich „taufreif“ gewesen sei, müsse auch zum Abendmahlsempfang berechtigt sein (Ev. Missionslehre II, 3 S. 277). Aber wir vermissen den Beweis für diese Behauptung. Es wird sich nicht leugnen lassen, daß es aufrichtige Jünger Jesu geben kann, voll kindlichen Glaubens und darum reif für die Taufe, ohne daß sie doch schon soweit gefördert sind, daß man sie für befähigt halten könnte, „den Leib des Herrn zu unterscheiden“. Daß in der apostolischen Zeit alle erwachsenen Getauften auch Abendmahlsgenossen waren, was Warneck für zweifellos erklärt, wollen wir nicht bestreiten, obwohl es ein Schluß ist, der sich nur auf das argumentum e silentio gründet. Aber die apostolischen Gemeinden waren die Erstlingsgarben, die unter geistig hochstehenden Kultur-

völkern gesammelt waren; und man ist ja darüber einig, daß wir kein Recht haben, in einseitigem Biblizismus das, was dort möglich war, zum Prinzip zu erheben, das für ganz anders geartete Verhältnisse die Regel bilden soll. Wo Neugetaufte so weit gefördert sind, daß man sie ohne Bedenken am Sakrament des Altars teilnehmen lassen kann, da soll es freilich geschehen. Aber daß es dem biblischen Taufideal entsprechen würde, diejenigen von der Taufe zurückzuweisen, deren Erkenntnisstand sie noch nicht als reif für das heilige Abendmahl erscheinen läßt, erscheint uns als eine unbegründete Voraussetzung, die, wenn sie Anerkennung fände, eine rigorose, den Intentionen des Herrn und seiner Apostel nicht entsprechende Taufpraxis begünstigen müßte. Zu dem διδάσκειν τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν Matth. 28, 19 gehört auch die Erziehung zum rechten Brauch des heiligen Abendmahls. Aber dieses διδάσκειν ist, wie D. F. M. Zahn schlagend nachgewiesen hat, nicht identisch mit dem εὐαγγελίζεσθαι, welches der Taufe vorhergeht. (Vergl. Protokoll über die Verhandlungen der 9. kontinentalen Missionskonferenz in Bremen, Bertelsmann 1893 S. 61 f.) Vielmehr umfaßt dies Haltenlehren die große Hauptaufgabe, welche die Kirche an den Neugetauften zu lösen hat. In welcher Weise die Apostel das gethan haben, lassen uns ihre Episteln deutlich erkennen. Es ist selbstverständlich, daß die Frucht des missionarischen „Pflanzens“ wesentlich davon abhängt, daß dies „Begießen“ nicht versäumt wird (1. Kor. 3, 6), sondern daß die Missionare und die eingeborenen Katecheten und Lehrer, denen es obliegt, Männer voll heiligen Geistes sind, welche das Wort der Wahrheit recht teilen, und welche in brünstiger Liebe zu den teuererkauften Seelen sich selbst verzehren, indem sie nicht müde werden mit aller Geduld und Lehre zu strafen, zu drohen und zu ermahnen. Aber freilich, das erste bleibt doch, daß Gemeinden aus den Heiden gewonnen werden an denen dieses διδάσκειν geübt werden kann, und wenn die hocherfreuliche Energie, mit welcher die Kirchen der Reformation in die Missionsarbeit des kommenden Jahrhunderts eintreten, die Erfolge haben soll, die alle frommen Herzen für sie erbeten, so kommt sehr viel darauf an, daß sich auch ihre Taufpraxis in kirchlichen Bahnen bewegt. Weder der Pietismus der Konventikel, dem die deutsche Mission der Hauptsache nach entstammt, noch die englisch-ameri-

kanische, in Denominationen zerfahrene Art, die schon durch das Gewicht der großen Zahl auf dem Missionsfelde den Ton angibt, hat von Haus aus Verständnis für ein Verfahren, das auf evangelisch-kirchlichen Prinzipien ruht. Der gesunde Sinn vieler Missionare, nicht zum wenigsten der Deutschen, hat unter dem Zwange der Verhältnisse doch nicht selten das Richtige getroffen. Aber es ist sehr viel daran gelegen, daß dies allgemein geschehe, und nicht bloß instinktiv, mit halbem Herzen oder gar mit bösem Gewissen, weil man unter dem Banne eines falschen „Bekehrungs"-ideals steht, und sich etwa imponieren läßt von dem gefährlichen Wort, der beste Missionar sei derjenige, welcher am längsten mit der Taufe zögere, — sondern daß es geschehe mit voller Erkenntnis des guten Rechts, ja der heilige Pflicht auf Grund des apostolischen Wortes und Beispiels. Dazu ein wenig beizutragen ist der Zweck dieser Zeilen.

Missionsdirektor von Schwartz.

Bei der Redaktion sind eingegangen und werden vorbehaltlich ausführlicher Besprechung hier angezeigt:

Friede sei mit Euch! Ein Bilder-Cyclus aus dem Leben des Heilandes von H. Hoffmann. 14 Kunstdrucke in Mappe mit Titelbild. 25 M. — München, Franz Hanfstängl, K. Bayr. Hofkunstanstalt 1899.

Die biblische Geschichte in Lebensbildern. Ausgeführte Katechesen für die Oberstufe von Pastor Joh. Kolbe. I. Teil. Das alte Testament. 2. Aufl. 1897. 2,60 M., geb. 3 M. — II. Teil. Das neue Testament. 2. Aufl. 1899. 250 S. 2,60 M., geb. 3 M. — Leipzig, H. G. Wallmann 1899.

Neuere Geschichte der Schulbibel. 1. Geschichte des sächsischen Schulbibelstreites 1845—1876. 2. Geschichte der Schulbibel 1876—1898. Von Dr. Fr. Dix, Direktor a. D. 43 S. — Dresden, C. C. Meinhold u. Söhne 1898.

Eine Stufe höher. Von Strähl-Imhoof. 289 S. 4,50 M. — Aarau u. Leipzig, Emil Wirz 1899.

Bei Dir ist die lebendige Quelle und in Deinem Lichte sehen wir das Licht. Ein Predigtjahrgang von General-Superintendent Dr. Jul. Martin in Kassel. Aus seinem Nachlaß zusammengestellt. 518 S. 6,50 M., geb. 8 M. — Kassel, E. Röttger 1899.

Richard Rothe. Sein Charakter, Leben und Denken. Zur Feier seines hundertsten Geburtstages dargestellt von Wilhelm Hönig, Pfarrer in Heidelberg. 227 S. 2 M. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn 1898.

Ist eine religionslose Moral möglich? Eine Zeitfrage, untersucht von Pf. Karl Lühr in Gotha. 61 S. 1 M. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn 1899.

Kirchliche Fälschungen. II. Der Brief an die Hebräer. 78 S. 1 M. III. Die Vergötterung der Apostel, besonders des Petrus. Von Friedr. Thudichum, Prof. des Kirchenrechtes an der Universität Tübingen. 114 S. 1 M. — Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn 1899.

Markus-Studien. Von Dr. H. P. Chajes. 79 S. 2. M. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn 1899.

Proverbia-Studien zu der sogenannten Salomonischen Sammlung C. 10—22, 16. Von Dr. H. P. Chajes. 46 S. 1,60 M. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn 1899.

Hemmungen des Christentums. Orthodoxien und Gegner. Von Alexander Otto. 1. Heft. I. Brachte Christus Neues? II. Die Anfänge des Christentums. III. Christi Kernpunkte und Vorchristliches. IV. Wunder, Bibel und Gegner. 109 S. 1,25 M. — Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn 1899.

Christus redivivus d. i. Wie der Stifter unserer Religion sein religiöses System dem heutigen geistigen Entwickelungsstande der gebildeten Welt entsprechend darstellen würde. I. Teil. Die Voraussetzungen aller Wissenschaft. 209 S. 3 M. — Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn, 1899.

Schleiermacher. Zum hundertjährigen Gedächtnis der Reden über die Religion. Von M. Fischer, Pfarrer in Berlin. 258 S. 3 M. — Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn 1899.

Heckenrosen. Ein Jahrbuch für junge Mädchen. Von M. Rüdiger. 158 S. 2,25 M. geb. — Groß-Lichterfelde-Berlin, Edwin Runge 1899.

Dr. Joachim Lütkemann. Sein Leben und Wirken. Nach älteren Quellen dargestellt von Heinr. Lütkemann, Pfarrer zu Wiershausen. 145 S. Braunschweig u. Leipzig, Hellm. Wollermann 1899.

Veröffentlichungen des Bibelbundes. Nr. 5. Die Herrlichkeit des Einen Evangeliums in seiner vierfachen Gestalt. Ein Vortrag von Pastor R. Dieckmann. 30 S. 30 Pf. Braunschweig u. Leipzig, Hellm. Wollermann 1899.

Stärke uns den Glauben! Predigt bei der 9. allgem. luther. Konferenz am 25. Aug. 1898 zu Braunschweig. Gehalten von F. W. Schubart, Hofprediger in Ballenstedt. 11 S. 20 Pf. Braunschweig u. Leipzig, Hellm. Wollermann 1899.

Wie schmücken wir unsere Kirchen aus? Vortrag von Otto Witzig, Pfarrer in Bad Nauheim. 14 S. 25 Pf. — Leipzig, Fr. Meyer 1899.

Die Sekten der russischen Kirche (1003—1897). Nach ihrem Ursprunge und inneren Zusammenhang dargestellt von Lic. theol. Dr. Joh. Gehring. 240 S. 5 M. — Leipzig, Fr. Richter 1898.

Dr. Adolph von Harleß. Ein kirchliches Charakterbild. Von Lic. theol. Wilh. von Langsdorff, Pastor in Rittitz. 175 S. 5 M. Leipzig, Fr. Richter 1898.

Auf zum heiligen Krieg! Predigt über I. Tim. 6, 12 gehalten am 59. Jahresfest des Christl. Männer- und Jünglingsvereins zu Hannover von Konventual-Studiendirektor Ihmels. 12 S. — Hannover, H. Feesche 1898.

In den Fußstapfen Christi. Erzählungen von N. Fries, weil. Pastor in Heiligenstedten. 277 S. 1,50 M., geb. 2,50 M. Hamburg, Evangel. Buchhandlung 1898.

O du fröhliche, o du selige, gnadenbringende Weihnachtszeit. Heft 59 u. 60 à 6 Pf. Hamburg, Evangel. Buchhandlung 1899.

Illustrierter Kinderfreund. Neue Ausgabe mit Farbendruckbildern. Heft 148, 149, 150, 151 à 10 Pf. — Hamburg (evangel. Buchhandlung 1899).

Die Unterscheidungslehren der christlichen Kirchen und Sekten. Dargestellt von Pastor A. von Bröcker. Heft 7. Die Kirche. Heft 8. Die Sakramente 5 Pf. Heft 9. Das heilige Abendmahl 3 Pf. — Hamburg, Evangel. Buchhandlung 1898 u. 1899.

Einleitung in das Neue Testament von Prof. Dr. F. Godet. Speziell. Einleitung II. Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Deutsch bearbeitet von Superintendent Dr. E. Reineck. II. Band. 2. Lieferung. 1,80 M. In 5 Lieferungen. — Hannover, Carl Meyer 1899.

Saguna. Aus dem Leben einer indischen Christin. Von Krupabai Satthianadhan. Mit einem Vorwort von Mrs. R. S. Benson. Autorisierte Übersetzung. 334 S. 2,80 M., geb. 3,80 M. — Leipzig, H. G. Wallmann 1900.

Die lutherische Kirche im Großherzogtum Hessen. Vortrag gehalten auf der hessischen lutherischen Konferenz von Otto Scriba, luth. Stadtpfarrer zu Erbach. 22 S. 30 Pf. — Leipzig, H. G. Wallmann 1899.

Jahrbuch der Sächsischen Missionskonferenz für das Jahr 1899. XII. Jahrgang. 224 S. 1,50 M. — Leipzig, H. G. Wallmann 1899.

Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannis aufs neue untersucht und verteidigt von Dr. G. Wetzel, Pfarrer a. D. I. Teil. Die Echtheit. 186 S. 3 M. — Leipzig, H. G. Wallmann 1899.

Erzählungen von Kindern und für Kinder. Von R. Fries, weil. Pastor in Heiligenstedten. 221 S. 1,20 M., geb. 2,20 M. — Hamburg, Evangel. Buchhandlung 1899.

Tannenzweige Heft 1—4. Erzählungen von Pastor Fischer, Clara Hagen, Matth. Roos u. a. à 25 Pf. 50 Exemplare à 20 Pf.

Der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht. Betrachtungen über das Buch Esther. Von F. Herbst, Pastor in Barmen. 119 S. 1 M., geb. 1,80 M. —

Die christliche Vollkommenheit. Vortrag von Lic. theol. Ed. Riggenbach. 21 S. 40 Pf. —

Gnade und Wahrheit. 10 Predigten von Pastor W. Zöllner. 2. Aufl. 120 S. 80 Pf., geb. 1,50 M. —

Gottes Ordnung im Hause, im Lande und in der Kirche. Predigt über das 4. Gebot. 4. Aufl. 16 S. 10 Pf. —

Noah, ein Prediger der Gerechtigkeit aus uralter Zeit, aber auch für unsere Welt nach 1. Mose 5—9. Von Const. Frick, weil. Pastor in Barmen. 127 S. 80 Pf., geb. 1,50 M.

Christblumen. 3 Bändchen. Mutter und Kind. Erzählungen von Clara Hagen, M. Nathusius u. a. 70 S. geb. 70 Pf.

Barmen, Verlag der Wupperthaler Traktat-Gesellschaft 1899.

Die 7 Sendschreiben der Offenbarung St. Johannis und die Kirchengeschichte. Durch Joh. Claaßen. 2. Aufl. 77 S. 50 Pf.

Das Leben des Glaubens nach 1. Mose 12—24. Von Pastor Ernst Lohmann. 2. Aufl. 114 S. 70 Pf., geb. 1,40 M.

Bonn, Joh. Schergens 1899.

Hausbrot. Schlichte Morgen- und Abendandachten. Von der Verfasserin des Liedes: „So nimm denn meine Hände." 749 S. einfach geb. 3 M., 4,50 u. 5 M.

Wie soll ich das Abendmahl feiern? Für unsere Gemeinden beantwortet von Pfarrer Dr. Alf. Heußner. 16 S. 15 Pf.

Es bleibt dabei. Zum Reformationsfest 1899. Von Pastor J. Dannemann in Eisenach. 32 S. 15 Pf.

Kassel, E. Röttger 1899.

Diakonie und Gemeinde in ihrer gesegneten Wechselwirkung. Vortrag von Pastor E. Buschmann. 24 S. 50 Pf. — Braunschweig, Joh. Neumeyer 1898.

Zur Revision des Beichtwesens in der evangel. Kirche. Von Pfarrer E. Gandert. 56 S. 80 Pf. — Wittenberg, P. Wunschmann 1898.

Der lutherische Gotteskasten. Ein Büchlein für solche, welche den luther. Gotteskasten und seine Arbeit kennen lernen wollen. Von Diakonus Dr. M. Ahner. 3. Aufl. 82 S. 30 Pf. Leipzig, Akadem. Buchhandlung 1898.

Der kleine Pastor. Roman von J. M. Barrie. Autor. Übersetzung von M. Barnewitz. 343 S. geb. 5 M. Groß-Lichterfelde-Berlin, Edw. Runge, 1899.

Gelegenheitsgedichte für Christenleute. Gesammelt und herausgegeben von Pfarrer E. Schlieben. 256 S. 2 M. Groß-Lichterfelde-Berlin, Edw. Runge 1898.

Protest. Mönchstum. 24 S. 40 Pf. — Stuttgart, G. Geiger 1898.

Zur Religion. Ein Wort der Verständigung an die Gebildeten unter ihren Verehrern und Verächtern. Von Max Nilsen. 42 S. 1,50 M. — Stuttgart, W. Digel.

Fürs Leben. Der Katechismus als Gabe für Konfirmanden und Konfirmierte. Von Pfarrer K. Haußleiter. 3. Aufl. 137 S. geb. 60 Pf. — München, C. H. Beck 1899.

Unterscheidungslehren der röm.-kathol. und der evangel.-luther. Kirche, sowie Fragen zur Selbstprüfung gültig für alle Tage, sonderlich für die Beichttage. Von Pfarrer R. Haußleiter. 12 S. 10 Pf. Im Selbstverlag, 1899.

Dr. Martin Luthers Leben und Wirken. Kurze Reformationsgeschichte für die evangel. Schule und Gemeinde. Von Dekan Gutmann (22.—25. Tausend) 112 S. 40 Pf., geb. 80 Pf. — Rothenburg o. T., J. P. Peter 1899.

Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes. Von Professor Dr. Herm. Schell. 7. Aufl. 126 S. 1,20 M. — Würzburg, Andr. Göbel 1899.

Theologie und Universität. Festrede beim Antritt des Rektorates von Prof. Dr. Herm. Schell. 2. Aufl. 8 S. 20 Pf. — Würzburg, Andr. Göbel 1899.

Zwo Historien aus dem Meißnerlande. Heinrich der Erlauchte. Ein Lebens- und Geschichtsbild aus dem 13. Jahrh. Von J. A. Freiherrn von Wagner (Joh. Renatus). 402 S. 4,50 M., geb. 5,50 M.

Der Christus der Phantasie und der bibl. Christus. Vortrag von Dr. Otto Funcke, Pastor in Bremen. 27 S. 30 Pf. — Altenburg, St. Geibel 1899.



Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. Burger, Oberkonsistorialrat in München

Probst W. Becker in Kiel; Prof. Dr. F. Blaß in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. von Burk in Stuttgart; Pastor D. Büttner in Hannover; Prof. D. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. D. Haußleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. Klostermann in Kiel; Prof. D. P. Knoke in Göttingen; Prof. D. König in Rostock; Oberkonsistorialrat D. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Lotz in Erlangen; Oberpastor Luther in Reval; Prof. D. Al. von Oettingen in Dorpat; Superintendent G. Petri in Zellerfeld; Prof. Dr. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. Lic. Dr. Schnedermann in Leipzig; Prof. D. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. Sehling in Erlangen; Konsistorialrat Lic. L. Staehlin in Ansbach; Prof. D. Volck in Greifswald; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Ulm; Pastor Lic. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Gustav Holzhauser,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XI. Jahrgang. 2. Heft.
(122. Heft ausgeg. i. Februar 1900.)

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1900.



Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:
Professor G. Holzhauser, München, Mozartstraße 4.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Holzhauser,** München, **Mozartstraße 4, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 25 Pf.; Beilagengebühr 20 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Thätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

An der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts.

Ein Rückblick auf die Geschichte der Kirche im 19. Jahrhundert.

(Schluß.)

16.

Wir machen den Übergang zur zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Die Ziele der Bildung und des Strebens erfahren wieder eine wahrnehmbare Wandlung.

In den Vordergrund der Interessen tritt die Politik und das Streben nach praktischem Einfluß und Erfolg. Ein „politisch Lied" ist nicht mehr ein „garstig Lied", wir spüren es alle: tua res agitur. Es geschah zunächst im Zeichen des Liberalismus. Die Aufklärung war nicht liberal im modernen Sinn. Das positive Ziel, das durch die Überwindung der Zustände und Lebensformen der Gegenwart erreicht werden sollte, war der Staat des „aufgeklärten Despotismus". Indem dieser das Naturrecht und die vernünftigen „Menschenrechte" garantiert, ist der Einzelne ihm zu unverbrüchlichem Gehorsam verpflichtet. — Nicht die Einzelnen, sondern die Gesellschaft und das Volk stellte der moderne Liberalismus dem Staat gegenüber. Die Rechte des Volkes machte er geltend. Das geschah unter der Parole der „Freiheit": nicht Bureaukratie, sondern Selbstverwaltung; nicht Despotie, sondern Verfassung und Parlamentarismus, also freie Gesetzgebung durch die Parlamente, das Volksgericht der Geschworenen, die Selbstverwaltung der Kommunen, Kreise und Provinzen, Vereinsfreiheit, die freie Presse und das

freie Wort. Dies alles steht unter der Aufsicht des Staates, der Verfassung und Recht aufrecht erhält und die einzelnen Organismen den Gesamtzielen unterordnet. Das Ideal ist der „parlamentarische Rechtsstaat“.

Das war der moderne Liberalismus, in dem die Kritik der Aufklärung und die historischen Anschauungen der Romantik mit einander verschmolzen sind. Ich brauche kaum zu bemerken, daß ich das Wort „liberal“ hier als Benennung eines historischen Prinzips und nicht als irgend eine Parteibezeichnung brauche. Der Ruf nach Freiheit wurde zunächst überhört. Seit 1848 sind die Forderungen rasch erfüllt worden; die Mehrzahl derselben wurde von der Gesamtheit der Gebildeten getragen. Heute erscheint uns das Bild von Staat und Gesellschaft, das sie darstellen, einfach als selbstverständlich, niemand sieht dasselbe für „liberal“ an. Man denke etwa an das Wort des Fürsten Bismarck: „Mir hat immer als Ideal eine monarchische Gewalt vorgeschwebt, welche durch eine unabhängige, nach meiner Meinung ständische oder berufsgenossenschaftliche Landesvertretung soweit kontrolliert wäre, daß Monarch oder Parlament den bestehenden gesetzlichen Rechtszustand nicht einseitig, sondern nur communi consensu ändern können bei Öffentlichkeit und öffentlicher Kritik aller staatlichen Vorgänge durch die Presse und den Landtag.“ Auch der Konservative Stahl hat jene Forderungen, wie bekannt ist, aufgenommen und vertreten.

Aber innerhalb dieser gemeinsamen Anschauung ist ein scharfer Unterschied möglich und wirklich. Volk und Regierung, Gesellschaft und Staat werden einander entgegengesetzt. Auf ihrem Gleichgewicht beruht die salus publica. Aber wie ist dies Gleichgewicht herzustellen? Es ist begreiflich, daß man zunächst mit Emphase alles Heil von dem „freien Volk“ erhoffte und dem Staat die Rolle des „Nachtwächters“ zuwies. Und es ist ebenso verständlich, daß andere wieder von dem Übergewicht der Autorität, von der Einsicht der zur Regierung Berufenen, von den Repräsentanten der geschichtlichen Tradition die rechten Direktiven erwarteten. Hier „Autorität“, dort „Majorität“.

Das ist der Gegensatz von konservativ und liberal, wie er einer der Hauptfaktoren in unserer inneren politischen Entwickelung geworden ist. Die sachlichen Differenzen sind ursprünglich gar nicht

so groß gewesen, aber ein eigentümlicher Gegensatz der Stimmung pflegte diese Auffassungen zu begleiten. Stahl prägte diesen Gegensatz scharf aus. Der König ist der „Schwerpunkt der Gewalt", er soll nicht „willenloses Werkzeug einer parlamentarischen Majorität" sein.

Hiermit verband sich ein anderes Element. Auf der einen Seite betonte man mehr die ständischen Gruppen, die historischen Organisationen als Träger der Selbstverwaltung, als Repräsentanten der freien Gesellschaft; auf der anderen Seite dachte man die Gesellschaft doch wieder als Summe der einzelnen Individuen, die einander alle gleich an Freiheit und Recht sind, die neue Organisationen willkürlich erfinden. Die Abstraktionen der Aufklärung schimmern hier wieder hervor. Auch daraus ergibt sich eine wichtige Stimmungsdifferenz. Der Pietät der einen vor den geschichtlichen Realitäten tritt der heftige Trieb nach „Freisinn" und „Fortschritt" bei den anderen entgegen. Die Verschiedenheit solcher Stimmungen wirkt oft mehr trennend als die Differenz der realen Ziele.

Zu den Idealen der Romantiker gehörte auch der Kaisertraum. Der Gedanke schien Traum zu bleiben. Da ist ein Mann gekommen, der ihn verwirklichte. Die Verwirklichung bedingte mit der Großmachtstellung Deutschlands eine Steigerung der Kräfte und Mittel des Volkes. Das war vielleicht das Wunderbarste an der Genialität des Fürsten Bismarck, daß er mit fast nie trügender Sicherheit mit dem Zweck die Mittel und mit den Mitteln selbst die kleinen und unscheinbaren Hilfsmittel zusammenschaute. Er besaß ein wunderbares „Augenmaß" für geschichtliche Kraft, für den Drang und das Gewicht der Realitäten des Lebens. Die Stärkung der preußischen Macht, die Neuordnung des europäischen Gleichgewichtes, die Hebung und Förderung von Handel und Industrie in Deutschland, der Gedanke deutscher Kolonien und einer starken deutschen Flotte, die Anspannung des nationalen Bewußtseins, die Kräftigung des Staatsgedankens (der Kampf gegen Rom erklärt sich daraus), endlich — und das war nicht das geringste — die große Erkenntnis, daß der Staat auch nach Innen das soziale Gleichgewicht aufrecht zu erhalten, für das „Patrimonium der Enterbten" einzustehen habe, — das waren die Mittel, durch die das Deutsche Reich alsbald nach seiner Entstehung einen sicheren Bestand erhielt.

Man begreift, daß in einem Zeitalter, das einen so ungeheueren Aufschwung erlebte, der heiße Kampf nach neuen Lebensformen und -idealen unausbleiblich war. — Es wird lange dauern, bis in der Politik Gedanken aufkommen, die als „neu“ den Ideen Bismarcks gegenüber werden gelten können. In dem Grade ist er der Herr seines Zeitalters gewesen und hat sein Volk in die Bahnen seines Geistes gezwungen. Er besaß jenen wunderbaren Reichtum an Lebenskraft, der zu empfinden und zu assimilieren vermag, was immer an Kräften und Werten, an Wünschen und Hoffnungen in der Seele des Volkes sich regt. Und in ihm lebte jene furchtbare Leidenschaft des Wollens, die wie spielend die Wege der Geschichte meistert und die ein Volk bewegt und treibt, als wäre es der eigene Leib —, sie ist das eigentliche Mysterium in der Weltgeschichte. Es ist unserem Geschlecht vergönnt gewesen, einen jener ganz Großen der Weltgeschichte in seiner Mitte zu sehen, in dem die Ziele des Zeitalters wie verkörpert erscheinen, dessen Wille den Weg erschließt, den alles ahnte und ersehnte.

Es hat ihm an Haß und bitterem Gegensatz nicht gefehlt. Unberechtigtes und Berechtigtes ist ihm vorgeworfen worden. Er war gewiß Realpolitiker mit der ganzen Einseitigkeit und Interessenpolitik eines solchen. Er hat freilich den Epigonen die Originalität erschwert. Unselbständigkeit, Strebertum und Personkultus ist seiner Person gefolgt. Aber wo wäre das anders in der Geschichte gewesen? Auf die Großen folgen die Epigonen.

Der Sinn für das Reale, die Schätzung des nationalen Gedankens, das Bewußtsein vom Wert des Reiches, die Ernüchterung des politischen Interesses, der Gedanke der sozialen Aufgaben des Staates, die Betonung des Handels und der praktisch wertvollen Thätigkeit — das sind die Züge, die in der Bismarckschen Epoche deutlicher und deutlicher das Leben der Nation zu regeln beginnen. In der Wertung der That — daher auch des „praktischen Christentums“ — greifen die Impulse des Genius der ersten und des Heros der zweiten Hälfte des Jahrhunderts — Goethes und Bismarcks — in einander: „Am Anfang war die That“.

Es ist doch vieles anders geworden: nicht mehr Goethe und Schiller, Alexander und Cäsar begeistern unsere Jugend, in erster Linie steht der große Kaiser mit seinen Paladinen.

In diesen Verhältnissen ist es begründet, daß auch die politischen Parteien immer mehr die „ideologischen" Merkmale zurückdrängen und daß immer schärfer und klarer die Umrisse einer Klassen- und Interessenpolitik heraustreten. Aber jene werden darum freilich so bald nicht verloren gehen; die Ideale und Stimmungen, die sie bezeichnen, werden aber eigentümlich gepaart werden mit den praktischen Forderungen des Tages.

Es ist unzweifelhaft, daß dieser Umschwung der geistigen Interessen auch für das kirchliche Leben von Bedeutung geworden ist. Die praktische Tendenz ist in dasselbe eingesenkt worden. Wir haben später davon zu reden.

17.

„Ganz spät naht der Poet." Er fand die Güter der Erde verteilt. Man hat das „Volk der Dichter und Denker" nicht selten mit ihm verglichen. Aber der Vergleich trifft heute nicht mehr zu. Die ungeheueren Fortschritte der Naturwissenschaft in unserem Zeitalter sind Hand in Hand gegangen mit praktischen Erfindungen und der Vervollkommnung der Technik. Dadurch ist das Antlitz des Erdballs gewandelt. Neue Verkehrsmittel überbrücken die Kluft des Raumes, und die materiellen wie geistigen Früchte der Völker sind alsbald Gemeingut. Durch die Maschinen ist die Kraft der Arbeit ins Ungemessene gesteigert. Überall ist der Geist am Werk, die Natur sich dienstbar zu machen. Das gilt in hervorragendstem Maße von Deutschland.

Was ist dem Christen dies alles anders als eine Bestätigung des Schöpfungssegens, der den Menschen zum Herrn der Welt und ihrer Güter bestimmt? Aber es gibt eine andere Betrachtungsweise. Die Kräfte der Materie schaffen Erfolg, Reichtum und Glück. Das Materielle ist das Reale und Wertvolle.

Das ist der Materialismus. Als theoretische Anschauung ist er verhältnismäßig rasch überwunden worden. Man spürte die „Welträtsel" und war zu gebildet, um das materialistische Weltbild als treu anerkennen zu können, aber man blieb auch stehen bei dem „ignorabimus".

Die Lust an der Spekulation und der Mut zu ihr ist in der

zweiten Hälfte des Jahrhunderts wunderbar schnell verflogen. Auf den Rausch des Hegelianismus folgte eine Ernüchterung, die sehr groß war. Das tiefste Mißtrauen gegen die „Begriffsdichtung" der Metaphysik verband sich mit dem Positivismus, der nur die gegebenen Thatsachen anerkennt und in ihrer logischen Verknüpfung die Aufgabe der Philosophie sich erschöpfen läßt. Daher wendet sich das Interesse der Philosophen vorzugsweise der kritischen Erfassung der Geschichte der Philosophie zu, sowie den erkenntnistheoretischen Fragen und den Problemen der „physiologischen Psychologie". Aber über alle dem steht, die Geister leitend, zu Kritik oder Anschluß sie anregend, die Kantische Philosophie.

Man hat von theologischer Seite her bisweilen dies als schweres Unglück beklagt. Hatte die Theologie wirklich Anlaß, sich zurückzusehnen nach den Fleischtöpfen der Hegelschen Philosophie und nach der Despotie, mit der diese sie behandelte? Und ist es wirklich zu tadeln, daß die Philosophie nicht mehr den Theologen die Beweise liefert — die Theologie hat an ihnen nicht viel Freude erlebt —, sondern diesen selbst die Arbeit überläßt? Ich meine nicht. Freilich die „Scheidung" von Theologie und Philosophie wird kaum je so „reinlich" ausfallen, als manche annehmen. Das zeigt schon ein Blick auf die Geschichte der Theologie. Der Beziehungen und Zusammenhänge zwischen dem religiösen Glauben und der Weltanschauung sind zu viele. Und ebensowenig wird der Gedanke der Selbständigkeit des Willens und der moralischen Werturteile dem Welterkennen gegenüber je die Konflikte zwischen Theologie und Philosophie beseitigen.

Ist die Philosophie die Zeit in Begriffe gefaßt, so kann es nicht Wunder nehmen, daß die gekennzeichnete Richtung in der Philosophie unserer Tage herrscht. Es sind die Grundfragen der Erkenntnis und der Weltanschauung, welche die Geister beschäftigen und wieder beschäftigen müssen angesichts eines neuen Weltbildes und neuer Fragen und Ziele. Es wäre ungerecht, unserer Philosophie Mangel an Idealismus vorzuhalten. Es fehlt doch weder an dem heißen Bemühen eine Welt der Ideale zu behaupten und zu begründen, noch kann dies Bemühen als erfolglos bezeichnet werden. Und das gilt nicht nur für die Vertreter des älteren Idealismus — man denke etwa an Männer wie Eucken, Lasson oder Claß —,

sondern auch für viele der modernen, mehr empiristisch gerichteten Forscher. Man erinnere sich nur an Lotzes „Mikrokosmos“, an Diltheys „Einleitung in die Geisteswissenschaft“ oder an Paulsens so oft aufgelegte „Ethik“, ein Buch, in welchem es auch an dem fast seelsorgerlichen Ton der Philosophen der ausgehenden Antike nicht fehlt.

Es ist ein verhängnisvoller Fehler, wenn das junge Theologengeschlecht bisweilen zu meinen scheint, an diesen Bemühungen achtlos vorübergehen zu dürfen. Denn es ist derselbe Gegner und dieselbe Gefahr, gegen den diese Bemühungen sich wenden und wider den anzukämpfen die Hauptaufgabe der Theologie unserer Tage ist, mag es den Theologen in der Hitze des Kampfes auch bisweilen bedünken als würde die Devise: contra torrentem mit zu viel Lavieren und Segelrichten befolgt. Nicht die „Kritik“ und nicht das „neue Dogma“, nicht der „Umsturz“ als solcher ist dieser Gegner, sondern es ist zuhöchst der praktische Materialismus mit seiner Welt- und Geschichtsauffassung.

Der theoretische Materialismus ist gegangen, aber er hat statt seiner sieben Geister gesandt, siebenmal ärger, denn er selbst war. Wie ein heißer ausdörrender Wind fahren diese Engel des Verderbens hin durch die Seelen unseres Volkes, erstickend, lähmend, würgend. Es ist die materialistische Lebensanschauung, die nicht besser, sondern schlimmer wird dadurch, daß sie allerhand unsaubere Geister, wie die hohle Phrase von den Idealen oder der Weltschmerz oder die sinnenkitzelnde Kunst oder der „Übermensch“ oder das Dogma der „Entwickelung“ mit ihren Fledermausflügeln umflattern. Mag es immerhin Ideale geben: praktische Werte, reale Ziele bietet nur die Materie und der grobe oder feine Genuß der Sinne dar. Man ist so, wie man ist, was kann man für seine Triebe, was kann man dafür, wenn man „degeneriert“ ist? Man sehe nur zu, daß man eine sichere „Stellung“, Geld und viel Geld erwirbt, daß man „genießt“ und, so lange es geht, genußfähig bleibt. Die „Ehre“ muß freilich erhalten bleiben, aber sie ist auch darnach. „Überzeugungen“ muß man haben, aber einer Überzeugung kann man dafür entraten. Man muß vom „Männerstolz“ reden, aber man darf dafür in Strebertum, Opportunismus und Servilismus bis über die Ohren versinken. Die papiernen Mühlenflügel der

„Ideale“ muß man fleißig klappern lassen, das Geräusch hält unerwünschte Kritiker fern. Und tritt man die Vordermänner brutal zu Boden, was kann man dafür, weshalb kommen sie uns in den Weg, wofür sind sie die „Schwächeren“ im „Daseinskampf“?

Das ist der eine furchtbare Feind unserer Zeit — der praktische Materialismus. Und er geht umher in den Häusern der Gebildeten und in den Palästen der Reichen und in den Hütten der „Proletarier“. In was anderem besteht die Gefahr der Sozialdemokratie als in der Pflege dieses praktischen Materialismus? Und er streckt seine Krallen aus nach allen Gütern des Daseins, nach dem Glauben und dem Patriotismus, nach der Sittlichkeit und der Ehe und der Kindererziehung.

Wir stehen nicht an den Abgründen der Spekulation, aber nicht wenige von uns stehen hart am Sumpf des Materialismus. Gewiß haben wir nur eine Seite und eine besondere Gefahr beleuchtet, gewiß gibt es noch kräftigen Idealismus und lebensstarken Glauben in unserem Volk. Aber wenn die Zeit sich ihres „Realismus“ rühmt, wenn man die großen Güter, welche die Natur und die Geschichte unserem Geschlecht geschenkt haben, preist, dann darf nicht die furchtbare Gefahr übersehen werden, die im Gefolge dieses Realismus geht, eine Gefahr, wie sie ernster und drohender niemals über unserem Volk geschwebt hat. Das ist die Ideallosigkeit, die Genuß- und Vergnügungssucht, der praktische Materialismus. Aber „Genießen macht gemein.“

18.

Man kann wohl die Anklage wider die „Wissenschaft“ unserer Tage schleudern hören, daß sie dieser materialistischen Denkweise Vorschub leiste. Das ist insofern richtig, als naturgemäß auch die Wissenschaft unter dem Einfluß der Tendenzen ihres Zeitalters arbeitet. Aber es ist doch — genauer genommen — eine falsche Anklage, denn die Wissenschaft macht nicht die Geschichte im umfassenden Sinn des Wortes, sondern sie folgt ihr. „Die Eule der Minerva“, sagte Hegel, „beginnt erst mit der Dämmerung ihren Flug.“

Niemand kann sich darüber wundern, daß in einer großen

politischen Epoche die Geschichtsforschung emsiger als sonst den realen Machtfaktoren in der Geschichte ihre Aufmerksamkeit widmet. Aber bei aller Betonung der Naturseite im Leben der Völker oder der wirtschaftlichen Bedingungen ihrer Existenz fehlt es in der Geschichtsauffassung unserer Tage doch keineswegs an Verständnis für die Macht des Gedankens, für die geheimnisvolle Wirkung der „Helden" in der Geschichte. Es gibt doch auch nach Treitschkes Hingang so manchen Historiker in unserer Mitte, der an der politischen und patriotischen Erziehung der Nation mitarbeitet.

Dasselbe gilt von der Nationalökonomie. Wir haben einen gewaltigen Aufschwung dieser Wissenschaft erlebt. Die Systematisierung des Egoismus durch die ältere sog. klassische Nationalökonomie ist überwunden. Der gekräftigte Staatsgedanke hat im Bunde mit der Wirtschaftsgeschichte, vom Gesichtspunkt der iustitia distributiva her eine Auffassung erzeugt, die eine Wohlentwickelung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens nur unter Wahrung des Rechtes der Schwachen und Kleinen glaubt annehmen zu können. Dabei kann die staatliche Leitung („Staatssozialismus") oder die freie Organisation von Arbeitnehmern und Arbeitgebern mehr betont werden. So oder anders liegt in diesen Ideen des sog. „Kathedersozialismus" ohne jede Frage ein Fortschritt auf dem Boden der sozialen Ethik vor. Fruchtbare Anregungen sind von hier aus dem staatlichen Leben wie auch dem Verständnis der Aufgaben der Kirche im Volksleben zugeflossen. Gewiß fehlt es auf diesen Gebieten nicht an Unfertigem, an Einseitigem und Verkehrtem, an Überspannungen und Utopien. Aber es wäre undankbar über diesen Mängeln, die die Anfänge aller menschlichen Ideen begleiten, der positiven Verdienste zu vergessen, welche die Nationalökonomie sich um das sozialethische Leben unseres Volkes erworben hat.

Im Vordergrund der geistigen Arbeit der Nation stehen aber in der neuesten Zeit fraglos die Naturwissenschaften. Diese Wertschätzung, die in den weitesten Kreisen längst feststand, fand in den letzten Monaten des alten Jahrhunderts ihren Ausdruck in der Erteilung des Rechtes an die technischen Hochschulen, auch ihrerseits den Doktortitel zu verleihen. — Die Naturwissenschaften verdanken aber diese ihre Stellung den großen Entdeckungen der neueren Zeit oder — genauer gesagt — der praktischen Verwendbarkeit derselben

auf die Medizin und die Agrikultur, Industrie und Technik. „Nil carum nisi quod prodest“ das ist das Motto der naturwissenschaftlichen Arbeit und der Maßstab, nach dem das Publikum sie hochschätzt. Obwohl aber das technische und industrielle Interesse immer stärker in den Vordergrund rückt, ist das Denken und Empfinden der größeren Kreise des Volkes weniger, als man meinen sollte, von der Naturwissenschaft beeinflußt. Der Einfluß derselben auf die Phantasie in der Kunst oder auf die Ausdrucksweise und Gleichnisbildung der Sprache ist relativ gering.

Eine Ausnahme ist nur für das Lieblingsdogma unserer Tage, nämlich die Darwinsche „Entwickelungstheorie“, zu konstatieren. Freilich nicht ganz wenige unter den „Gebildeten“ werden durch die Wiederholung der bekannten Schlagwörter nur ihren Köhlerglauben oder den guten Willen zu glauben, was die Wissenschaft glaubt, bezeugen. Die an sich geistreiche Hypothese, die Vielheit der Arten durch die Gesetze der „Vererbung“, des „Kampfes um das Dasein“ und der „natürlichen Zuchtwahl“ auf eine Urform zu reduzieren, erhielt ihre Spitze in der Behauptung der Herkunft des Menschen vom Affen. Man kann dies Dogma ruhig der Kritik der Naturforschung überlassen, die den hypothetischen Charakter derselben — zumal bezüglich der Herkunft des Menschen — immer schärfer betont.

Für unseren Zweck sehr viel wesentlicher ist es, der bedenklichen Nutzanwendungen zu gedenken, die von den darwinistischen Prinzipien für die Geschichtsauffassung gemacht werden. Nicht nur soll nach der modernen Religionsgeschichte das Rohe, Sinnliche und Materielle den Ausgangspunkt aller Religion bilden, aus dem sich dann allmählich durch „Entwickelung“ die höheren Stufen der Religion erheben, auch die ganze geschichtliche Entfaltung eines Volkes wird abhängig gemacht von der physischen Konstitution und deren Vererbung, bis schließlich die Degeneration eintritt. Gewiß liegt auch dieser Betrachtungsweise ein Wahrheitsmoment zu Grunde, ähnlich wie der wirtschaftsgeschichtlichen Anschauung oder der starken Betonung des „Milieu“ für die großen Erscheinungen der Geschichte. Aber die idealen Faktoren in der geschichtlichen Bewegung lassen sich doch nicht nur als Produkte der physischen Entwickelung erklären, sie sind selbst mächtige Koeffizienten im ge-

schichtlichen Werdegang, freilich nicht die alleinigen. Man denke etwa an die historischen Wirkungen der Gegenreformation, die uns neuerdings wieder näher gerückt wurden. Es ist ein physischer Determinismus, der dem Geist, der Freiheit und der Persönlichkeit in der Geschichte nicht gerecht wird.

Es ist aber kaum zu verwundern, daß auch Idealisten von lebhafter Farbe diese Auffassung verfechten. Im Grunde genommen wirkt sich in der ganzen Anschauung doch nicht nur der Darwinsche Materialismus, sondern auch der Hegelsche Idealismus aus. Die Entwickelungsidee ist der Ring, der die beiden Anschauungsformen zusammenschließt. Man glaubt Empiriker zu sein und konstruiert doch fröhlich und gut deutsch sich die Geschichte nach „Gesetzen", man sagte früher nach „Ideen". Sehe ich recht, so lebt unter anderen Etiketten doch ein gut Stück Hegelschen Geistes auch unter den Modernen fort. Wen könnte das Wunder nehmen, die ungeheure Anregung, die von Hegel ausgegangen, muß doch irgendwo geblieben sein! Die Geschichte der Wirkungen Hegels hat niemand geschrieben. Aber die Totenscheine, die die Wissenschaft ausfertigt, sind nicht immer gültig. Wir haben manches gelernt inzwischen, Quellenkritik und Methode; wenn uns allen aber es als unumgängliche Forderung erscheint, die geschichtlichen Erscheinungen in innerem Zusammenhang zu verstehen, wenn wir alle die Übergänge von Epoche zu Epoche belauschen: nun ja, so finden wir es so in den Quellen. Aber daß wir die Fragen zu stellen wissen, die uns die Quellen beantworten, sollten wir nicht alle dafür dem mächtigen Geist verpflichtet sein, der es dem Jahrhundert unauslöschlich eingeprägt hat, daß alles Sein ein gesetzmäßiges Werden, daß es zusammenhängende Entwickelung ist? Dieser große Mann war Hegel und nicht Darwin.

19.

Ehe wir uns den allgemeinen litterarischen Zuständen zuwenden, müssen wir noch einiger Philosophen gedenken, deren starker Einfluß charakteristisch ist für das Zeitalter, das sich diesen Einfluß gefallen ließ.

Erst am Abend seines Lebens erreichte Schopenhauer

(† 1860), was er von Jugend auf erstrebt hatte. Es war in den trübe hindämmernden fünfziger Jahren, daß seine Gedanken und besonders seine Stimmungen in Deutschland Widerklang fanden. Aber es folgten die glänzenden siebziger Jahre und die Philosophie des chronischen Selbstmordes starb doch nicht aus. Auf Schopenhauer folgte Ed. v. Hartmann. Es muß doch unter unseren Gebildeten nicht ganz wenige geben, die meinen, daß Nichtsein besser als Sein ist.

Im Willen besteht das Wesen der Dinge. Die Welt ist sichtbarer Wille wie auch unser eigener Leib. Aber der Wille ist ein wilder heißer Trieb. Er ist nie befriedigt. Die Lust, nach der er strebt, erlischt, nachdem sie kaum erlangt ist. Der Wille ist der Grund, daß ein Meer von Schmerzen über das Dasein hinflutet. Mitleid und Willensverneinung sind die Mittel der Erlösung, das Nirwana das Ziel. So Schopenhauer. Zu ähnlichem kommt Hartmann, moderner, mehr induktiv vorgehend. Der unvernünftige Drang des Willens zur Existenz, zur Erzeugung von Leben, das ist das Unglück, das zwar zunächst verhüllt wird von den Illusionen der Jugend. Das Dasein in das Nichtsein zurückzuschleudern ist das sittliche Ziel, der Kollektivselbstmord. „Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozeß die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg der Erlösung des im Fleisch Gekreuzigten; die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges.“ Merkwürdige Gedanken in einer daseinskräftigen, willensfrohen Zeit! Man spürt die Macht des Willens, aber die Welt ist ein Jammerthal und der Wille ist das Elend.

Es kam Nietzsche. Sehr verschiedene Tendenzen kreuzen sich in seiner Gedankenwelt, aber eine Grundstimmung blieb und die fesselte viele, zumal die Jungen. Das Leben ist „der Wille zur Macht“, „Herrenmoral“ gegen „Sklavenmoral“ oder „das Moralin“. Gegen das Große, Starke, Freie, den „Übermenschen“ streiten immer an die „Vielzuvielen“, die „Heillos-Mittelmäßigen“ mit ihrem „Arme-Leute-Gott, Sünder-Gott, Kranken-Gott“ und mit ihrer Moral: „Gut ist nur, was kleine Leute gut heißen“. „Das Christentum ist ein Aufstand alles am Boden Kriechenden gegen das, was Höhe hat.“ Die Renaissance mit ihren kräftig egoistischen Menschen

ist in der Besserung aufgehalten worden durch die Reformation, diese „gründlich pöbelhafte Ressentimentsbewegung". Wie ein Volk nur der „Umschweif der Natur ist, um zu sechs, sieben großen Männern zu kommen", so soll die Sklavenmoral abgethan werden, die nur das Kleine und Mittelmäßige erhält, dagegen das Große und Starke unterdrückt, denn „das Böse ist des Menschen beste Kraft", die Macht ist das Recht, das Starke ist das Gute, der Instinkt das Glück. „Leben ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung."

Große Worte täuschen hinweg über die eigene Schwäche. Sollte das nicht ein Hauptgrund des Einflusses von Nietzsche sein? Nietzsche ist von Frauen erzogen worden. In dem Hang zum Paradoxen und Unvermittelten, in der eigentümlichen Wollust grausamer Empfindungen gibt er weibische Art zu erkennen. Ich glaube, daß viele für den „Übermenschen" schwärmen, weil sie das Normalmaß des inneren Menschen zu erreichen nicht vermocht haben.

Schwäche und Müdigkeit bezeugt der Einfluß sowohl Schopenhauers und Hartmanns, als auch Nietzsches. Dort der Verzicht auf das Leben, hier der Verzicht auf Erfolg innerhalb der geschichtlichen Lebensformen der Gegenwart, dort ein seniler, hier ein feministischer Zug.

20.

Wir haben im Lauf des Jahrhunderts eine gewaltige Ausbreitung der Bildung erlebt. Der Analphabet gehört der Vergangenheit an. Es wird in unserem Zeitalter mehr gelesen als jemals früher in der Geschichte. Die Ereignisse des Tages, die politischen Bewegungen lernt jeder durch die Zeitung kennen. Ein Strom von Interessen wird durch sie dem Volk zugeführt. Die Fortschritte der Methodik in der Volksschule, das politische Leben, die Militärzeit, die neuen Erfindungen und ihr Einfluß auf die Praxis wirken zusammen zur Ausbreitung geistiger Interessen und des Verständnisses der Welt.

Ähnliche Einflüsse sind wirksam zur Erweiterung des Horizontes der Gebildeten. Die Feuilletons und die Essais der Zeitschriften, die

Flut der Broschüren, die „Fragen“ und „Fälle“ der Zeit, die Menge der Vorträge — gehaltener und gedruckter —, die massenhaft anschwellende Romanlitteratur, die rasch erscheinenden Übersetzungen fremdsprachiger Produkte, Kunstausstellungen — die Zeitschriften machen die hervorragendsten Werke der Kunst bald jedem zugänglich —, die Konzerte, dies alles stellt an die Aufnahmefähigkeit des Gebildeten von heute geradezu ungeheure Anforderungen. Was muß man nicht alles „gelesen“, „gesehen“ und „gehört“ haben! Die Hebung und Steigerung der Verkehrsmittel haben dem Reisen einen mächtigen Aufschwung gegeben. Historische Stätten, berühmte Landschaften, Kongresse und Versammlungen, künstlerische Aufführungen und Ausstellungen sind der Mehrzahl der Gebildeten zugänglich geworden.

In dem Maß, als die Bildung sich ausbreitet, wird in den neuen Ideen die Tendenz stark, zu allen durchzudringen. Ein starker Hang zur Popularisierung geht durch die Zeit. Durch die „populärwissenschaftlichen“ Vorträge und Broschüren hat man zunächst die Gedanken der höchsten Bildung in die Schichten der mittleren Bildung einzuführen versucht. Auch Männer ersten Ranges haben sich nicht für zu gut gehalten, in dieser Richtung mit zu arbeiten. Und was man erstrebte, ist doch im allgemeinen erreicht worden. Die Ideen und Entdeckungen der Größten, die Anschauungen und Urteile der Wissenschaft sind zum Gemeingut der Gebildeten, zu einem Ferment in der Gedankenwelt der Nation geworden. Längst schon ist auch der Versuch gemacht worden durch Vorträge Kenntnisse und Urteile auch in die unterste Bildungsschicht zu tragen. Christliche Vereinigungen besonders, wie Jünglings- und Arbeitervereine, aber auch die sozialdemokratischen Verbände, waren in dieser Richtung thätig. Die letzte Konsequenz zog man neuerdings durch die englischen Vorbildern nachgeahmten volkstümlichen Hochschulkurse.

Wer diese Zustände und Bemühungen überschlägt, wird nicht umhin können, ihnen große zeitgeschichtliche Bedeutung zuzusprechen. Dem realistischen Zuge der Zeit wird hier eine kräftige Dosis Idealismus beigemengt. Ideale und Gedanken, Anschauungen und Empfindungen werden in das Leben eingeführt. Sie werden zu Koeffizienten der Bildung und Stimmung des Volkes.

Häufig wird aber gerade in christlichen Kreisen hierin ein Hauptgrund für den Rückgang des religiösen Lebens in unseren Tagen erblickt. Die Klage über die Welt mündet aus in die Klage über die Litteratur und Kunst. Der „Realismus" der neueren Dichtung und der bildenden Künste stelle die Decadence und Degeneration, den Schmutz und die Verkommenheit dar; die Kunst arbeite mit allerhand Farben- und Lichteffekten, aber auch mit einem peinlichen „Pleinairismus" der psychologischen Beobachtung. Man erklärt das für „unnatürlich" oder spricht das bescheiden lautende Bekenntnis: „ich verstehe es nicht" bisweilen in recht unbescheidenem Tone aus. Man klagt, daß das roh Natürliche, Häßliche und Unsittliche den idealen Sinn schwäche und die niederen Triebe stärke.

Wer weiß nicht, daß wir eine große Schmutzlitteratur haben, oder daß die Nudität der Kunst vielfach der Obscönität dienstbar gemacht wird? Aber nicht darum handelt es sich, denn Schmutz gab es zu allen Zeiten. Jene Anklagen aber klingen oft so, als ob die Kunst unserer Tage überhaupt dem Schmutz diene! Das aber darf doch im Ernst niemand behaupten.

Worin besteht denn das „Moderne" in Litteratur und Kunst? Es ist das Bestreben nach scharfer und genauer Beobachtung auf den Gebieten der Psychologie und des sozialen Lebens, sowie das Bemühen, Farbe und Form der Wirklichkeit in Ton und Bild treu zu reproduzieren. Man kann dabei in das Extreme geraten, das Häßliche und Bizarre, das Blöde und Perverse bevorzugen, lange Zeilen mit lallenden Naturlauten füllen und Menschen mit zinnoberroten Händen malen. Da schlägt der Realismus um in einen Idealismus des Häßlichen. Aber was beweisen solche Extreme? Sie beweisen ebensoviel und ebensowenig als jener Mystizismus und Symbolismus, der uns heute wieder begegnet: neben dem Sinn für das Wirkliche steht auch in der neueren Entwickelung ein kräftiges Empfinden und ideales Streben. Aber es fehlt noch vielfach an dem Vermögen, letzteres in den Formen des ersteren auszuprägen. Daher scheint es uns nicht selten trotz virtuoser Technik an „Gedanken" zu mangeln, oder es erscheint uns der Gedanke „unnatürlich" — d. h. nicht genügend von der sinnlichen Form beschlossen — ausgedrückt zu sein. Aber das zeigt doch nur, daß wir uns in einer Zeit der Entwickelung befinden, nicht aber, daß

es unserer Kunst an Gedanken, an Schaffenskraft und an der Vervollkommnung des Könnens fehlt.

Wer die Naturlaute von Böcklins Farben vernommen oder die Seelen empfunden hat, die Lenbach auf der Leinwand zu bannen wußte, oder wer jene wunderbare Vivisektion der Seele in ihren Empfindungen und in ihrem Werden bei Dostojewski, Tolstoi oder Ibsen und ihren Nachbildnern beobachtet, oder sich an den breiten Pinselstrichen des neueren sozialen Romanes erfreut hat, der wird doch gern bekennen, daß wir auch in der Kunst am Ende unseres Jahrhunderts um einen guten Ruck weitergekommen sind. Man vergleiche nur mit diesen Erscheinungen die matten Farben, die konventionellen Formen, den langweiligen Edelmut, die sinnlose und teuflische Bosheit, den öden Idealismus, die so viele Produkte der Dichtung und der Kunst in dem ersten Teil des Jahrhunderts kennzeichneten, und man wird empfinden, daß wir dem Wirklichen wieder näher gekommen sind.

Die Kunstideale von heute unterscheiden sich mannigfach von denen Goethes. Aber die Wege, auf denen sie entstanden, führen schließlich doch zurück auf den klassischen Realismus des Altmeisters. Diese vielfach verschlungenen Pfade aber können hier nicht betreten werden.

Man klagt darüber, daß die Erwähnung und das Verständnis des Christentums in der modernen Litteratur immer seltener und dürftiger werde. Man hat nicht Unrecht mit dieser Klage; aber nicht wider die Kunst, sondern wider den Sinn unserer Zeit richtet sie sich.

21.

„Nun aber bleibet der Bazillus, die Bedientenseele und Israel, diese drei, aber Israel ist der größte unter ihnen.“ Mit diesem bitterbösen Wort hat Lagarde das Leben der Gegenwart charakterisieren wollen. Es ist bemerkenswert, daß es auch christliche Kreise geben dürfte, die dieser Charakteristik zustimmen. Trotzdem ist sie völlig einseitig. Es stehen noch andere Mächte auf dem Plan. Mag immerhin der Materialismus, Opportunismus und Servilismus eine schwere Gefahr bilden, wir haben auch ideales Streben, kräftigen thatenfrohen Sinn kennen gelernt. Es steht der

Kirche nicht zu das zu übersehen und sich jenem Klagen hinzugeben, durch das nichts besser wird.

Vor gewaltige Aufgaben sieht sich die Kirche der Gegenwart gestellt. Eine neue Zeit ist hereingebrochen mit neuen praktischen Zielen, neuen Anschauungen und Idealen. Die Erfüllung dieser Aufgaben wird aber noch erschwert dadurch, daß die neuen Anschauungen fast durchweg dem Christentum ferner stehen als im Anfang des Jahrhunderts. Die breite Masse des Volkes war damals noch kirchlich. Das kann heute nicht mehr behauptet werden. Der völlige Indifferentismus ist bis in die unteren Kreise vorgedrungen. Man haßt nicht einmal mehr das Christentum, es ist einem zu gleichgiltig dazu. Man kann außerhalb des Schattens der Kirche leben und sterben, höchstens daß man bei besonderen Anlässen die „kirchlichen Ehren" in Anspruch nimmt.

Und die Menschen, die so stehen, sind vielleicht warmherzige, ehrliche Idealisten mit einem redlichen Streben nach der Wahrheit und dem Guten. Man begreift es, daß das Wort vom „unbewußten Christentum" hat entstehen können. Man sage nur nicht, das religiöse Bedürfnis sei erstorben, oder die Menschen wollen nicht. Viele haben sich nie vor eine Entscheidung gestellt gefühlt. Die „Lehren" der Kirche blieben unverstanden und daher gleichgültig, die Macht Christi haben sie nicht verspürt, das neue Leben, seine Kraft und sein Trost, blieb ihnen fremd. Aber die große Sehnsucht nach einem Leben mit Gott, nach Frieden und Seligkeit erklingt doch immer wieder in ihnen, wenn der Sturm des Lebens die Saiten des Herzens bewegte.

Und wenn dann das Christentum in ihren Gesichtskreis tritt, dann redet man sich wohl gern auf theoretische Zweifel hinaus: man könne an Wunder nicht glauben, Christi Gottheit sich nicht vorstellen, dieser oder jener Einzelheit nicht zustimmen. Aber über dieser Rede wird nur zu oft der wahre Grund offenbar: die erschreckliche, grenzenlose Unwissenheit über das Christentum, die völlige Erfahrungslosigkeit hinsichtlich der Kraft der christlichen Religion. Nicht die Wunder und die Dogmen bilden den wahren Grund, warum nicht geglaubt wird, sondern der Mangel an Erfahrung und Erleben der Religion. Deshalb kann man es sich dann einreden, uns bedrückten doch ganz andere Bedürfnisse und Fragen,

als die sind, die im Christentum Erfüllung und Beantwortung finden. Weil man das Christentum nicht kennt, versteht man es nicht. Weil man Jesu Lehre nicht thun will, erfaßt man nicht, daß Gott aus ihm redet.

Es hätte doch wieder guten Sinn, wenn ein Prophet unter uns aufträte und es in die Herzen hineinriefe, daß die Religion wirklich nur am Erleben hängt. Die Theologie und die Predigt der Zeit sind zu apologetisch geworden. Auch die sog. „moderne Theologie" ist durch und durch apologetisch gerichtet. Man müht sich immer wieder, die theoretischen Anstöße aus dem Wege zu räumen, als ob es an ihnen läge! Der Satz, daß Religion Leben ist, wird ja laut und oft ausgesprochen, aber man bastelt und deutet, man dreht und schabt soviel an den „Lehren" und „Thatsachen" herum, daß schließlich doch die Fragen wieder in das Gebiet der Theorie und der Widerlegung der theoretischen Zweifel hinübergeschoben werden.

Aber hier liegt die größte Aufgabe, die der Kirche der Zeit gestellt wird. Es ist die Predigt und die christliche Unterweisung. Ob in den Kämpfen der Gegenwart die Kirche siegen oder zurückgedrängt werden wird, das hängt lediglich von ihrer Predigt ab. Nicht der „christliche Staat", nicht die Verfügungen der Kirchenregimente, sie seien noch so weise, nicht die Forschungen der Theologen, sie seien so scharfsinnig als sie mögen, werden es thun, sondern die Predigt des Evangeliums. Nicht umsonst sagt unser Bekenntnis: „Das Predigtamt ist das höchste Amt in der Kirche". Die Dogmatik wird Recht behalten, die am besten predigen lehrt.

Eine der bedenklichsten Erscheinungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts ist der Rückgang leider nicht nur der Wirkungen der Predigt, sondern auch ihrer Qualität selbst. Die Geschichte der Predigt in dem Jahrhundert hat sich zunächst in stark aufsteigender Linie, dann aber in jäh abfallender Richtung bewegt. Vergleichen wir die Durchschnittspredigt von heute mit der vor einem Menschenalter, so muß man bekennen, daß wir zurückgegangen sind. Hier hört man hochtönende Redensarten vom Geist und der Freiheit, dort stolpern Sprüche und Liederverse hin über die alten ausgefahrenen Geleise irgend einer Populardogmatik samt etlichen apologetischen Gemeinplätzen, aufgestutzt vielleicht mit den alten Sträußlein von allerhand vergilbten „Blümlein" der Rede, alles das vorgetragen

in jenem Brusttone der Überzeugung, der doch niemand überzeugt. Und das geht so Sonntag für Sonntag, und niemand hört darauf hin, niemand gewinnt Inhalt für sein Leben daraus. Wie wenig originelle Gedanken, neue Beobachtungen, heilige Psychologie, praktische konkrete Beziehungen begegnen uns in der modernen Predigt! Ein neues Geschlecht ist herangewachsen, was bietet ihm die Predigt? Neue Gedanken, Empfindungen und Bedürfnisse sind da; was geschieht denn auf sie einzugehen, Gottes Licht in sie einzuführen? Wenn irgendwo eine neue Perikopenreihe auftaucht, dann dauert es nicht lange und jemand veröffentlicht gedruckte Predigten darüber. Es wäre doch besser, man machte sich klar, wie schwer es ist heute zu predigen, und sähe zu, daß man Gedanken findet, auf die die Leute hinhören, weil sie ihnen etwas bieten. Oder ist denn wirklich der Sache genug geschehen, wenn man hier und da einige patriotische Töne — etwa peinlich ins Byzantinische verstimmte Töne — anschlägt und über das „Moderne" entweder tapfer schmäht oder es in öden Phrasen preist? Soll das die Predigt für die modernen Menschen sein, sollen sie dadurch gewonnen werden? Oder wagt man zu behaupten, der Erfolg liege ja nur am Wort, und das Wort sage man doch? Als wenn es das nicht gehörte, innerlich nicht angeeignete Wort thäte! Das Wort wird es gewiß wieder thun, wenn man nur erst es versteht, die Leute — die ja dazu in die Kirche kommen — zum inneren Hinhören zu bringen. Was der Prediger von heute braucht, ist vor allem Fleiß, denn wir haben noch keine Tradition, an die sich seine Predigt anlehnen könnte; dann aber Verständnis des modernen Menschen und ein wirkliches kräftiges Leben in Gott.

In den letzten Dezennien ist freilich häufig die Frage aufgeworfen worden, warum unsere Predigt so wenig wirke. Man hat mancherlei Ratschläge zur Besserung erteilt. Das Spezielle liegt unserem Interesse aber für diesmal fern. Es genügt uns festzustellen, daß in der Kirche auch auf diesem Gebiet das Bedürfnis nach neuen Formen lebhaft empfunden wird. In dem Maß aber, als das geschieht, wird Gott auch diesem Bemühen Erfolg schenken. Die Theologie wird immer eindrücklicher und kräftiger ihre Arbeit thun den ewigen Inhalt des Glaubens in Gedankenformen zu kleiden, die dem Bedarf der Gemeinde entsprechen

und den praktischen Zielen des Lebens dienen. Reicher und reicher wird aus den Quellen der Offenbarung Weisheit und Kraft hervorsprudeln, und der „Beweis des Geistes und der Kraft“ wird wieder die Wunder seiner Apologetik vollbringen. Ein junges Theologengeschlecht wird heranwachsen, das nicht gebrochen hin- und herschwankt zwischen der Skepsis und Kritik und den dogmatischen Formeln, sondern die frohe Zuversicht zu der Kraft der wunderbaren Offenbarung Gottes auch für unsere Zeit hegt, trotz und mit aller Kritik. Die Nöte der Zeit werden groß und größer werden, aber auch der Glaube wird stärker und praktischer werden. Die Predigt wird wieder eine Macht des öffentlichen Lebens werden, von der Licht und Kraft für die Aufgaben des Tages, ewige Speise und ewiger Trank für hungernde und dürstende Seelen ausgehen. Das Häuflein der Gläubigen wird vielleicht noch kleiner sein als heute, aber es wird mehr wirklichen Glauben geben. Ein Ganzer ist aber mehr als tausend Halbe.

Das sind Hoffnungen. Aber dürfen und sollen wir nicht hoffen? Hat nicht bisher in jeder Kulturepoche die Kirche die Formen gefunden, die das Evangelium zur Macht des Lebens für das Zeitalter erhob? So ging das Evangelium hin über das Trümmerfeld der antiken Welt als der barmherzige Samariter, so war es der Erzieher der jungen germanischen Völker, so ward es zum Engel mit dem ewigen Evangelium in der Reformationszeit, so brachte es den Erweckungsruf der aufgeklärten Welt zu Beginn unseres Jahrhunderts. Warum sollten wir nicht hoffen dürfen? Sollte es dem thatenfrohen Geschlecht von heute nicht Weihe der Kraft, nicht ewigen Odem im Kampf wider die Stürme des harten nüchternen Daseins zu bringen vermögen?

Es gibt in unserer Mitte eine Verzagtheit und Hoffnungslosigkeit, die sehr fromm und gläubig thun kann und doch nicht glaubt. Man glaubt was man predigt, aber man glaubt nicht, daß diese Predigt Kraft des Heiles für alle ist. Daher so oft der matte Ton, die Ängstlichkeit es mit neuen Formen zu versuchen, die Resignation den großen Aufgaben des Tages gegenüber. Man vergesse es doch nie, wir stehen in einer neuen Zeit, vor einer Wandlung der Bildung und der Kulturziele. Da gilt es arbeiten und streben, es gilt die Zeit und das Evangelium für die Zeit verstehen.

Das ist die Aufgabe, die der Kirche und der Theologie gestellt ist. Groß ist das Ringen, das durch die Geister geht. Viele sind am Werk, aber alle sollen mitthun. Es regt sich gewaltig in der praktischen Liebesarbeit der Kirche, der mächtige Ruf zur Liebe zittert nach in den Gemütern, lebhafter erschallt die Forderung nach der praktischen Predigt. Und hier gerade liegt der Sieg. Darum dürfen wir hoffen, daß alle Kämpfe der Geister, daß alles Sinnen und Handeln mitwirken wird dazu, die Predigt zu beleben und zu kräftigen. Was viele einzelne über dem Kampf und der Arbeit schon heute verspüren an dem Fortschritt ihrer Predigt, das werden immer größere Kreise empfinden lernen. Und so wird die Predigt immer kräftiger und verständlicher den Glauben erkennen lehren, es wird immer schlichter und einfacher das alte Evangelium gepredigt werden, und es wird die Predigt immer mehr „Zeugnis" von Selbsterlebtem und Selbstgeschautem, immer mehr Ausdruck dessen sein, was viele erfahren und was vieler Sehnsucht stillt.

Dies ist das Ziel. Möchte das neue Jahrhundert uns viele Kräfte bringen, die die Arbeit zu seiner Verwirklichung fortsetzen.

22.

„Wer die Jugend hat, hat die Zukunft." Dieser Satz legt der Kirche sehr ernste Gedanken nahe. Wie steht es heute mit dem Religionsunterricht, zumal in den höheren Schulen? Es ist von vielen Seiten her über die Zustände, die auf diesem Gebiet herrschen, Klage erhoben worden. Aber das sollte noch viel kräftiger geschehen, denn eine Lebensfrage nicht nur der Kirche, sondern auch des Staates steht hier auf dem Spiel. Die Männer, die einst die leitenden Stellungen im Staat und der Gesellschaft einnehmen, haben zum letzten Mal die christliche Religion in ihrem Zusammenhang auf dem Gymnasium darlegen hören. Man überlege, was das zu bedeuten hat, um die unermeßlichen Einflüsse des Religionsunterrichts zu begreifen. Später treten in der Regel nur einzelne Seiten des Christentums an diese Männer heran. Die gröbsten Mißverständnisse laufen dabei natürlich mit unter, denn nicht ganz wenige wissen von dem Christentum nichts oder so gut wie nichts. Die skandalöse Unwissenheit über religiöse Dinge, die uns am Ende des

19. Jahrhunderts in der Litteratur wie im Leben auf Schritt und Tritt begegnet, wurzelt nicht zum mindesten in dem dürftigen Religionsunterricht. Wie sollen aber nun die Männer zur Durchdringung des Volkes mit christlichem Geist beitragen, wenn ihr Christentum über dunkle Ahnungen und allgemeine Empfindungen nicht hinausreicht? Die Wehrlosigkeit vieler Christen gegenüber Anfeindungen ihres Glaubens versteht sich aus ihrer Unwissenheit. Und die Unwissenheit wird oft zur starken Bundesgenossin aller Anfechtungen des Glaubens.

Man kann nicht verlangen, daß der Konfirmandenunterricht die Lücken schließe, die die Schule offen läßt. Der Konfirmandenunterricht kann — nach seinem heutigen Betriebe — überhaupt nur dazu dienen, die Kinder in die Kirche einzuführen, indem sie auf die Beichte und das Abendmahl vorbereitet werden. Weder die historischen Kenntnisse noch die Begründung und Anwendung der religiösen Weltanschauung des Christentums können in der Konfirmandenzeit ausreichend mitgeteilt und erläutert werden. Hier muß die Schule — zumal für die höheren Bildungsstufen — kräftig mithelfen zur Heranbildung einer christlichen Weltanschauung. Die in Betracht kommenden Probleme sind viel zu weitschichtig, als daß sie nebenher — wie bei dem Vortrag der Geschichte oder der Litteratur — gelöst werden können. Es bedarf einer besonderen kräftigen, hochgestimmten und doch praktisch orientierten Behandlung dieser Fragen.

Aber hieran mangelt es nur zu oft. Weder ein durch allerhand praktische Berufsaufgaben in Anspruch genommener Pastor, noch auch ein Philolog, der nebenher sich ein klein wenig mit Theologie abgegeben hat, werden diesen Aufgaben gerecht werden können. Wir brauchen besondere Religionslehrer, die Theologen von Fach und zugleich geschulte Pädagogen sind. Sie mögen nebenher in unteren und mittleren Klassen auch in anderen Lehrgegenständen unterrichten, denn sie sollen dem ganzen Schulorganismus durch Erfahrung nahestehen, der eigentliche Gegenstand ihrer Weiterarbeit und ihres Berufes muß die Unterweisung in der Religion bleiben.

Durch Seminare und Vorlesungen könnte der Vorbereitung auf diese wichtigen Aufgaben gedient werden. Indessen kann es nicht die Aufgabe sein, hier praktische Vorschläge zu machen. Es

muß genügen, auf eine Aufgabe hinzuweisen, an deren Lösung Staat, Kirche und Gesellschaft das gleiche starke Interesse haben.

Freilich diese Aufgabe bezeichnet ja selbst nur einen Ausschnitt aus der Aufgabe, welche durch die neue Lage der Dinge der Christenheit gestellt ist. Ihre befriedigende Lösung wird daher nicht ausschließlich von neuen Organisationen und Institutionen zu erwarten sein. Eine kraftvolle Theologie, religiöse Charaktere mit starker Liebe, die Erkenntnis der Aufgaben der Kirche in unserer Zeit — alle diese Faktoren werden mit beitragen müssen zu einer Lösung der Fragen. Aber auf keinem Gebiet ist der höhere Unterricht so sehr der „Reform“ bedürftig und ist diese so wichtig als in der Religionslehre.

23.

Am Anfang des Jahrhunderts machte sich auch in der Kirchenverfassung die Aufklärung mit dem Territorialismus geltend. „Jede Kirchengesellschaft ist verpflichtet, ihren Mitgliedern Ehrfurcht gegen die Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat und sittliche gute Gesinnungen gegen ihre Mitbürger einzuflößen.“ Das ist der Zweck der „Kirchengesellschaften“. Demgemäß unterstehen sie der staatlichen „Oberdirektion“. So das preußische Landrecht. Die Kirche ist ein Verein, den der Staat zur Verwirklichung seiner Kulturzwecke braucht. Die kirchliche Gewalt ist Staatsgewalt. Diese Grundsätze waren rechtlich wirksam bei der Einführung der Union.

Um die Mitte des Jahrhunderts ist diese Auffassung prinzipiell aufgegeben worden. Die preußische Verfassungsurkunde von 1850 sagt: „Die evangelische und die römisch-katholische Kirche sowie jede andere Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig“. Der Umschwung entspricht der neuen Auffassung des Staates und der Gesellschaft. Der absolutistische Polizeistaat der Aufklärung ist aufgehoben. Die Vereine sind frei, also hat auch die Kirche ihre eigene freie Verwaltung. Die Errungenschaften des Liberalismus kommen auch ihr zu gute. Aber es bleibt bei dem Gedanken, daß der Landesherr membrum praecipuum in der Kirche ist. Daher bleibt ihm die Kirchengewalt. Aber diese Gewalt ist freilich — genau genommen — nicht mehr staatliche Gewalt als solche wie in dem Territorialsystem. Friedrich Wil-

helm IV. hat umsonst nach den „rechten Händen“ ausgeschaut, in die er auch diese Gewalt legen könnte.

Die große politische Bewegung der vierziger Jahre hat sich auch auf die Kirche erstreckt. Der Versuch (Nitzsch, Jul. Müller), die Union zur Lehrunion zu erweitern, scheiterte. Auch in der preußischen Landeskirche trat das konfessionelle Luthertum immer schärfer hervor. Es entstanden die lutherischen Provinzialvereine zur Wahrung der Eigenart des Luthertums in Lehre und Leben (1849). — Im Jahre 1848 wollte man eine konstituierende Synode einberufen, um die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen. Das unterblieb. Aber die neue Auffassung von der Kirche fand ihren Ausdruck an der Einsetzung des Oberkirchenrates in Berlin (1850). Unabhängig vom Staat oder dem Ministerium sollte er die kirchliche Gewalt des Landesherrn ausüben. Wie die Konsistorien soll er nicht ein staatliches, sondern kirchliches Organ darstellen. Dadurch, meinte man, sei die Kirche frei vom Staat.

Diese Selbständigkeit erhielt aber in den Jahren 1873—76 eine wesentliche Ergänzung durch die Einführung einer Gemeindeordnung, sowie der Kreis-, Provinzial- und Generalsynoden. Kein Kirchengesetz kann ohne die Zustimmung der Generalsynode promulgiert werden.

Seit 1886 macht sich in der preußischen Landeskirche ein lebhaftes Streben nach Selbständigkeit geltend (die Hammersteinschen Anträge). Obgleich die darauf zielenden Anträge im Abgeordnetenhause fruchtlos blieben, ist doch in den letzten Jahren nicht wenig zur Besserung der kirchlichen Verhältnisse geschehen (Schaffung neuer Gemeinden, die Aufbesserung des Einkommens der Pfarrer, Kirchenbauten ꝛc.).

Es ist weder möglich noch wäre es nützlich, wenn wir diese Übersicht auf alle Landeskirchen erstrecken wollten. Daß die schweren Fragen, von denen die evangelische Kirchenverfassung von Anfang an bedrückt war, auch heute noch nicht gelöst sind, liegt auf der Hand. Die neuen Formen, die in dem letzten Menschenalter entstanden sind, bieten aber freilich einen erheblichen Fortschritt dar im Verhältnis zu den Zuständen am Anfang des 19. Jahrhunderts. Der synodale und der konsistoriale Faktor stehen einander heute gegenüber. Die Wirksamkeit von beiden kann von schweren Gefahren

begleitet sein. Dort die Massenherrschaft und die Majoritätswirtschaft auf heiligem Boden, hier der Bureaukratismus und die Schablone. Dort wird die geschichtliche Kontinuität des kirchlichen Lebens, hier seine Urwüchsigkeit und Eigenart bedroht.

Aber es kann doch vielleicht als ein Ertrag der geschichtlichen Entwickelung unseres Jahrhunderts bezeichnet werden, daß wir den Traum von einem „göttlichen Kirchenrecht“ ausgeträumt haben, und daß auch die, welche ihre Kirche lieben, den Formen ihrer Verfassung und Ordnung überaus nüchtern und kühl gegenüberstehen. Von „Idealen“ auf diesem Gebiet hört man seltener sprechen, wie auch die Verherrlichung der geistlichen „Oberhirten“ und ähnliche romantische Redensarten mehr und mehr außer Brauch kommen. Wir loben die Ordnungen und ihre Träger, wenn sie der Kirche Nutzen bringen, d. h. die Predigt des Evangeliums fördern, das Bekenntnis aufrecht erhalten, die Sittlichkeit und Zucht heben helfen, Kirchen bauen und dem Pfarrstand die äußeren Mittel beschaffen, deren er zu seiner geistigen Selbständigkeit bedarf. Und wir sollen uns auch nüchtern und praktisch der zuständigen Mittel bedienen, um diese Zwecke zu erreichen. Es sind weltliche Mittel, die ja die Kirche braucht, so lange sie in dieser Welt ist. Deshalb aber würde es auch vom Übel sein, sich irgendwelchen Konstruktionen zum „prinzipiellen“ Erweis der „Wahrheit“ des synodalen oder des konsistorialen Faktors hinzugeben. Es sind geschichtliche Faktoren, die man brauchen muß, weil sie gegeben sind und die gut sind, sofern sie sich als zweckentsprechend erweisen. Deshalb kann das Urteil darüber, welcher dieser Faktoren in der Praxis stärker zu betonen ist, nach der konkreten Lage der Dinge erheblich schwanken. Es ist unreif, wenn man sofort mit seiner „prinzipiellen“ Weisheit einherfährt, wenn ein Mann wie Sulze seinen Gemeindegedanken entwickelt; denn da handelt es sich um ganz praktische Dinge, über die nur der Erfolg entscheiden kann. Die feste Größe, die bleiben muß und an der sich alles Übrige bemißt, ist die wirksame Kraft des Evangeliums und das Gedeihen des Gemeindelebens.

Aber weil es so steht, wird man auch immer mehr Gewicht zu legen haben auf die Entwickelung des Gemeindelebens von innen heraus und auf die Wirkungen der Personen im Leben. Dies ist zu suchen und zu erstreben, hierfür sind Mittel zu finden.

Das Jammern über die „Zustände" thut es ebensowenig als die beliebten und gewöhnlich eines leicht erworbenen Beifalls sicheren Klagen über das Kirchenregiment.

Wir stehen mitten im Strom der Entwickelung. Wer will die Ziele weissagen, auf die er hintreibt? Darum handelt es sich, daß man klar und nüchtern sieht und handelt und daß man mit solchem Realismus den heiligen Idealismus und Schwung des Glaubens und der Liebe paare. Mögen die Institutionen eng und unbequem sein, sie lassen dem Evangelium Raum. Und die Predigt des Evangeliums und der Liebeseifer lebendiger Personen thun es, nicht die Verfassung oder das Regiment.

24.

Das Evangelium im Verständnis der Reformation ist die Kraft der Kirche. Die weit überwiegende Majorität unserer Gemeinden und Pfarrer sammelt sich doch trotz aller Differenzen der Anschauungen und Richtungen um diesen Mittelpunkt. Wer nur das Einzelne und die Einzelnen sieht, sieht oft zu schwarz. Die Restaurationsarbeit in der ersten Hälfte des Jahrhunderts ist nicht umsonst gewesen. Wir haben doch wieder eine evangelische Kirche und in ihr das Evangelium. Wir haben kirchlichen Sinn. Und wer inmitten dieser Welt mit ihrer massigen Wucht ergriffen wird von jener inwendigen „Platzangst", der braucht nicht erst mühsam zu grübeln, privatim oder in versteckten Vereinen zu suchen: es gibt ein Evangelium und es gibt eine Kirche, die es verkündigt. Und sie wird doch immer noch vielen suchenden Seelen das Thor zu der ewigen Welt.

Es ist keineswegs wunderbar, daß angesichts des großen und schnellen Sieges, den das Evangelium in der Restaurationszeit gewann, auch der alte Rationalismus auf kirchlichem Boden den Versuch machte sich zu restaurieren. Es waren die „Lichtfreunde" oder „protestantischen Freunde", die in der Mitte der vierziger Jahre dies Unternehmen ins Werk setzten. Uhlich und Wislicenus waren die Führer, „ob Schrift, ob Geist?" war die Frage, der Satz „unsere höchste Autorität ist der in uns selbst lebendige Geist" war das Resultat. Junghegel'sche Ideen kamen dem Geist zur

Hilfe. Auch gründete man „freie Gemeinden". Damen flehten in Magdeburg sie vor dem „Formelzwang" — gemeint war das Apostolikum — zu schützen. Das Jahr 48 brachte Erfolge. Man erstickte an ihnen, das politische Interesse verschlang das religiöse.

Die Bewegung schien damit tot zu sein. Der Protestantenverein erweckte sie zu neuem Leben. An geistiger Bedeutung überragte das neue Unternehmen das alte freilich sehr erheblich, es fehlte nicht an mächtigen Führern und guten Gedanken. Im Jahr 1863 versammelten sich die kirchlich freisinnigen Führer zu Frankfurt. Ein Verein wurde gegründet. Er sollte alles hierarchische Wesen bekämpfen, das Gemeindeprinzip ausbauen, christliche Unternehmungen zum Wohl des Volkes anregen und für die Toleranz kämpfen. Zu Eisenach fand 1865 die erste Versammlung statt. Rothe wies auf die Konflikte zwischen dem „altfränkischen Glauben" und dem „weltlichen Christentum" hin. Sie seien verschuldet durch die Geistlichkeit, die Kirche müsse das moderne Geistesleben heiligen. Karl Schwarz sprach über die Grenzen der Lehrfreiheit. Nicht das Bekenntnis, nicht die Schrift, auch nicht die historischen Grundthatsachen in letzterer bilden diese Schranke, sondern lediglich die religiös sittlichen Grundwahrheiten des Christentums: „die Wahrheit ist die Schranke".

In diesem Ton hat man Jahr um Jahr fortgeredet. Die Kritik überwog völlig das Positive. Letzteres wuchs eigentlich nicht hinaus über die immer wiederholten Forderungen, Kultur und Christentum mit einander zu verbinden, die Kirche auf möglichst breiter demokratischer Grundlage zu reorganisieren und Toleranz gegen den Freisinn zu üben. Aber mit letzterem Punkt hat es eine eigene Bewandtnis. Den „Altgläubigen" in Heidelberg hatte man die Benützung einer Kirche für ihre Gottesdienste versagt. Als 1876 auf dem Protestantentag zu Heidelberg die Sache zur Sprache kam, proklamierte Schenkel den Grundsatz: die Intoleranz habe kein Recht auf Toleranz. Das heißt doch: der Freisinn übt Intoleranz an seinen Gegnern, soll aber von diesen tolerant behandelt werden.

Eine Zeit über war der Protestantenverein als Sammelpunkt der liberalen Theologie eine gewisse Macht. Der starke Rückgang, den die beiden letzten Dezennien gebracht haben, begreift sich einer-

seits aus dem Mangel eines positiven Programmes, andrerseits aus dem großen Rückgang, den die liberale Theologie infolge des Auftretens von Ritschl erfuhr.

Die Kollisionen der protestantenvereinlich gesinnten Geistlichen mit dem Kirchenregiment schlossen sich öfter an das Apostolikum an. Das ist begreiflich. Allen in der Erinnerung ist auch noch der Fall Schrempf 1891. Daran knüpfte sich in Norddeutschland wieder eine Apostolikumbewegung. Sie brachte sachlich nichts Neues. Aber oft gehen den Menschen erst an der Anfechtung der Formel die Augen auf.

Aber diese „Fälle" haben doch alle eine sehr bedeutungsvolle Frage angeregt. Es ist die allgemeine Frage nach der Geltung des Bekenntnisses. Es fehlt vielfach an prinzipieller Klarheit hierüber, und dieser Zustand eines clair-obscur wird eventuell von solchen Stellen her gefördert, von denen man es nicht erwarten sollte. Dem gegenüber kann nicht oft genug betont werden, daß es ein für die evangelische Kirche unerträglicher Zustand ist, wenn man sich einerseits den Bekenntnissen gegenüber mit Mentalreservationen hilft, und andrerseits zufrieden ist mit dem Schweigen, das man, so lange es geht, nach dem „qui tacet consentire videtur" deutet. Welchen Wert hat unser Bekenntnisstand, wenn man — nach jesuitischen Mustern — nicht einmal mehr ein Jasagen verlangt, sondern es bei einem Nichtneinsagen sein Bewenden haben läßt? Und welche Proben sittlichen Charakters müßte man von Theologen gewärtig sein, die sich — zumal in Zeiten zugespitzter Gegensätze — zu solchem Scheinglauben bereit finden lassen? Auch hier liegen Fragen vor, die in dem neuen Jahrhundert zu sehr ernsten Verwicklungen und Kämpfen führen werden.

Nicht so sehr nach seiten des Bekenntnisses als für die Gestaltung des kirchlichen Lebens ist das starke Anwachsen der sektiererischen Propaganda in dem 19. Jahrhundert nicht ohne Bedeutung gewesen. Wie in der Mehrzahl der Sekten eine Eigentümlichkeit der Konfession, aus der sie hervorgewachsen, zur schärfsten Einseitigkeit ausgeprägt ist, so haben die Sekten entweder die Tendenz diese ihnen verwandte Konfession zu reformieren oder aber die ihnen entgegengesetzten Konfessionen durch ihre Einwirkungen zu ergänzen und zu bessern. So haben die verschiedenen Formen des Metho-

dismus entweder in reformierten Gebieten die Reformation zu vollenden oder in lutherischen Gegenden die Rechtfertigung durch die Heiligung zu ergänzen versucht. Neben der methodistischen Propaganda wurde besonders eifrig der Baptismus ausgebreitet. Beiden Erscheinungen ist das Dringen auf die persönliche Entscheidung, auf Bekehrung und Heiligung gemeinsam. Gewiß liegt einer äußerlichen Kirchlichkeit gegenüber, die es an der Taufe und einem toten Bekenntnis genug sein läßt zur Rechtfertigung, in dieser Kritik — — die Ausbreitung der Sekten ist immer die Kritik der Kirchen, auf deren Kosten sie geschieht — eine gewisse Berechtigung. Aber wie der Anschauung Luthers von der Rechtfertigung die Tendenz auf Heiligung untrennbar innewohnt, so finden wir doch auch in der evangelischen Christenheit zu Ausgang des Jahrhunderts wieder die Predigt von der Heiligung und Bekehrung in lebhafter Thätigkeit. Was manche unter uns von den Methodisten gelernt haben, konnten sie auch von — dem recht verstandenen — Luther lernen, und was sie darüber hinaus lernten, war oft vom Übel. Es gibt ein methodistisches „Kirchenübel" in der Kirche des 19. Jahrhunderts.

Von den gelegentlichen apokalyptischen Regungen oder von dem Irvingianismus können wir absehen. Mit seiner ängstlichen Nachbildung aller Formen des apostolischen Zeitalters stellt letzterer eine outrierte Anwendung des Schriftprinzips in seiner calvinischen Fassung dar.

25.

Wir sind mehrfach bereits auf die Geschichte der Theologie gewiesen worden. Wenden wir uns jetzt derselben zu. Wir wollen zuerst die Entwickelung der systematischen Theologie überblicken, denn dieselbe lehrt uns die Geschichte der theologischen „Standpunkte" kennen.

Wir sahen bereits früher, daß sich eine Theologie herausbildete, die möglichst genau die Theorien des 17. Jahrhunderts einzuhalten bemüht war. Dieselbe besteht auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts fort. Die „Glaubenslehre" von Philippi (1854 ff.) repräsentiert diesen Standpunkt. Andere versuchten durch direkten Rückgang auf die Schrift eine neue Theologie zu gewinnen. Wieder andere meinten im Anschluß an Schleiermacher und Hegel

dem modernen Geist durch eine spekulativ gehaltene Theologie entgegenkommen zu können. Von diesen Theologen sind genau zu unterscheiden die Gruppen, die von der gegebenen kirchlichen Lehre ausgehend dieselbe nach den Direktiven Schleiermachers umzuarbeiten unternahmen. Namen werden im folgenden sparsam genannt, die noch Lebender thunlichst vermieden.

Von den schweren Mängeln der Repristinationstheologie war bereits die Rede. Auch Männer wie Philippi oder Vilmar vermochten nicht hierüber hinwegzuhelfen. In Deutschland ist in der Wissenschaft diese Theologie wohl aufgegeben, in der Praxis wirkt sie aber noch fort.

Neben diese Form der Orthodoxie trat der Biblizismus. Beck in Tübingen war sein mächtigster Repräsentant. Man wollte ohne jede Vermengung mit der Philosophie, der Vernunft und der Kirchenlehre rein aus der Offenbarung die „Vollbegriffe" der Wahrheit erheben. Diese Gedanken haben eine umfängliche Einwirkung ausgeübt. Aber es ist das Los des Biblizismus, daß er zwar sehr viel Sprüche anführt und sehr sicher den „Geist" der Schrift zu treffen wähnt, aber doch eigentlich in der Schrift nur findet, was er will. Der Mangel aller exegetischen Beweise ist für diesen Standpunkt charakteristisch. Man ist ohne sie sicher, die Gedanken der Schrift zu erfassen, weil es schließlich die eigenen Gedanken sind. So liefert der Biblizismus entweder eine schlecht und recht orthodoxe Dogmatik, die sich aber für spezifisch „biblisch" ausgibt, oder er kann auch eine Gemenge subjektiver Einfälle und philosophischer Lesefrüchte für „biblisch" erklären. Sofern der Biblizismus die Theologen wieder energisch in die Schrift wies, ist sein Segen bis zur Stunde groß. Aber dem gegenüber darf nicht verschwiegen werden, daß die Dogmatik und die biblische Theologie von hier aus weniger Früchte und Anregungen empfangen haben, als man erwarten könnte. Die Überschätzung der unmittelbaren Eindrücke und der Mangel an philologischer und exegetischer Akribie sind daran schuld.

Wir wenden uns der „liberalen Theologie" zu. Die Junghegelianer hatten den Hegelschen Ideen den Mantel der Orthodoxie abgerissen. Feuerbach hatte die Religion für einen Traum des Menschengeistes erklärt. Die Lehren der Religion seien Reflexe der irdischen Bedürfnisse des Menschen. Auch hier

that D. F. Strauß einen entscheidenden Schritt durch die Schrift „Die christliche Glaubenslehre“ (1840/41). Die Geschichte der einzelnen Dogmen wird dargelegt, ihr übervernünftiger Charakter wird erwiesen und um dieses willen werden sie dann verworfen. Nicht mehr bloße „Vorstellungen“, sondern falsche Vorstellungen sind sie. Es ist dieselbe Methode, wie er sie im „Leben Jesu“ befolgt hatte. Auch hier wendet sich seine Kritik gegen die Vermittlungsversuche der Aufklärung und Hegels.

Am Abend seines Lebens hat Strauß nochmals mit dem Christentum abgerechnet, nicht ohne zu thun, was leider so selten geschieht, nämlich seinen positiven Glauben darzulegen. „Der alte und der neue Glaube“ erschien 1872. Sind wir noch Christen? Nein, denn alles spezifisch Christliche verneinen wir. Haben wir noch Religion? Nein und Ja, denn wir erkennen nur noch eine Beziehung zur Welt, nicht mehr zu Gott an. Wie verstehen wir das Leben? Wir glauben an Darwin und den Bathybius. Wie ordnen wir unser Leben? Es wird von Goethe, Schiller, Mozart und Beethoven geredet. Es war ein trauriges Buch. Vielseitigkeit der Begabung schließt Einseitigkeit der Richtung nicht aus. Dieser reich begabte Mann ist schließlich auf dem Standpunkt des Bildungsphilisters angelangt. Biedermann hätte einen Finger darum gegeben, Strauß hätte dies Buch nicht geschrieben. Man begreift das.

Der einstige Theologe war ein Feind des Christentums und der Theologie geworden. Auf seine Einwirkungen geht ein gut Teil der Abneigung der Gebildeten gegen die Theologen zurück. Kurz vor dem Tode schrieb er ein Gedicht, sein Begräbnis schwebte ihm vor:

Kein Glockenstrang gerühret,
Kein Pfarrer mitgeführet,
Um draußen mit Behagen
Sein Sprüchlein herzusagen.
Hier wäre dann, so dächt' ich
Ein Charivari prächtig,
Um aller Welt zu zeigen,
Daß sie noch Christo eigen,
Daß auch wer aufgekläret
Doch noch das Äußre ehret.
Es sollten bei der Feier
Nicht fehlen faule Eier,

Auch etliche tote Katzen,
Unfähig zwar zu kratzen,
Fänd ich erwünscht und schicklich.
Dies Blatt geht augenblicklich
An alle deutschen Christen
Besonders Journalisten.

Das ist der innere Bankrott. Der Mann war zu schwach, um tragen zu können was das Leben ihm auferlegt.

Strauß war nichts weniger als der Typus eines „liberalen Theologen", denn er war überhaupt kein Theologe. In würdigster Weise kam diese Theologie aber zum Ausdruck in einer Anzahl hervorragender theologischer Leistungen. Allen voran sind die beiden Züricher Biedermann und Al. Schweizer zu nennen. Biedermanns Dogmatik (1869) unterzieht wie Strauß die Schrift- und Kirchenlehre einer auflösenden Kritik. Der endliche Geist ist von den Schranken der endlichen Existenz bedrückt. Der absolute Geist erschließt sich durch Christus in ihm. Die Offenbarung in dem Selbstbewußtsein Christi hebt uns über den Zwiespalt unserer Existenz hinaus, indem der absolute Geist sich also aufschließt zu einem in Gott sich und sich in Gott findenden Geistesleben des endlichen Geistes.

Wenn bei Biedermann die Hegelschen Einwirkungen maßgebend sind, so schloß Schweizer in seiner „Glaubenslehre" sich eng an Schleiermacher an. Ein hervorragendes Talent für systematische Architektonik verband sich in ihm mit scharfer kritischer Stimmung. Als vorzüglicher Kenner der reformierten Dogmengeschichte versuchte er die reformierte Prädestinationstheorie mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers zu kombinieren.

In Lipsius' Dogmatik verrät sich die historische Anlage dieses Theologen, mehr noch als in den sauberen Darstellungen der Geschichte der einzelnen Dogmen, sowie der üblichen Kritik derselben, durch den Eklektizismus, der bei Kant, Schleiermacher und Ritschl seine Anleihen macht. O. Pfleiderer endlich wandte sich in einigen glänzend geschriebenen Arbeiten besonders den von der Theologie ungebührlich vernachlässigten Gebieten der Religionsphilosophie und -geschichte zu. Auch Schenkel mag hier wenigstens genannt werden.

Soll diese Gruppe von Theologen kurz charakterisiert werden,

so kann man zunächst sagen, daß ihre kirchlichen Ziele sich im allgemeinen mit denen des Protestantenvereins decken. Schrankenlose Anerkennung der Resultate der biblischen Kritik, Aussöhnung von Christentum und Kultur, Offenbarung und Spekulation, und Auflösung des Dogmas in allgemeine spekulative Wahrheiten sind die Hauptmerkmale. Die Offenbarung ist schließlich nur ein Ausschnitt aus der Geschichte des menschlichen Geistes, das Dogma der bildliche Ausdruck für bestimmte, gemeingültige spekulative Wahrheiten. Es wird sich im folgenden zeigen, warum diese Dogmatiker weit weniger als die geistige Kraft, die sie auf ihre Arbeit verwandt haben, erwarten ließ, auf die Entwickelung der Theologie eingewirkt haben.

26.

Die altgläubigen Elemente — sie mochten nun ihren Mittelpunkt in der Union oder in der Konfession nehmen — waren dem kirchlichen „Fortschritt" doch fast überall überlegen. Letzterem fiel oft die Rolle der Offiziere ohne Armee zu. Dazu kam später, daß die Stimmung der Zeit den spekulativen Bemühungen immer abholder wurde. Vor allem aber wurde es von Bedeutung, daß dieser spekulativen Theologie eine geistig ebenbürtige Dogmatik an die Seite oder entgegen trat, die einerseits vom kirchlichen Dogma ausging oder auf dasselbe ausmündete, andrerseits aber von allen Kultur- und Bildungselementen der Zeit sich befruchten ließ. Das ist aber die geschichtliche Bedeutung der sogenannten „Vermittlungstheologie" einerseits, der sogenannten Erlanger Theologie andrerseits. Diese beiden Formen der Theologie haben — unbeschadet ihrer sonstigen Differenzen — dies gemein, daß sie an der Autorität der Schrift und an den Dogmen festhalten, daß sie die kirchlichen Lehren von Schleiermacherschen Anregungen her deuten und daß sie auf dem Wege geschichtlicher Untersuchung ihr Recht zu diesem wie jenem zu erbringen unternehmen. Sie folgten Schleiermacher nicht nur nach der religiösen Seite, sondern er war es auch, von dem sie den Trieb ihre Lehre als die „kirchliche" zu rechtfertigen ererbten. „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche" hatte der Titel von Schleiermachers großem Werk gelautet, und er hatte Stellen aus

den Bekenntnissen und den alten Dogmatikern reichlich citiert. Auch darin ist er Vorläufer dieser Dogmatiker geworden.

Sie standen auf der Höhe der Wissenschaft der Zeit und blieben doch der Kirche verständlich, sie forschten nach Wahrheit, aber ließen die alte Wahrheit nicht liegen, sie dienten dem Fortschritt und mieden die Sprünge, sie hatten eine kirchliche Theologie, und sie war Wissenschaft. Darum haben sie das Manko, das der Restaurationstheologie der dreißiger und vierziger Jahre anhaftete, auszufüllen vermocht; sie haben von Schleiermacher gelernt und in der Exegese und Geschichte zu arbeiten verstanden. Deshalb haben sie den Sieg der Dogmatik des 17. Jahrhunderts zu verhindern und den Einfluß der liberalen Dogmatik zu hemmen vermocht. Jener entledigte man sich an den entscheidenden Punkten, opferte ihr aber durch reichliche Allegierungen ihrer Formeln, diese wurde als „negative" Theologie verworfen; ihr setzte man die eigene „positive" Theologie entgegen.

Es waren in diesen theologischen Gruppen die verschiedensten Nüancen möglich und vertreten. Man konnte sich sehr eng an die alte Dogmatik anschließen und man konnte spekulativen Elementen sehr weitgehende Einflüsse gestatten. Man konnte den konfessionellen Gesichtspunkt ziemlich äußerlich geltend machen und man konnte die Bekenntnisse geschichtlich verstehen, indem man Tendenz und Mittel in ihnen unterschied. So bieten diese theologischen Richtungen ein reich bewegtes Bild dar.

Die Vermittlungstheologie reicht mit ihren Anfängen in die zwanziger und dreißiger Jahre zurück. Die Theologen dieser Richtung schlossen sich Schleiermachers Gedanken an, empfingen aber auch Anregungen von Hegel. Sie waren durchweg unionistisch gesinnt und zwar faßten sie die Union im Sinne der Lehrunion und strebten ihr „göttliches Recht" zu erweisen. In diesem Sinne versuchten sie, die Differenzen der Bekenntnisse untereinander fortzudeuten, oder sie ließen im Anschluß an Schneckenburgers Konstruktionen die reformierte Anschauung die lutherische „ergänzen". Den konfessionellen Lutheranern traten sie in der Regel scharf entgegen wegen ihrer „Einseitigkeit", auch fühlten sie sich ihnen überlegen durch eine vermeintlich höhere „Wissenschaftlichkeit" und „Voraussetzungslosigkeit". Ihren Ausgang nahmen sie von den alten Dogmatikern, versuchten aber ihre Gedanken durch spekulative

und religiöse Ideen zu verknüpfen und zu verinnerlichen. Sie unterschieden sich dadurch vorteilhaft von Melanchthon, den sie übrigens gern Luther entgegensetzten und als ihren Patron verehrten. Sachlich haben sie sich trotzdem von der in der Kirche üblichen Lehre nicht sehr weit entfernt. Es wollte schließlich doch nicht allzuviel bedeuten, wenn J. Müller die Thatsache der Sünde in allen Geborenen auf einen vorzeitlichen Sündenfall zurückführte, oder wenn Dorner die Notwendigkeit der Menschwerdung des Logos auch abgesehen von der Sünde behauptete, oder wenn Rothe ein Aufgehen der Kirche in den Staat weissagte. Und es war sachlich doch auch recht gleichgültig, daß man zwar immer auf die Dogmen hinauskam, sich aber den Umweg auferlegte, sie zuerst als „Wissenschaft" zu erweisen, um dann die „Übereinstimmung" von „Glauben und Wissen" zu konstatieren. Durch ihre Unionsfreundlichkeit sowie durch das Geschick konservative Gesinnungen mit der Anerkennung der wissenschaftlichen Arbeit zu verbinden, haben sich nicht wenige unter ihnen zu leitenden kirchenpolitischen Stellungen empfohlen.

Den Spott, mit dem die Bezeichnung „Vermittlungstheologie" bisweilen angewandt wurde, haben diese Männer mit ihrer ernsten Arbeit nicht verdient. „Ja und Nein" war nicht das Motto ihrer Theologie. Wohl aber haben sie sich das Verdienst erworben, den wissenschaftlichen Charakter der Theologie gewahrt und die Beziehungen der Kirche zu der modernen Bildung aufrecht erhalten zu haben. Sie waren positive Theologen und unbefangene Forscher, die sich zum Teil auch für die Dogmengeschichte und Exegese hervorragende Verdienste erworben haben.

Ich nenne kurz die Hauptnamen: Karl Immanuel Nitzsch (†1 868), Julius Müller († 1878), J. A. Dorner († 1879), Martensen († 1884), J. P. Lange († 1884). Auch Tholuck gehört hierher, sowie eine Anzahl noch lebender älterer Theologen. Von der geistigen Rührigkeit und Vielseitigkeit dieser Richtung geben die von ihnen begründeten und erhaltenen Zeitschriften eine Vorstellung. Es sind die „Studien und Kritiken", die „Jahrbücher für deutsche Theologie" und „Die deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben".

Der bedeutendste und originellste Theologe dieser Richtung war Richard Rothe († 1867). In seiner „Ethik" legte er sein System

dar. Am Anfang war das Absolute. Gott erzeugt sich selbst aus dieser Potenzialität. Aus dem Absoluten geht das Geistige und Materielle hervor. Das Gegenbild Gottes wird der Mensch. Aber die rechte Mengung der Elemente in ihm schwankt, die Sinnlichkeit prävaliert. Das ist die Sünde. In Christo ist die rechte Mischung vorhanden, weil er als nicht erzeugt von der Sinnlichkeit frei war. Von ihm geht die Erlösung aus. Es ist die Durchgeistigung der Menschheit. Dieselbe wirkt auch „unbewußtes Christentum". So begreift sich, daß die Kirche in den Staat aufgehen muß. Schließlich erfolgt Christi Parusie und eine letzte Bekehrung. Die Bösen verfallen der Materie. Das ist ihre Qual. — Aber eine Übersicht gibt keinen Eindruck von dem Reichtum des Werkes. Förderlich war auch die Schrift „Zur Dogmatik", besonders die Erörterungen über Offenbarung und Inspiration.

27.

Die konfessionelle Theologie, von der wir im weiteren zu reden haben, erfuhr eine wesentliche Förderung durch Hofmann in Erlangen. In diesen Kreisen wollte man an dem Luthertum festhalten, die Unionsstreitigkeiten wirkten hierauf bestärkend ein. Immer mehr rang sich aber die Einsicht hervor, daß die Bekenntnismäßigkeit der Theologie innerlich erworben werden muß und daß sie nicht zu dem altdogmatischen System verpflichtet. So fand Harleß († 1878), nachdem er durch schwere innere Kämpfe sich zu dem Glauben hindurchgerungen hatte, seinen persönlichen Glauben in den Bekenntnissen wieder: „Ich kann die Überraschung und Rührung nicht beschreiben, mit welcher ich fand, daß deren Inhalt dem konform sei, wessen ich aus Erfahrung des Glaubens gewiß geworden war."

Das Wort ist charakteristisch. Es kann ein Pochen auf das Bekenntnis und ein Gefangenführen der Geister durch dasselbe geben, da es nicht als Quell dem Leben dient, sondern den Strick um den Hals wirft. Harleß hat die Sache anders verstanden, und bei vielen der ihm verwandten Theologen ist dies Verständnis auch zu begrifflicher Klarheit gediehen. Man denke etwa an Thomasius oder Frank. Nicht ein formuliertes Lehrgesetz soll das Bekenntnis sein,

sondern es stellt einem besonderen Irrtum gegenüber — mit den theologischen Mitteln seiner Zeit — eine religiöse Grundwahrheit fest. Dadurch ist der Theologie weder der weitere Ausbau dieser religiösen Erkenntnis noch auch das Suchen nach neuer Erkenntnis gewehrt. Bekenntnisgemäß ist darnach die Theologie, sofern sie den Gegensatz einhält, unter dessen Wirkung das Bekenntnis entstand, und sofern sie die positive Richtung befolgt, auf deren Feststellung das Bekenntnis abzielte. In diesem Sinne soll das Bekenntnis die geschichtliche Kontinuität des Glaubens der Gemeinde regulieren. Es war ein plumpes Mißverständnis, wenn Gegner diese Bekenntnistreue dahin mißdeuteten, als solle es über die Konkordienformel hinaus keine Einsicht geben.

Will man die Erlanger Theologie kurz charakterisieren, so sind folgende Gesichtspunkte wichtig: die lutherische Bekenntnisgemäßheit in dem angegebenen Sinne, das Aufgeben der Autorität der Dogmatik des 17. Jahrhunderts, der subjektive Ausgangspunkt der Dogmatik („Erfahrung" und „Gewißheit"), das Streben die systematische Theologie als streng religiöse Gesamtanschauung zu gestalten, der wissenschaftliche Beweis des Glaubens als eines Ganzen, die „heilsgeschichtliche" Auffassung der Schrift, die Verwertung letzterer als „Norm" der christlichen Wahrheit, der Rückgang auf Luthers Theologie, die „freie" Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Welt und die genuin lutherische Beurteilung des natürlichen Lebens und seines Berufes, die Akribie und das historische Vermögen in der Führung des „Schriftbeweises" und der dogmengeschichtlichen Untersuchung. Es ist ein mehr äußeres Moment, das noch in Betracht kommt. Die beiden Fakultäten, Erlangen und Dorpat, an denen diese Theologie in weiterem Umfange betrieben worden ist, waren durch ihre Lage und die Verhältnisse dem kirchlichen Parteileben relativ fern gerückt. Wurde dadurch die Bildung einer auch äußerlich zusammenhängenden Schule gehemmt, so blieb doch andrerseits dadurch die ruhige Atmosphäre der rein wissenschaftlichen Arbeit gewahrt.

Die meisten dieser Momente sind in dem Schöpfer dieser Theologie, dem genialen J. Chr. K. v. Hofmann verbunden († 1877). Eine Fülle von Anregungen ist von diesem großen Theologen ausgegangen und sie erschöpfen sich keineswegs in seiner Schule im engeren Sinn. Er hat mit dem Studium der Geschichte begonnen. Schleier-

macher hat, so wenig er ihn als Studenten fesselte, tiefe Einwirkungen auf ihn ausgeübt. Rein geschichtlich betrachtet kann man sagen, daß er von Hegel den Gedanken der historischen Entwickelung übernahm und ihn auf die Geschichte des Heils übertrug und daß er unter Schleiermachers Anregungen die kirchliche Dogmatik umarbeitete. So hat er die wichtigsten geistigen Motive der Zeit in die streng kirchliche Theologie eingeführt. Dadurch hat er die Fesseln der alten Dogmatik zu sprengen vermocht und zwar gerade für die Kreise, in denen sie am festesten angezogen waren. Darin zuhöchst besteht seine geistige Großthat für die Geschichte der Theologie. Das Maß seiner Freiheit von der theologischen Tradition war — ausgenommen Rothe — größer als bei einem der Vermittlungstheologen.

Sein erstes epochemachendes Werk war „Weissagung und Erfüllung“ 1841/44. Der Begriff der Weissagung lag bis dahin im Unklaren. Die einen nahmen ihn als dunkle Vorahnung, die anderen als starre Vorhersagung. Dem gegenüber faßt Hofmann die Geschichte selbst als Weissagung auf. Die alttestamentliche Geschichte erfährt von Gott eine Gestaltung, die sie zu der aufsteigenden Kette der Vorbereitung auf Jesus Christus und sein Reich macht. Alle wesentlichen Geschehnisse der alttestamentlichen Geschichte stehen dadurch in einem festen Zusammenhange zur neutestamentlichen Geschichte und somit auch in einem abgestuften Zusammenhang unter einander. Die Geschichte Israels ist die Erziehung der Menschheit für das Reich Jesu Christi. Sie ist als Vorbereitung desselben Thatweissagung. Diese Thatweissagung wird aber gedeutet und fixiert von der sie begleitenden Wortweissagung. Jede Wendung dieser Geschichte ist als Vorbereitung des Reiches Christi Weissagung. An jedem Wendepunkt erscheint daher auch ein Wort der Weissagung. Aber dies wie jener erscheinen nun nicht mehr als willkürliche Orakel oder zufällige Ereignisse, sie sind innerlich notwendige Stufen des von Gott ausgehenden Werdens des Reiches Christi.

Das ist Hofmanns Gedanke der „Heilsgeschichte“. Es ist fraglos eine der genialsten geschichtsphilosophischen Konzeptionen, die wir besitzen. Es ist Religionsgeschichte im großen Stil. Wir sind heute von dem Buch so weit entfernt, daß es nicht mehr geschmackvoll erscheint, sich durch die Gesichtspunkte der Schulen und Parteien die Anerkennung der Leistung zu verengen. Wir wissen alle,

daß die quellenkritischen Voraussetzungen Hofmanns unzulänglich und unzutreffend waren. Und auch das werden wenige verkennen, daß Hofmann, wie es ja immer geht, das neue Prinzip in seiner Tragkraft überschätzt, daß er die Geschichte gebogen, ja sich selbst von Allegorisierungen derselben nicht frei gehalten hat. Auf weiten Strecken macht seine „Heilsgeschichte" daher auf uns nicht mehr den Eindruck der Geschichte, sondern der Geschichtsphilosophie. Aber die Grundidee seines Buches ist hiervon nicht abhängig. Man kann in den kritischen Fragen ganz anders als Hofmann stehen und doch urteilen, daß er das lösende Wort für das historische und christliche Verständnis des Verhältnisses von Weissagung und Erfüllung, alt- und neutestamentlicher Geschichte gesprochen hat.

Auf dies Werk folgte „Der Schriftbeweis" 1852/56 (2. Aufl. 1857 ff.). Auch hier ist die Anerkennung des Grundgedankens unabhängig von dem Maß der Zustimmung zu den Einzelinterpretationen — manche Neueren thäten übrigens gut, sich die Akribie der Einzelexegese und die historische Methode in der Verknüpfung der Resultate derselben ein wenig mehr zum Muster zu nehmen. Die Aufgabe, die Hofmann sich stellt, ist einfach. Es soll die Gesamtanschauung vom Christentum gewonnen und als konform mit der Gesamtanschauung des Urchristentums erwiesen werden. Nicht die einzelnen „Lehren" als solche sollen durch einzelne dicta probantia oder „Sprüche" bewiesen werden. Nein, daß unser Gesamtverständnis des Christentums genuin christlich ist, soll dadurch bewährt werden, daß es mit dem ursprünglichen Verständnis der christlichen Religion übereinkommt.

Wer diese Gedanken genauer erwägt, sieht, daß in ihnen eine durchgreifende Korrektur der bisherigen dogmatischen Schriftbenützung sich anbahnt. Es handelt sich nicht mehr darum, in der Weise des Juristen einzelne Belege für einzelne Behauptungen zu finden, oder um die formale Kongruenz zweier Lehren. Ist die Absicht vielmehr die, zwei religiösen Gesamtanschauungen an einander zu messen, so wird die Aufgabe des Dogmatikers sich darauf zu richten haben, eine Gesamtanschauung sowohl vom Christentum seiner Zeit als vom Urchristentum zu gewinnen. Das Streben nach diesem wie jenem ist bei Hofmann sehr stark gewesen. Das „Lehrganze", das er seinem Schriftbeweis als das zu beweisende voranstellt, bietet

einen originellen und kühnen Entwurf des Zusammenhanges der christlichen Religion. Ebenso ist aber seine exegetische Arbeit in ihrer Eigenart bestimmt durch das Streben, eine religiöse und historische Gesamtanschauung aus den Urkunden zu gewinnen. Daß der Sinn der exegetischen Studien kein anderer sein kann als der, daß man ein zusammenhängendes Bild vom Leben und Glauben der Urchristenheit sucht, das hat Hofmann — von seiner dogmatischen Absicht her — erkannt und danach hat er die exegetische Methode in bedeutsamster Weise verbessert.

Wir müssen in Kürze den Zusammenhang der Dogmatik nach Hofmann skizzieren. Die Theologie ist die wissenschaftliche Aussage vom Christentum, wie es der Theologe als wiedergeborener Christ an sich selbst erfährt. Das Christentum ist der Thatbestand des persönlichen Verhältnisses des Christen zu Gott, das durch Christus vermittelt wird, das Gewissen befriedigt und sich innerhalb einer geschichtlichen Gemeinschaft realisiert. Durch letzteres empfängt der Theologe eine Anzahl wahrnehmbarer Größen, die in der kirchlichen Gemeinschaft gegeben sind. — Aus diesem Grundgedanken ist nun durch Evolution das Einzelne zu entfalten. Dabei soll ein Thatbestand gefunden, nicht nur eine Beschaffenheit des Menschen aufgezeigt werden wie bei Schleiermacher. Thatsachen der Geschichte können dabei in der Dogmatik — außer jenen sinnenfälligen Thatsachen des kirchlichen Lebens — nur Aufnahme finden, sofern sie sich durch die Evolution aus der Grundthatsache der mit der Wiedergeburt gegebenen Gemeinschaft mit Gott gewinnen lassen. Wie nun der gegenwärtige Bestand auf eine Vergangenheit zurückweist, so diese auf die Ewigkeit. Indem aber das Christentum nirgends als vollendet erscheint, steht die Vollendung von seiner Zukunft zu erwarten.

Nun die Glieder des Systems. Ein persönliches Verhältnis zu Gott war das Christentum. Also ist Gott Person. Nur durch Christus wird uns dies Verhältnis vermittelt, also muß der Mensch Jesus irgendwie in Gott seinen Ursprung haben. Ein „innergöttliches Verhältnis“ ist anzunehmen, als solches führt es zurück in die Ewigkeit. Gottes Wesen wird uns offenbar an seinem Verhalten zur Welt: Gott ist „ewiger Liebeswille“, wie er sich nicht auf „die einzelnen Menschen als solche“, sondern auf die zu erlösende Menschheit richtet. Das ist die Prädestination. — Das

Christentum ist Abschluß einer Geschichte, es ist aber auch das Produkt des ewigen Liebeswillens Gottes: also ist das geschichtliche Werden der Ausdruck des göttlichen Liebeswillens. Indem nun aber dies Werden durch Christus kausiert wird, in Christo aber ein innergöttliches Verhältnis zwischen ihm und dem Vater offenbar wurde, so ist anzunehmen, daß Gott selbst „mit seiner Ewigkeit in die Geschichtlichkeit eingetreten“ ist. Das trinitarische Verhältnis hat „geschichtliche Gestalt“ gewonnen oder es ist in Beziehung getreten zu dem Werden des Menschen. „Nach dem Woher und Wohin und Wo dieses Werdens dürfen wir das trinitarische Verhältnis benennen.“ Es ist der Schöpfer, es ist das „urbildliche Weltziel“ und es ist die Verwirklichung dieses Willens, der Geist oder „der einwohnende Lebensgrund der Welt“. Das ist der Liebeswille Gottes, wie er als trinitarischer das Werden der Welt setzt und bestimmt und ein Verhältnis herstellt zwischen dem persönlichen Menschen und sich selbst.

Nun bedurfte es aber dessen, daß durch eine besondere That Christi das Verhältnis zwischen Gott und Mensch hergestellt wurde. Also hatte eine andersartige Selbstbestimmung des Menschen stattgefunden, die aber auch nicht schlechthinige Selbstsetzung gegen Gott gewesen sein kann. Trotz der Sünde und der sie begleitenden Unseligkeit bleibt dem Menschen die Möglichkeit, sich wieder „von Gott bestimmen zu lassen“. — Diesem Ziel dient nun die ganze auf Christum abzielende Geschichte, in deren Verlauf Gott das vorbildlich geschehen läßt, was sich im Verhältnis Jesu zu Gott wesentlich verwirklicht.

Indem die Menschheit der Sünde verfiel, trat sie zu dem urbildlichen Weltziel in Widerspruch. Von diesem her ist daher die Restituierung erfolgt, d. h. die zweite trinitarische Person wurde Mensch. Da dies eine Gottesthat war, so bedurfte es von seiten der Menschheit dazu nur der Empfängnis durch ein Weib. Christus wurde Mensch, damit in ihm das durch die Sünde bestimmte Verhältnis der Menschheit zu Gott zu Ende komme. Hierzu bedurfte es aber dessen, daß er das ganze Los der sündigen Menschheit mit all seinen Leiden trug, ohne in seiner Gerechtigkeit zu wanken. So bewährte er seine Gerechtigkeit und sühnte die Sünden der Menschheit: „so ist mit jener That heiliger Selbstbewährung bis in das Äußerste und Letzte, was ihm widerfahren konnte, das in

der Menschheit geschehen, was ihr zur Sühnung diente". Dadurch ist ein neues Verhältnis Gottes zur Menschheit hergestellt. Durch und in Christus ist Gerechtigkeit in der Menschheit vorhanden. Danach bestimmt sich Gottes Verhalten gegen die Menschheit. Wie er den Menschen Jesus um seiner Gerechtigkeit willen aus dem Tod zum Leben erweckte und sein menschliches Leben durch den Geist verklärte, so stellt der Geist als „der Geist des verklärten menschlichen Lebens Jesu" auch zwischen dem Menschen und dem erhöhten Christus und dadurch mit Gott Gemeinschaft her. Das ist das neue Verhalten Gottes zur Menschheit, wie es in der Kirche durch Wort und Sakrament sich bethätigt. Diesem göttlichen Verhalten korrespondiert das Verhalten des Christen. Das vom Geist gesetzte neue Leben „reproduziert" der Christ mit freiem Willen. Das neue Leben besteht in der freien Liebe und Seligkeit, das ist die christliche Vollkommenheit. Weiter bethätigt sich dies Leben aber in Werken und zwar innerhalb des natürlichen Lebens und seiner Gemeinschaften. Hier ist es, wo die scharfe prinzipielle Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem, die Betonung der Selbständigkeit von letzterem und die Verpflichtung des Christen zur Treue in dem irdischen Beruf scharf betont wird (vgl. Hofmanns „Theologische Ethik"). — Den Schluß bildet die Darstellung des Weges, wie die Menschheit ihre Bestimmung, „Menschheit Gottes" zu werden, erreicht in der „vollendeten Gottesgemeinschaft".

Dies das „Lehrganze". Aus der Thatsache der Wiedergeburt soll mit innerer Notwendigkeit das ganze Christentum — einschließlich der „Heilsgeschichte" — abgeleitet werden. Hofmann folgt damit Schleiermachers Methode. Dem Innenleben werden die dasselbe bewirkenden Kausalitäten entnommen. Daher tritt Gott bei Hofmann unter den Gesichtspunkt des bestimmenden Willens. Auch auf den trinitarischen Gedanken erstreckt sich dieser Gesichtspunkt. Die Sünde ist das sich diesem Willen Entziehenwollen. Die Erlösung muß daher notwendig wesentlich als Erneuerung der Menschheit gedacht werden. Man kann sich nur wundern, daß Hofmann diesen Gesichtspunkt nicht noch energischer betont. Im Zusammenhang seiner Gedanken hat die Satisfactio vicaria keinen Platz. Hierüber erhob sich bekanntlich ein großer Streit. Hofmann berief sich — nicht ohne Recht — auf Luthers Gedanken.

Wir können hier nicht in eine Kritik eintreten, sonst wäre vor allem auf das nicht deutliche Verhältnis zwischen Offenbarung und Erfahrung zu verweisen: die Erfahrung scheint die alleinige Quelle der Dogmatik zu sein und doch ist sie nur gewirkt von der Offenbarung. Wichtig war es aber, daß ein anerkannt kirchlicher Theologe ein System entwarf, das sich von den überkommenen Lehrschemata ganz frei hielt. Es war ein großer Versuch „einer neuen Weise alte Wahrheit zu lehren".

Dieser Versuch hat vielfach anregend gewirkt. Er hat einen freien wissenschaftlichen Zug in die positive Dogmatik gebracht und er hat den subjektiven Ausgang von der Erfahrung in Kurs gesetzt. Wie die Dinge lagen, war das der Weg, um den religiösen Charakter der dogmatischen Objekte auszudrücken. Thomasius lehrte neben Hofmann, er teilte mit ihm den Ausgangspunkt, aber war von seiner Darstellung der kirchlichen Lehrweise viel abhängiger. Doch war er ein eifriger Vertreter der „Kenose". Dasselbe gilt von den Arbeiten Luthardts.

Der hervorragendste Dogmatiker dieser Richtung war Frank († 1894). Er ist in allem von Hofmann angeregt worden, aber er ging auch vielfach eigene Wege. Mit großartigem systematischen Talent führte er die Gedanken im einzelnen durch. Aber er war dabei beflissen, sie möglichst der kirchlichen Lehrweise anzunähern, obgleich er freilich die Freiheit der dogmatischen Forschung auf das stärkste betonte. Im „System der christlichen Gewißheit" schuf er einen Unterbau für die Dogmatik als Ersatz der alten Prolegomena. Der wiedergeborene und bekehrte Mensch trägt in dem neuen Zustand, dem neuen Ich, das ihm geworden, die Kausalitäten dieses neuen Lebens in sich. Er ist ihrer als Realitäten gewiß in dem Maß, als er seiner selbst gewiß ist. Der so gewonnene Komplex geistlicher Realitäten wird dann im „System der christlichen Wahrheit" in seinem objektiven Zusammenhang dargelegt. Das „Werden der Menschheit Gottes" ist das Objekt der Dogmatik; vom Prinzip, vom Vollzug und vom Ziel dieses Werdens ist zu handeln. Christi Werk tritt, wie bei Hofmann, unter den Gesichtspunkt des Erneuerers der Menschheit, aber Frank versucht auch hier der überkommenen Lehre entgegenzukommen, indem er den Gedanken der Satisfactio vicaria festhält, freilich in etwas anderem Sinn als die alte Dogmatik.

Diese Darlegungen haben ihren Zweck erreicht, wenn sie klar-

stellen, daß auch in der sog. „positiven Theologie" in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in weitem Umfang der Versuch einer Neubildung der christlichen Lehre erstrebt worden ist.

Dies Streben dauert aber zur Zeit kräftig fort, mag immerhin der subjektive Ausgang der Dogmatik durch die Offenbarung Gottes in der Schrift ergänzt oder verbessert werden.

Das Bewußtsein, als wenn man durch Hofmann oder Frank zu einem definitiven Abschluß gekommen und als ob die positive Theologie darüber hinaus nach „Neuem" nicht streben dürfe, werden nur diejenigen haben, die diesen Sachen überhaupt ganz fernstehen oder über die unselbständige Pietät der Epigonen hinaus für die Dinge wenig einzusetzen haben. Es wäre seltsam, bei dem großen Umschwung des geistigen Lebens in dem letzten Menschenalter von einer Dogmatik zu träumen, die man wesentlich „fertig" überkommen hätte.

Uns allen aber, die wir uns ernsthaft um diese Probleme bemühen, schwebt als Ziel eine Lehrform vor, die dem religiösen Erleben der Gemeinde von heute ebenso wie dem Verständnis der Offenbarung Gottes den entsprechenden wissenschaftlichen Ausdruck verleiht. Es sei nur an Kählers hervorragende Arbeiten oder auch an Oettingens „Lutherische Dogmatik", von der bisher nur die Prolegomena erschienen, erinnert. Indessen hängen die neueren Bewegungen bereits vielfach mit dem letzten Versuch einer Neugestaltung der Theologie zusammen. Dieser Versuch hat auch denen, die ihn im Ganzen nicht rezipierten, mehrfach Veranlassung gegeben, ihre Position zu revidieren und zu vertiefen.

28.

Die letzte Phase in der Entwickelung der systematischen Theologie ist durch das Auftreten Albrecht Ritschls († 1889) bezeichnet. Man kann sagen, daß außer Schleiermacher kein Dogmatiker in so weitem Umfang gewirkt hat wie der Göttinger Meister. Ritschl hat nicht nur fast auf der ganzen Linie das Erbe der Vermittlungstheologie angetreten, er hat auch die Dogmatik der liberalen Theologie verdrängt, und er hat endlich auf nicht wenige konfessionelle Theologen anregend eingewirkt.

Diese Wirkungskraft seiner Theologie erklärt sich zunächst

daraus, daß Ritschl fast alle Bildungselemente der Theologie seines Jahrhunderts in sich verarbeitet hat. Die hervorragendsten Theologen — Schleiermacher, Baur, Hofmann — haben zum Teil maßgebend auf ihn eingewirkt. Wie er aber diese Wirkungen in sich zu eigenartiger Einheit zusammengefaßt hat, so paßten sie sich in ihm auch den Zeitbedürfnissen an, vor allem dadurch, daß er den Zug zu Kant mit empfand. Dies wurde aber unterstützt von einer lebhaft wollenden und stark empfindenden Persönlichkeit. Der Reichtum seiner wissenschaftlichen Konzeptionen ordnete sich bestimmten festen religiösen Grundgedanken unter. Und diese wußte er mit der ganzen Wucht paradoxer Einseitigkeit vorzutragen, in der Regel sich orientierend an einem Gegner, den er die entgegengesetzte Einseitigkeit in schroffster Weise vertreten ließ. Aber in dieser Einseitigkeit, die alles Mögliche als „Metaphysik" und „Mystik" kurzer Hand proskribiert, die den Gegner zum Anbeter des „Götzen" des Absoluten macht oder unbarmherzig die Schlagbäume des Glaubens vor dem heranstürmenden Denken herabläßt, lag zum Teil das Geheimnis der Wirkung Ritschls. Denn gerade so wurde man zur Aufmerksamkeit gezwungen auf Schäden, die vorlagen, obgleich nicht in der karikierten Fassung Ritschls, und auf wichtige Tendenzen, deren Wert man spürte, auch wenn man ihrer Überschätzung gegenüber nicht blind war.

Bringt man nun in Anschlag, daß die Vermittlungstheologie mit ihren zum Teil veralteten spekulativen Fragen ihre Anziehungskraft verloren hatte — ein bedeutendes Buch wie Dorners „Glaubenslehre" hat nur sehr geringe Wirkungen ausgeübt —, daß der spekulative Radikalismus eng mit kirchenpolitischen Tendenzen verwachsen war und daß Hofmann und Frank wesentlich nur auf die konfessionellen Kreise einwirkten, so begreift man, daß weite Kreise bei Ritschl die Parole für die theologische Arbeit fanden. Aber ebenso versteht man es aus Ritschls Art, daß ihm auch sehr viele scharf vorgehende Gegner erwuchsen; nicht minder aber, daß viele derselben in ihrer Opposition unbillig waren. Ritschls Theologie liegt vor in dem dreibändigen Werk: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" 1870 ff.

Versuchen wir jetzt in einigen Strichen die theologische Absicht Ritschls zu kennzeichnen. Man hat nicht selten den Versuch gemacht,

Ritschls Theologie aus seiner Erkenntnistheorie herzuleiten. Dieser Versuch mußte mißglücken. Einerseits nämlich hat Ritschl seine Theologie gewonnen, ohne bewußt sich von einer besonderen Theorie des Erkennens leiten zu lassen; erst ziemlich spät haben apologetische Absichten ihn zur Überlegung dieser Frage getrieben; andrerseits ist die Methode des Erkennens, die er befolgt, ihm gar nicht sonderlich eigentümlich. Der Gedanke, daß wir die Realitäten nur in ihren Wirkungen als das in diesen Wirksame erfassen, ist einer großen von Schleiermacher angeregten Gruppe von Theologen gemeinsam. Ritschl hat nur das Verdienst, ausdrücklich auf die Notwendigkeit, sich auch in der Theologie über die Erkenntnismethode zu verständigen, hingewiesen zu haben.

Die Absicht Ritschls ist die, die christliche Religion als ein Ganzes aus der neutestamentlichen Offenbarung zu entnehmen. Das neue Testament soll zu dem Zweck genau auf Grund der alttestamentlichen Voraussetzungen interpretiert werden; besteht doch das Merkmal der kanonischen Schriften gegenüber der späteren altchristlichen Litteratur gerade darin, daß nur erstere ein genuines Verständnis der alttestamentlichen Begriffe einzuhalten vermocht haben. Von der Religion, welche die neutestamentliche Offenbarung bezeugt, sind aber die Ansätze der Theologie bei den biblischen Autoren zu unterscheiden; nur erstere, aber nicht letztere sind maßgebend. Ritschl hat bekanntlich in dem 2. Bande des großen Werkes über „Die Rechtfertigung und Versöhnung" fast den ganzen biblischen Lehrstoff dargestellt mit der Absicht, ihn als Quelle seiner Theologie zu benutzen und zu erweisen. Wiewohl er dabei die Methode Hofmanns, die dogmatischen Aussagen aus der Erfahrung zu schöpfen, ablehnt, ist die methodische Differenz zwischen den beiden Theologen doch nicht so groß, als es zunächst scheint. Dabei ist abzusehen davon, daß Ritschl in der exegetischen Methode auf das stärkste von Hofmann beeinflußt ist. Aber auch nach Ritschl sollen die wirksamen Realitäten der Religion erfaßt werden in ihren subjektiven Wirkungen oder in Zuständen der christlichen Seele. Ist also auch die Offenbarung die Quelle der Dogmatik, so ist sie das doch nur insofern, als die Seele von ihr Erfahrung gewinnt und zu gewinnen vermag. Ritschls Methode empfiehlt sich als einfacher gegenüber Hofmanns Trennung von Offenbarung und Erfahrung, aber die Verwandt-

schaft beider ist darum nicht zu leugnen. Eine Eigentümlichkeit Ritschls besteht weiter darin, daß er die Wirkungen Gottes in der Seele möglichst anschaulich oder als aktive Thätigkeiten der Seele aufzuzeigen versucht. Dies hat aber bei Ritschl an sich keine synergistische Tendenz, da ja die betreffenden Aktionen durchaus als Wirkungen oder besser Erfolge göttlicher Thaten verstanden sein wollen.

Die christliche Religion ist also das neue Leben, das die göttliche Offenbarung durch Christus in uns wirkt. Indem nun aber dies Leben nur in einer besonderen geschichtlichen Gemeinde unter den Wirkungen der geschichtlichen Offenbarung oder der Person Christi entsteht und besteht, ist es als eine rein positive Größe anzusehen. Dann können aber giltige Aussagen über dasselbe nur solche sein, die dem positiven Bereich der Offenbarung entnommen sind. Daher haben die Anschauungen der sogenannten „Naturreligion" innerhalb der Dogmatik keinen Platz. Also muß sich die christliche Religion wie die Dogmatik von der hellenischen „Metaphysik" und „Mystik" ganz freihalten. Zu metaphysischen Begriffen kann aber die Religion umso weniger kommen als das Erkennen, das innerhalb ihrer geübt wird, nicht in theoretischen Urteilen, sondern in „Werturteilen" verläuft.

Man kann also sagen, daß das neue Leben, das der Christ als Erfolg der Offenbarung erlebt, in der geistigen Gemeinschaft mit Gott und dem durch diese gegebenen Bewußtsein der Freiheit und Sicherheit der Welt gegenüber besteht. Will man nun in diesem Zusammenhang die besondere und keineswegs gemeingiltige Definition Ritschls von Metaphysik und Mystik acceptieren, so kann gegen den Gedanken, daß man Gott nicht erkennt, wenn man ihn als absolutes Sein ansieht, oder daß die Religion nicht in theoretischen Spekulationen und in den Gefühlen von der sinnlichen Nähe Christi besteht, — nichts eingewandt werden. Aber das Bedenkliche dieser Gedanken bleibt doch bestehen, denn sie greifen über den zunächst angesetzten Spielraum hinaus. Dies begreift sich zum guten Teil aus der starken apologetischen Tendenz in Ritschls Theologie. Er wollte das Christentum seiner Zeit und deren Verständnis wieder näherbringen. Diese Gedanken engen aber in ihrer Anwendung das Erleben der Offenbarung ein, indem sie etwa auch die Glaubensgedanken von der trinitarischen Offenbarung Gottes oder die persönliche Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus beeinträchtigen. Und hierin

muß Kirche wie Theologie nicht nur eine Reduktion der theologischen Begriffe, sondern auch eine Beschränkung des religiösen Lebens erblicken.

Was nun die einzelnen theologischen Begriffe anlangt, so ist vor allem hervorzuheben, wie stark in Ritschls Gedankenwelt der Trieb zur Einheit der Gedanken war. So wenig er auf eine gewisse ästhetische Architektonik des Systems Gewicht legte, so genau sind seine theologischen Gedanken in der Regel an einander abgepaßt und ineinander gefügt. Dabei hat Ritschl ausdrücklich darauf verzichtet, aus einem „Prinzip" die dogmatischen Gedanken „abzuleiten".

Mit Recht hat Ritschl das größte Gewicht auf den religiösen Begriff vom Glauben gelegt. Er ist nicht müde geworden den bloß intellektuellen Assensus zu bestreiten und er hat wohl gar seinen Zeitgenossen den Vorwurf der fides implicita in das Gesicht geschleudert. Ritschl selbst faßt den Glauben als das Vertrauen oder die Überzeugung von der Gnade Gottes. Nicht uninteressierte Erkenntnis enthält er, sondern auf das praktische Ziel der Seligkeit bezogene Werturteile.

Der Glaube ergreift Gott nur in Christo. Jede spekulative Erkenntnis Gottes, die über das Erleben des in Christi Worten und Thaten uns offenbar werdenden Gottes hinausgreift, ist „natürliche Theologie" und vom Übel. In Christo erfahren wir aber Gott als Liebeswillen. Das Korrelat dieses Liebeswillens ist das Reich Gottes. Von einem Zorn Gottes kann ebensowenig geredet werden wie von einer Strafgerechtigkeit Gottes, denn auch der Gedanke von der doppelten Gerechtigkeit Gottes entstammt der natürlichen Anschauung der Welt.

In dem Zentrum der dogmatischen Gedanken steht Christus. Ritschl und seine Schüler behaupten energisch die Gottheit Christi anzuerkennen. Er ist „diejenige Größe in der Welt, in deren Selbstzweck Gott seinen ewigen Selbstzweck in ursprünglicher Weise wirksam und offenbar macht, dessen ganzes berufsmäßiges Wirken also den Stoff der in ihm gegenwärtigen vollständigen Offenbarung Gottes bildet, oder in welchem das Wort Gottes menschliche Person ist". Es sind weiter „die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbarten Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt in dem Prädikat seiner Gottheit zusammengefaßt". „Eine Autorität, welche alle anderen Maßstäbe notwendig ausschließt oder sich unterordnet, welche

zugleich alles menschliche Vertrauen auf Gott in erschöpfender Weise regelt, hat den Wert der Gottheit". Aber eine Aussage von der Präexistenz oder der Menschwerdung Christi kann nicht gebildet werden, weil er als präexistent für uns verborgen und nicht erkennbar ist, zudem entbehrte eine derartige Bestimmung der Beziehung zur Seligkeit. Demgemäß wird das Bekenntnis zur göttlichen und menschlichen Natur Christi bekämpft als „eine Zeremonie, deren Inhalt man nicht mehr versteht". Ein „bloßer Mensch" ist Christus freilich nicht, aber das sollen selbst Ritschls Gegner nicht sein. Die Regel Gott in Christo zu erkennen, stammt von Luther. Es war verdienstlich, sie wieder stark zu betonen. Aber die Differenz Ritschls zu Luther wie zu der ganzen religiösen Empfindung der Kirche tritt hier auch deutlich hervor.

Die Sünde ist Widerspruch gegen Gott, Mangel an Vertrauen auf ihn und widergöttliche Richtung. Indem Gott sie vergibt, beurteilt er sie als Unwissenheit. Die Übel sind nicht Strafen der Sünde, sondern dieselbe straft sich selbst im Schuldbewußtsein.

Die Erlösung ist die Aufhebung des Schuldbewußtseins. Indem nämlich die Person Christi auf uns einwirkt, entsteht in uns das Vertrauen zu Gottes Liebe. Hierdurch aber ist das Mißtrauen zu Gott, das uns unter das Schuldbewußtsein stellte, aufgehoben, und wir empfangen in der Gemeinschaft mit Gott das Bewußtsein der Sündenvergebung oder der Rechtfertigung. Zu dieser Wirkung war aber Christus befähigt, indem er sein Leben zum Opfer gestaltete oder sein Berufswerk im strengsten Gehorsam gegen Gott ausführte. Die Opfer haben die Wirkung zu Gott zu führen. Indem Christus diesen Gehorsam leistete, vermochte er uns in die Gemeinschaft mit Gott zu führen. Aber Gott rechnet uns die Gemeinschaft mit Christus zur Gerechtigkeit an d. h. er vergibt uns um derselben willen die Sünde.

Die Rechtfertigung ist eine That Gottes, eine That, die zunächst der Gemeinde der Erwählten gilt und dadurch und damit den Einzelnen, die zu ihr gehören. Der subjektive Effekt derselben im Menschen wird durch die Versöhnung bezeichnet. Sie besteht darin, daß der Mensch nun wirklich gläubig auf den Widerspruch gegen Gott verzichtet und ihm vertraut. Der neue Lebensstand, in welchem sich die Rechtfertigung im Christen bewährt, faßt in sich den Glauben

an die göttliche Vorsehung, die Treue im irdischen Beruf, das Gebet, die Demut und die Geduld. Das ist die christliche Vollkommenheit.

Ritschl hat einmal gesagt, „daß seine Theologie in dem Fachwerk der bisher üblichen Parteieinteilungen keinen Platz findet". Das ist in gewissem Sinne richtig. Dadurch daß man seiner Theologie Berührungen mit Kant, Lotze oder der Aufklärung nachwies, war ihre geschichtliche Eigenart ebensowenig zu erklären, als dadurch daß man seinem Mißbehagen über dieselbe durch Anwendung von allerhand Ketzernamen Ausdruck verlieh. Es gibt, so viel ich sehe, wenn man von Schleiermacher absieht, nur einen Theologen, mit dessen Unternehmen Ritschls Theologie in einem inneren Zusammenhang steht. Das ist Hofmann. Der Nachweis dieses Verhältnisses wird nicht bloß durch eine Reihe entgegenstehender Vorurteile bedrückt, sondern auch vor allem dadurch, daß Ritschl Dogmatiker von Beruf war, während Hofmann seine Gesamtanschauung nur in kurzen Andeutungen niedergelegt hat. Mit Hofmann hat Ritschl nicht nur die Auffassung der Schrift, insbesondere die Erkenntnis der Bedeutung des Alten Testamentes und des inneren Verhältnisses desselben zum Neuen Testament, sowie die exegetische Methode gemein. Wie Hofmann ist er von dem lebhaften Streben geleitet, die Gesamtanschauung der Schrift zu gewinnen, sowie eine rein religiöse, praktisch abgezweckte, von allen spekulativen Einschlägen und „natürlichen" Elementen freie Theologie herzustellen. Wie Hofmann will er eine Theologie gewinnen, die ganz Schrifttheologie ist, aber auch ganz von der christlichen Gemeinde erlebt wird, obwohl er, hierin glücklicher als Hofmann, die beiden Elemente zu kombinieren verstand. Dasselbe Verhältnis Ritschls zu Hofmann läßt sich auch an den einzelnen Gedanken verfolgen. Beiden Theologen besteht das Wesen Gottes, wie es in Christo offenbar wird, in dem Liebeswillen. In dem Verständnis des Werkes Christi, diesem zentralen Punkt, drängt sich die Abhängigkeit Ritschls von Hofmann jedem Beurteiler auf. Ein ähnliches Verhältnis liegt aber auch vor in der Beziehung des Werkes Christi auf die Gemeinde, in der Betonung des neuen aktiven sittlichen Lebens, das die Erlösung wirkt, in der Erkenntnis der Freiheit und des Rechtes des natürlichen Lebens und der ethischen Bedeutung des natürlichen Berufes.

Indem ich aber den Umfang der Anregungen, die Ritschl von

Hofmann empfangen hat, feststelle, verkenne ich natürlich in keiner Weise die Selbständigkeit der Arbeit Ritschls; trennt ihn doch selbst an übereinstimmenden Punkten eine nicht geringe Anzahl von Differenzen von Hofmann. Nicht nur die Unterschiede der persönlichen Begabung und Art, sondern auch die wissenschaftliche Herkunft beider Männer erklären diese Differenzen. Ritschl verfügte über eine großartige und geniale Kenntnis der Geschichte der Theologie, Hofmann war fast ausschließlich Exeget. Hofmann entstammte dem orthodoxen Luthertum und war exklusiver Lutheraner, Ritschl kam von der Vermittlungstheologie und der kritischen Stimmung der Baurschen Schule her und war leidenschaftlicher Vertreter der Union. Welche Fülle von Kombinationen war Ritschl durch seine Kenntnis der Geschichte der Theologie ermöglicht, wie fremdartig mußte ihn der massive Biblizismus Hofmanns im einzelnen anmuten, wie andersartig mußte seine innere Stellung zur Autorität der Schrift oder zu den Bekenntnissen der Kirche sein.

Daraus begreift es sich, daß die beiden großen Theologen auf verschiedene Kreise anregend gewirkt haben. Aber durch die Differenzen im einzelnen wird doch die Verwandtschaft der Grundtendenzen nicht aufgehoben. Und dieselbe wird durch eine Anzahl äußerer Daten bestätigt. Ritschl selbst hat in der Regel mit hoher Achtung von Hofmann geredet. Er bezeugt, daß ihm derselbe „in demselben Maße antipathisch wie sympathisch sei, sowie „die mannigfachen Übereinstimmungen“ zwischen Hofmann und sich. Ebenso will unter diesem Gesichtspunkt beachtet sein, daß nicht ganz wenige begabte Theologen den Übergang von Hofmann zu Ritschl vollzogen haben, sowie daß es von Hofmann angeregte Theologen waren, die schon ziemlich früh die „Wahrheitsmomente“ in Ritschls Theologie erkannten. Aber auch daß ein von Hofmann angeregter Theologe wie Frank mit besonderer Schärfe Ritschl bekämpfte, ist von diesem Gesichtspunkt her doch nicht unverständlich. Frank hat Hofmanns Anregungen zu einem der orthodoxen Lehre möglichst angenäherten System verarbeitet, Ritschl hat sie dagegen mehr der liberalen Theologie gemäß zu gestalten versucht. Repräsentiert der eine sozusagen die Rechte, die von Hofmann ausging, so der andere die Linke. Der Gegensatz von Frank zu Ritschl wird daraus verständlich, indem er unter einen neuen Gesichtspunkt rückt.

Die letzten Dezennien der Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts waren beherrscht von dem Ruf: für oder wider Ritschl! Nicht nur von der konservativen, sondern auch von der liberalen Theologie gingen die Angriffe gegen Ritschl aus. Der Kampf dürfte zu Ende sein. Man hat auf beiden Seiten erkannt, daß und was man von Ritschl lernen soll und kann.

An die Ritschlsche Theologie sind die hochfliegendsten Hoffnungen geknüpft worden. Man dachte an ein „neues Dogma", von dem reicher Segen auf die Christenheit ausgehen würde. „Der evangelische Protestantismus", sagte man, „wird eine bisher ungeahnte Kraft in allem Volk, unter allen Völkern entfalten; dann wird er eine in sich abgerundete und festgeschlossene Größe sein, das reine Gefäß des Evangeliums, der Quellort des göttlichen Geistes und Segens für die Menschheit." Da würden dann Dogma und Wissenschaft nicht mehr im Gegensatz zu einander stehen. Die Wissenschaft wird sich bescheiden auf ihre Grenzen beschränken in der demütigen Einsicht, daß sie Gott mit ihren Mitteln nicht finden könne. Der Riß wird geheilt sein, der durch unsere Kultur geht. Die siegesfreudige Stimmung der besten Zeiten der Vermittlungstheologie erneuerte sich. Nicht wie jene durch den Bund von Spekulation und Evangelium, sondern durch die reinliche Scheidung beider will man das Evangelium wieder zu einer Macht des Lebens erheben. Nicht nur aus den Kreisen der Linken, sondern besonders aus den der Vermittlungstheologie zugethanen Kreisen rekrutieren sich diese „Freunde der christlichen Welt".

Wer wünschte nicht von Herzen, daß von diesen Idealen einmal etwas verwirklicht würde? Und wer wollte es einer kräftig emporstrebenden Richtung verargen, wenn sie das Höchste von ihrer Arbeit erwartet? Heute freilich gehört nicht viel dazu, um zu sagen, daß diese Hoffnungen nicht werden erfüllt werden. Die Ritschlsche Theologie hat den Höhepunkt ihrer Entwickelung und ihres Einflusses hinter sich, ohne daß die Anfänge des erwarteten Wandels im kirchlichen Leben wahrzunehmen wären. Und schon bahnt sich auch ein Umschlag der theologischen Stimmung sehr wahrnehmbar an. Wir sehen, wie unter dem so energisch herabgelassenen Schlagbaum viele von der theologischen Jugend durchschlüpfen, um sich nach rechts oder links in die Büsche zu schlagen.

Die alten oft verwehrten Fragen tauchen wieder auf, und man sucht nach Antwort, wo und wie man kann.

So schließt das Jahrhundert auch auf dem dogmatischen Gebiet mit Fragen. Ritschl hat in der Theologie der letzten Dezennien eine Anzahl großer Gesichtspunkte mit Energie geltend gemacht. Das haben die Theologen ihm zu danken und das danken sie ihm auch, auch diejenigen, die ähnliche Gesichtspunkte in weniger scharfer Fassung früher besessen haben. Aber Ritschl wie Hofmann weisen ihrerseits auf Schleiermachers Anregungen zurück. Das ist schließlich die Geschichte der systematischen Theologie des Jahrhunderts, daß Schleiermachers Ideen sich durchgesetzt haben, aber so, daß sie immer energischer in das Positive und Kirchliche übersetzt worden sind. Sie sind allen — auch denen, die von Schleiermacher wenig wissen wollen, — etwas geworden.

Aber die Frage nach der „neuen Weise alte Wahrheit zu lehren“ ist trotzdem nicht gelöst. Vielleicht kann man aber sagen, daß zu den Mächten, die helfen sollen zur Beantwortung der Frage, sich neuerdings eine neue und gewaltige gesellt hat. Wie der Ruf: „zurück zu Kant“ zur Signatur der Zeit gehört, so scheint im theologischen Lager immer energischer die Parole: „zurück zu Luther“ zu erklingen. Aber dieser Ruf erklärt sich aus dem vertiefteren und gereifteren Verständnis der Geschichte, das wir auch in der Theologie erworben haben.

Eine Dogmatik, die diesen historischen Sinn nicht nur gelten läßt, sondern kräftig geltend macht, die ganz biblisch und positiv und darum durch und durch religiös und praktisch ist, eine Dogmatik, die die strenge Konsequenz der Gedanken nicht fürchtet und die doch der Predigt Handreichung zu thun vermag, das wird die Dogmatik der Zukunft sein. Möchte unser Geschlecht sie noch erleben!

29.

Die zweite Hälfte des Jahrhunderts empfing auf den Gebieten der exegetischen und der historischen Theologie eine Menge ungelöster Fragen. Man hat sich mit Eifer an die Lösung gemacht. Die gesteigerte historische Forschung leitete zu Methode und Akribie an.

Die Geschichte des neutestamentlichen Textes wurde erheblich

gefördert. Eine Anzahl großer Kommentarwerke erschien. Das große Meyersche Unternehmen erlebte seine Vollendung und seinen Fortgang, nach Meyers Tod in den meisten Teilen von B. Weiß' fleißiger Hand bearbeitet. Hier war das archäologische und philologische Material fleißig gesammelt und zur Interpretation der einzelnen Stellen sorgsam und nüchtern verwertet.

Meyer trat Hofmanns großes neutestamentliches Werk an die Seite. Für die Geschichte der Exegese ist dasselbe von epochemachender Bedeutung. Das Große bei Hofmann war der Blick für das Ganze. Wie all seine exegetischen Bemühungen geleitet waren vom Streben nach einer geschichtlichen Anschauung der neutestamentlichen Zeit, so war seine Auslegung des einzelnen Buches beherrscht von dem Verständnis seines Zusammenhanges. An vielen Stellen hat er hiedurch alte Irrungen aufzudecken vermocht, auch dann wenn seine eigenen Vorschläge fragwürdig blieben.

Mit besonderem Eifer wurde die Geschichte Jesu gepflegt (Keim, Schenkel, Renan, Beyschlag, Weiß), dazu kam das apostolische Zeitalter (Weizsäcker, Pfleiderer). Die biblische Theologie wurde in schier unzähligen Monographien bearbeitet, sie hat sich immer mehr von der Dogmatik emanzipiert und zur historischen Wissenschaft gestaltet. Darin herrscht Einheit, so sehr der religiöse Standpunkt und die historische Methode Differenzen der Resultate bedingen. Zusammenfassungen versuchten Weiß und Holtzmann, ihre Resultate wichen erheblich von einander ab, dazu kam Cremers Bibl. Theol. Wörterbuch. Die ältere Generation orientierte die neutestamentlichen Gedanken an alttestamentlichen Begriffen, neuerdings werden die Ideen der Apokryphen und der jüdischen Litteratur mit herangezogen. Das „religionsgeschichtliche“ Verständnis soll das „Dogma vom neuen Testament“ beseitigen.

Aber das Hauptinteresse in der neutestamentlichen Forschung war den Einleitungsfragen, die Baur aufgeworfen hatte, zugewandt. Auf diesem Gebiet hat die zweite Hälfte des Jahrhunderts einen festen und weitreichenden Fortschritt gebracht. Der gewaltige Aufschwung der patristischen Studien und die Vertiefung des geschichtlichen Verständnisses der neutestamentlichen Urkunden wirkten hier zusammen. Die Anschauung Baurs von der Entwickelung der apostolischen und nachapostolischen Zeit ist definitiv als irrige Ge-

schichtskonstruktion erkannt worden. Daher ist auch seine Auffassung von der Entstehung der neutestamentlichen Bücher irrig. Die Richtigkeit der geschichtlichen Überlieferung oder die „Echtheit" des Grundstockes der neutestamentlichen Bücher wird in immer weiteren Kreisen anerkannt. So stand schon der einstige Schüler Baurs A. Ritschl. Zu dem Resultat der Echtheit der ganzen neutestamentlichen Litteratur kam auch die „Einleitung" von B. Weiß. Aber auch die „Chronologie der altchristlichen Litteratur" (1897) von einem so hervorragenden Patristiker wie A. Harnack konstatiert in Wort und That die „rückläufige Einsicht der letzten zwei Dezennien" in unseren Fragen, nicht ohne einer Arbeit wie der „Einleitung" von Holtzmann einen gewissen übertriebenen Skeptizismus vorzuwerfen. Treffend kennzeichnet Harnack die Situation mit den Worten: „Die Voraussetzungen der Baurschen Schule sind, man kann fast sagen, allgemein aufgegeben; allein nachgeblieben ist in der Kritik der altchristlichen Schriften ein unbestimmtes Mißtrauen, ein Verfahren, wie es ein böswilliger Staatsanwalt übt, oder wenigstens eine kleinmeisterliche Methode, die sich noch immer an allerlei Einzelheiten heftet und von ihnen aus wider die deutlichen und entscheidenden Beobachtungen zu argumentieren sucht."

Das scheidende Jahrhundert brachte uns endlich ein Werk, in dem diese „rückläufige" Bewegung und damit die Überwindung der Auffassung Baurs zum Abschluß gelangt. Das ist die „Einleitung in das Neue Testament" von Th. Zahn (1897/99). Die Hauptmängel in Baurs Verfahren bestanden in der Abwesenheit einer geschichtlich exegetischen Methode und in dem naiven Ignorieren der historischen Zeugnisse über die neutestamentliche Litteratur. Schon Hofmann hat diese Schäden durchschaut, wie sowohl die Anlage seines großen Kommentarwerkes — genaue Erwägung des Zusammenhanges im einzelnen, das Werk sollte in eine Geschichte der neutestamentlichen Litteratur mit Einschluß der Kanongeschichte auslaufen — als auch die einzelne Kritik Baurscher Aufstellungen zeigt. Aber das letzte Wort Baur gegenüber hat Zahn gesprochen. Nachdem er in seiner „Geschichte des neutestamentlichen Kanons" (1888—92) die Bezeugung der einzelnen Schriften desselben eingehend untersucht hatte, wurde in der „Einleitung" mit staunenswerter, alles überschauender Gelehrsamkeit und mit glänzendem

exegetischem Scharf- und Feinsinn aus dem neutestamentlichen Schrifttum selbst und den geschichtlichen Zuständen, die es bezeugt und voraussetzt, der Beweis für die Richtigkeit der geschichtlichen Bezeugung dieser Litteratur oder für die Echtheit derselben geführt. Mit diesem Buch ist eines der Probleme des Jahrhunderts zu seinem vorläufigen Abschluß gekommen. Man darf sagen, daß es einen Markstein in der Geschichte des neuen Testamentes darstellen wird.

Wenn aber auch die Echtheit der neutestamentlichen Litteratur allmählich in den verschiedenen theologischen Gruppen anerkannt wird, so hüte man sich vor der gedankenlosen Deutung dieses Faktums, — man kann derartiges bisweilen von Apologeten hören — als wenn damit auch Einigkeit in dem Verständnis der Offenbarung und ihres Wertes erreicht wäre.

Auf dem Gebiet des Alten Testamentes sind wir zur Zeit noch immer nicht über die Probleme hinausgekommen, die durch Wellhausen angeregt sind. Eine konservative und eine kritische Schule standen einander gegenüber. Männer wie Hengstenberg, Hävernick, Keil und Delitzsch verteidigten die synagogale Tradition über das Alte Testament. Ihnen standen mehr kritisch gestimmte Geister gegenüber wie Ewald, Hitzig, Hupfeld, Dillmann.

Wellhausens Unternehmen — er hat eine Anzahl von Vorgängern darin gehabt — kann mit Baurs Kritik verglichen werden. Von einer geschichtlichen Gesamtanschauung her wird der Gang der israelitischen Geschichte und das Alter ihrer Urkunden bestimmt. Kritischer Scharfsinn und ein feines Gefühl für das Spiel der Kräfte im geschichtlichen Werden paaren sich bei Wellhausen mit einer glänzenden Darstellungsgabe.

So wird es begreiflich, daß durch seine „Prolegomena“ die alttestamentliche Wissenschaft neu angeregt wurde. Die kritischen Fragen rückten in den Vordergrund der Arbeit, zugleich aber wurde der Trieb nach geschichtlichem Verständnis des Werdens des israelitischen Volkes und seiner Religion gekräftigt. Von rechts und links her ging man an die Arbeit und eine große Gruppe bemühte sich um die Vermittlung zwischen dem Alten und Neuen. Es sei etwa erinnert an Delitzsch' spätere Arbeiten, an Köhlers „Biblische Geschichte“, an Königs „Einleitung“, an Volcks

Versuch, „Heilige Schrift und Kritik“ nach ihrem theologischen Verhältnis zu einander auseinanderzusetzen, an Klostermanns scharfsinnige, nur zu wenig beachteten Studien zum „Pentateuch“ oder an seine schöne „Geschichte des Volkes Israel“, an Sellins religionsgeschichtliche „Beiträge“ an die Arbeiten von Stade, Smend, H. Schultz ꝛc. sowie an die Forschungen von Dillmann, Baudissin, Bäthgen, Buhl, Kittel u. a. Das sind nur einige wenige Namen, aber sie erinnern an die Vielseitigkeit der Arbeit auf dem alttestamentlichen Felde.

Und das Resultat? Wir sind zur Stunde, so weit ich sehen kann, zu keinem allgemein anerkannten Resultat gekommen. Klar ist nur, daß die alte Hengstenberg-Keilsche Auffassung des Alten Testamentes für immer überwunden ist und daß die Theologie auf der ganzen Linie das Recht und die Pflicht zur historischen Kritik der israelitischen Geschichte und ihrer Urkunden anerkennt. Wenn das aber der Fall ist, dann muß man auch bereit sein, nicht nur Resultate, die einem gefallen sondern auch solche, die einem nicht gefallen, zu acceptieren. Freilich hier konkurrieren nicht nur Fragen der historischen Methode, sondern auch der religiösen Anschauung von der Offenbarung.

Aber soll das alttestamentliche Fach ein integrierender Bestandteil der theologischen Wissenschaft bleiben, so dürfen wir uns des letzteren weder schämen noch uns darüber wundern. Das Interesse, das die Theologie an dem Alten Testament nimmt, ist zuhöchst bedingt durch seine Beziehung zu der Gedankenwelt Jesu und der Apostel. Daher muß diese Beziehung auch die alttestamentliche Forschung in der Theologie leiten. Mit einem alttestamentlichen Unterricht, der in lauter Quisquilien und in quellenkritische Details hilflos versinkt, ist denen, die sich um das Verständnis der Gedanken Jesu bemühen sollen, nicht gedient. Dazu bedürfen wir der Erkenntnis der großen Zusammenhänge im Werden dieser Geschichte die ein „Pädogog“ auf Christus hat sein sollen. Dabei wird man aber auch nicht entraten können der Vertiefung in das Bild von dieser Geschichte, wie es in der „Fülle der Zeiten“ sich dem Herrn und seinen Aposteln darstellte.

Man fängt neuerdings an, durch Zuhilfenahme der „Religionsgeschichte“ in das Verständnis des Alten Testamentes einzudringen. Sofern die geschichtliche Anschauung auf diesem Wege bereichert

und lebendiger gestaltet wird, kann man dies nur dankbar begrüßen. Die Geschichte der Wanderungen und Wandlungen der Symbole und Formen ist nie gleichgiltig für die Inhalte, die sie begleitet. Aber sie ist der Geschichte dieser Inhalte nicht gleichzusetzen. An diesem Punkt liegt, wenn ich recht sehe, eine Quelle von geschichtlichen Mißverständnissen, die im Gefolge dieser Methode aufkommen können. Man kann meinen, alle Offenbarung ausschließen zu sollen, weil etwa die Mittel ihrer Darstellung als vor aller Offenbarung aus rein natürlicher Betrachtung des Laufes der Dinge entstanden erwiesen werden können. Das wäre ein Fehler nicht nur für die religiöse, sondern auch für die rein geschichtliche Betrachtungsweise. Daß die religionsgeschichtliche Forschung im neuen Jahrhundert einen großen Aufschwung nehmen wird, das kann man heute schon ebenso sicher voraussagen, als daß jener Fehler reichlich begangen und als „geschichtliche Methode" verherrlicht werden wird. Und wenn heute ein neuer D. F. Strauß aufträte, der die Gedanken Jesu nur als eine Welle im Meer orientalischer Spekulationen und Ideale erwiese, so würde ihm vielleicht eine ähnliche Ratlosigkeit in den Kreisen der Theologie entgegentreten wie vor zwei Menschenaltern seinem Vorläufer. Auch hier liegen ungelöste Aufgaben vor.

30.

Wir handelten von Baur als Kirchenhistoriker. Neben ihm stand Karl Hase. Es war ein feiner und reicher Geist, begabt mit dem Blick für die Wunder in Herz und Leben, ein Detailmaler und Meister der Biographie. Er wurzelte im Individualismus der klassischen Periode, ein Neander befruchtet von Goetheschem Geist.

Die Kirchengeschichte hat in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wie alle historischen Disziplinen einen mächtigen Aufschwung gewonnen. Man hatte den Gedanken der Entwickelung empfangen und man lernte von Ranke, Waitz u. a. die strenge historische Methode. Man gab es auf Entwickelungen zu konstruieren, man lernte die Quellen kritisch verstehen, aber man empfand auch den Trieb, das Spiegelbild der wirklichen Welt und ihres Werdeganges in ihnen wahrzunehmen. Je nach Art und Begabung waltete dieses oder jenes vor, aber im Prinzip waren alle einig über die Natur der

Aufgabe. Es war besonders Hermann Reuter, der die Akribie der Geschichtsforschung auch der Kirchengeschichte zuführte (s. bes. Alexander III). Aber auch der Trieb zur historischen Gesamtanschauung war in ihm stark (s. seine Gesch. der Aufklärung im Mittelalter).

Auf allen Gebieten der Kirchengeschichte machte sich der methodische Fortschritt bemerkbar. Das Mittelalter fand hervorragende Bearbeiter an Rettberg, K. Müller, Mirbt ꝛc. und vor allem Hauck. In der „Kirchengeschichte Deutschlands" von Hauck ist der Blick für das Einzelne und Charakteristische in seltener Weise verbunden mit der Gabe das Ringen der geistigen Mächte einer Zeit in ihrem Zusammenhang zu belauschen.

Wir haben leider bisher kein Werk auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte, das mit der großen Leistung von Hauck verglichen werden könnte. Aber auch auf diesem Gebiet wird mit rastlosem Eifer gearbeitet. Insbesondere steht die Lutherforschung in Blüte. Außer Köstlins grundlegendem „Leben Luthers" sei die Biographie von Kolde hervorgehoben, ferner die Arbeiten von Dieckhoff, Plitt, Th. Harnack, Kawerau, Brieger, Tschackert ꝛc. Endlich wollen wir nicht vergessen der neuerdings etwas beschleunigter fortschreitenden großen Weimarer Lutherausgabe zu gedenken.

Mit besonderem Eifer widmete man sich aber in dem letzten Menschenalter der Erforschung der alten Kirche und ihrer Litteratur. Der Anstoß dazu ist von Baur ausgegangen. Und in dem lebhaften Interesse an der Geschichte des Dogmas und des Kanons ist dieser Anstoß bis zur Stunde spürbar. Aber wie ist doch die Forschung in die Breite wie in die Tiefe über Baur hinausgewachsen! Wir können uns nicht auf das Einzelne einlassen. Jedermann weiß, wie viel wir auf diesem Gebiet zugelernt haben, etwa in Bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche oder hinsichtlich des Einflusses der geistigen Zeitströmungen auf das Christentum oder der Erkenntnis der Organisation des kirchlichen Lebens. Wie viel deutlicher ist unser Bild von den führenden Männern und von dem Zusammenhang der Ideen geworden, wie ist die litterargeschichtliche Kenntnis gewachsen, um wie viel strenger sind die Grundsätze für die Herstellung der Texte und um wie viel größer ist die Akribie in ihrer Handhabung geworden. Eine ungeahnte und unerwartete Fülle neuer Funde ist gemacht worden, neues Licht über alte Er-

kenntnis werfend und neue Erkenntnisse anregend. Man denke — um die Hauptsachen zu nennen — an die Entdeckung des Sinaiticus, des Syrus Curetonianus, des Syrus Sinaiticus, an den Kommentar Ephräms zu Tatians Diatessaron, an die Fragmente des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, an die Paulus- und Johannesakten, an die Didache und an die Apologie des Aristides, an das Martyrium des Apollonius, an die Bereicherung unserer Kenntnisse für Methodius und Hippolyt, an die Forschungen über Pseudocyprian, an die neuentdeckten gnostischen Originalschriften u. s. w. — Wer die verschiedenen Auflagen der Kurtzschen Kirchengeschichte (13. Aufl. von Bonwetsch und Tschackert) mit einander oder die Kirchengeschichte von Möller, die jetzt durch H. v. Schubert sachkundig neubearbeitet wird, mit älteren Handbüchern vergleicht, wird einen kräftigen Eindruck vom Fortschritt gerade auf diesem Gebiet der Forschung ebenso lebhaft als dankbar empfinden. Und diese Dankbarkeit gegen die Zeitgenossen wird nicht vermindert durch die Erwägung des Dankes, den wir den grundlegenden Arbeiten der Gelehrtengenerationen früherer Jahrhunderte schuldig bleiben.

Eine Fülle geistiger Arbeit ist auf diesen Gebieten geschehen. Man denke nur an Namen wie Caspari, Hilgenfeld, Lipsius, Lagarde, Lightfoot, Hort, Hatch, Harris, Robinson, Bonwetsch, Loofs u. a. Aber die Wissenschaft bleibt doch auf diesen Arbeitsgebieten vor allen übrigen zwei Zeitgenossen zu Dank verpflichtet Th. Zahn und A. Harnack. Zahn vor allen hat das patristische Studium in großem Stil in Deutschland erneuert, fast auf jedem Gebiet der altchristlichen Litteratur, dem er näher trat, hat er neue Bahnen eröffnet, auf allen die Erkenntnis bereichert und vertieft. Harnack hat, mit scharfem Spürsinn sowie erstaunlicher und rascher Kombinationsgabe ausgerüstet, im einzelnen wie im allgemeinen immer schlagfertig Probleme gestellt und Antworten gegeben, die nach vielen Richtungen hin fruchtbar waren und anregend wirken. Er hat es verstanden, einen weiten Kreis von Mitarbeitern für diese Studien heranzuziehen. Es ist hier nicht der Ort, zu einzelnen Fragen Stellung zu nehmen oder zu erörtern, was von den Aufstellungen dieser Gelehrten bleiben möchte und was nicht. Es genügt, wenn der Leser einen Eindruck gewinnt von dem Eifer der Arbeit auf dem Boden der Patristik.

Man hört oft darüber klagen, daß es dem Zeitalter an dem dogmatischen Interesse fehle oder daß dieses durch die historischen Interessen zurückgedrängt werde. Diese Klage ist nicht unberechtigt. Aber es darf doch nicht übersehen werden, daß die dogmatischen Interessen immerhin auch auf dem Boden der exegetischen und der historischen Theologie recht deutlich wahrnehmbar sind. Daher ist die Dogmengeschichte ein Lieblingskind der Theologie unserer Tage geworden.

Auch hier greift die Entwickelung auf Baur zurück. Wie Baur war auch Kliefoth von Hegel angeregt, als er seine geistvolle „Einleitung in die Dogmengeschichte“ schrieb (1839) zum Erweis des historischen Rechtes des restaurierten Luthertums. Im Anschluß an Kliefoths Anschauung und im Gegensatz zu Baur — und daher von ihm nicht unabhängig — schrieb Thomasius in Erlangen seine „Christliche Dogmengeschichte als Entwickelungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffes (1874/6; 2. Aufl. von Bonwetsch und Seeberg 1886/9). Das Buch hat in der Geschichte der Disziplin epochemachende Bedeutung gehabt, in ihm ist der entscheidende Fortschritt in der Methode der Dogmengeschichte in unserem Jahrhundert gemacht worden. Einerseits geschah das dadurch, daß Thomasius die ältere Lokalmethode völlig aufgab und die Arbeit jedes Zeitalter von seinem „Zentraldogma“ aus zu verstehen wußte — er hat so den Stoff der Dogmengeschichte festgestellt, — andererseits dadurch, daß er die gesamte Dogmengeschichte als das zusammenhängende Werden des „kirchlichen Lehrbegriffes“ einheitlich zu gestalten wußte. Allerdings hier lag auch der Fehler seiner Methode. Das Ziel ist die Lehre der Konkordienformel. Jede Epoche der Dogmengeschichte hat die reine Lehre in Bezug auf einen bestimmten Begriff gefunden, das Luthertum fügte nur den Schlußstein hinzu. So hat die Kirche in geradliniger Entwickelung von Dogma zu Dogma fortgehend die Dogmenreihe festgestellt. Freilich es blieben Elemente noch, die sich dem Schema nicht fügten, so vor allem das ganze Mittelalter, aber auch die von Thomasius selbst anerkannte Aufgabe der Kirche die Lehre zu revidieren und zu vertiefen.

Mit den Einwirkungen von Thomasius kreuzten sich die von Ritschl. Ritschl hat von Baur den Sinn für die historische Reihe überkommen. Sein Genie für historische Konzeptionen war seinem Talent als Systematiker mindestens ebenbürtig. In der

„Entstehung der altkatholischen Kirche“ (2. Aufl. 1857) hat er den entscheidenden Streich gegen Baurs Auffassung der alten Kirche geführt. In dem 1. Band von „Rechtfertigung und Versöhnung“ sowie in der „Geschichte des Pietismus“ hat er sein Verständnis des Unterschiedes von katholischem und evangelischem Christentum dargelegt.

Aus dem Gegensatz zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum hatte Baur das Werden in der alten Dogmengeschichte erklärt. Ritschl wies nach, daß ersteres überhaupt keine erheblichere Rolle gespielt habe. Erscheinungen, die man bisher als judaisierend bezeichnete, seien genuin heidenchristlich, wie etwa der Montanismus oder die Theologie des zweiten Jahrhunderts. Damit fällt Baurs Auffassung in sich zusammen. Auch der Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus untersteht nicht dem Schema judenchristlicher Gebundenheit und heidenchristlicher Freiheit. Vielmehr stellt der Katholizismus gerade die heidenchristliche Auffassung des Christentums dar mit seinem metaphysischen Dogma, dem Moralismus und der Naturmystik, während im Protestantismus das ursprüngliche Verständnis der christlichen Religion wieder zum Durchbruch komme.

Kaum irgendwo werden diese Gedanken Ritschls so kräftig angeeignet und so intensiv verarbeitet worden sein als in Dorpat. Hier lehrte einer der gesegnetsten Lehrer des Jahrhunderts Kirchengeschichte. Es war Moritz v. Engelhardt († 1881). Er lebte in der Wahrheit, daher war sein Denken ein Ringen um die Formel der Wahrheit, auch auf dem Boden der Kirchengeschichte. Diesen Trieb pflanzte er auch seinen Schülern ein, damals in den großen Tagen der Dorpater Fakultät. Engelhardt veröffentlichte im J. 1878 „Das Christentum Justins des Märtyrers“. Justin war Heidenchrist. In seinem Christentum sind „heidnische“ Elemente, der Moralismus einerseits, die Logoslehre und die übrigen dogmatischen Spekulationen andrerseits. Das war die Erkenntnis vom hellenisierten Christentum. Man war wieder zurückgekommen auf einen Gedanken, den schon die Historiker der Aufklärung besaßen (s. oben n. 2).

Hier setzt das „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ von A. Harnack ein (1886 ff.). Das Dogma ist das Verständnis der christlichen Religion vom Standort der antiken Welt, „eine Konzeption des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“. Die einfachen religiösen Vorstellungen der christlichen Urzeit sind mit

Hilfe der griechischen Metaphysik umgebildet worden zu einem System der Religionsphilosophie. Dieses Verständnis der Religion ist im Prinzip wenigstens durch die Reformation aufgegeben. — Durch den Reichtum der historischen Anschauungen und die Vielseitigkeit der Gesichtspunkte, sowie die glänzende Darstellung ist das Werk zu einer der wirksamsten und hervorragendsten Erscheinungen der neueren kirchengeschichtlichen Litteratur geworden. Durch die Kräftigkeit der theologischen Absicht erinnert es nicht selten an Thomasius, zu dem es ein interessantes Gegenstück darbietet. Thomasius wie Harnack machen das Luthertum zum Zielpunkt der Dogmengeschichte. Nach Thomasius ist es das letzte Glied der alten Kette, durch das diese abgeschlossen wird; nach Harnack ist es das erste Glied an einer neuen Kette, durch die die alte außer Wirkung gesetzt wird. Nach jenem zimmert die Kirche am Bau des Dogmas, damit das Luthertum in ihm wohnen könne, nach diesem ist es eine wesentliche Aufgabe des Luthertums den alten Bau abzutragen. Jener war der historische Apologet der restaurierten lutherischen Orthodoxie, dieser des Luthertums der modernen Theologie.

Ebenfalls zunächst von Engelhardt für historische Studien angeregt, schrieb R. Seeberg sein „Lehrbuch der Dogmengeschichte" (1895/8). Die Geschichte der Gedanken, aus denen der heute in der Kirche bezw. den Kirchen gültige Lehrbegriff hervorgegangen, mit möglichst genauer Benützung der Quellen und mit scharfer Hervorhebung der beherrschenden Wendungen im historischen Werden zu schildern, war die Aufgabe, die der Verfasser sich stellte. Die Dogmen sind nicht wahr, weil sie vom Luthertum acceptiert wurden, aber sie sind auch nicht unwahr, weil sie in hellenischen Gedankenformen gedacht wurden. Das Prädikat „wahr" in Beziehung auf das Dogma kann im evangelischen Sinn nur als synthetisches Urteil gemeint sein. Besonderes Gewicht sollte auf das Verständnis von Luthers „Christentum" und seiner historischen Zusammenhänge gelegt werden. Doch ich breche ab, da ich über die eigene Arbeit nicht zu urteilen habe. — Im Übrigen ist dies nicht der Ort, um die ganze Litteratur auf diesem wie dem verwandten Gebiete der Symbolik zu registrieren.

Das wären einige Blicke auf die historische Theologie. Es scheint das rein geschichtliche Interesse die dogmatischen Fragen in

den Schatten gerückt, Baur Schleiermacher überflügelt zu haben. Man klagt über Theologen, die es nur scheinbar, in Wirklichkeit Philologen oder Historiker sind, die nur ehrenhalber der Zunft zuliebe mit den Formeln einer ihnen aus der Jugend geläufigen oder gerade für „wissenschaftlich“ geltenden Theologie ihren Geist verproviantieren. Das wäre eine Gefahr für die Kirche. Gerade aus den Kreisen, die nicht denken, sondern nachsprechen, gehen die zähen Fanatiker und die streitbaren Helden der Schlagwörter und der Parteifarben hervor. Aber man überschätzt doch den Einfluß solcher Theologen. In der Jugend ist die Frage nach der „Wahrheit“ wieder sehr lebendig, in der Regel sieht sie auch die Geschichte zunächst wieder unter diesem Gesichtspunkt an. Und sollte ein Zeitalter, dem es an Fragen nicht fehlt, nicht hoffen dürfen aus der Geschichte immer reichere und tiefere Antworten zu empfangen?

31.

Wir wenden uns zum Schluß wieder dem praktischen Leben zu: von der Geschichte der Theorien des Glaubens gehen wir zur Geschichte der Liebe in dem Jahrhundert über. Es ist vielleicht das glänzendste Blatt in der Kirchengeschichte des Jahrhunderts.

Eine kräftige Belebung der christlichen Liebesarbeit fand schon zu Anfang des Jahrhunderts statt. Der pietistische Liebesdrang und der Humanitätsgedanke der Aufklärung wirkten zusammen. Die Befreiungskriege steigerten das Bedürfnis nach Hilfe. Männer wie Joh. Falk traten auf. Die alte pietistische Engherzigkeit in der Liebesarbeit wurde überwunden. „Einleben und einlieben“ will Falk den verwaisten und verwahrlosten Kindern das Christentum. In den meisten Städten hatten sich Frauenvereine gebildet zur Ausrüstung der Krieger und zur Versorgung der Zurückgebliebenen. Auch als die direkte Not geschwunden war, blieb man bei der liebgewordenen Liebesarbeit. Kranken-, Wöchnerinnen-, Armenvereine entstanden.

Aber es fehlte dem Jahrhundert auch nicht an neuer Not und neuer Klage. Der Not gegenüber fand die Liebe neue Mittel und Kräfte. Zwar schien es eine Weile über — während der zwanziger und dreißiger Jahre —, als wenn die Anregungen der Erweckungszeit

wieder unkräftig werden sollten. Es war aber nur eine vorübergehende Stockung. Mit innerer Notwendigkeit brach sich das Werk der Liebe Bahn. Der starke pietistische Einschlag in der Frömmigkeit der Zeit trieb zu den Werken der inneren wie auch der äußeren Mission. Man verlangte nach einem Christentum der That, denn nicht umsonst hatten Kant, Fichte und Goethe gewirkt. Und wer einmal mit diesen Werken der Liebe in Berührung gekommen, der spürte den Segen, den sie dem Geber nicht minder als dem Empfänger brachten. Dazu kam, daß der kirchliche Sinn vieler in diesem Gebiet einen Spielraum aktiver Bethätigung fand, der ihm damals in dem eigentlich kirchlichen Leben versagt blieb. Vor allem aber eignet der Frauenwelt eine hervorragende Stelle in der Geschichte des Aufschwunges der inneren Mission. Wie manches leere Dasein empfing hier seinen Inhalt, wie manches warme Herz ein Ziel, wie viel kleine und große Talente ein Feld der Bethätigung. Wo stünde unsere innere Missionsarbeit ohne die Frauen? Aber der Segen, den ihre Liebe gestiftet, war kaum größer als der Segen, den diese Liebe erntete.

Zu diesen Gründen kam weiter hinzu das Auftreten genialer Organisatoren und mächtiger Propheten der Liebe. Es sei erinnert an J. H. Wichern und das Rauhe Haus bei Hamburg, an den Diakonissenvater Th. Fliedner in Kaiserswerth, an W. Löhe in Neuendettelsau mit seiner „Universität der Barmherzigkeit“. Hier wurden die Truppen — Brüder und Schwestern — herangebildet, deren man bedurfte in dem heiligen Krieg.

Dann rief Wichern 1848 auf dem Kirchentag zu Wittenberg in eine in ihren Grundfesten erbebende Zeit die Aufforderung, sich um Christus im Glauben und in der Liebe zu scharen. Das allein würde helfen. Zur Organisation eines planmäßigen Betriebes der Arbeit ward der Zentralausschuß für Innere Mission begründet. In der „Denkschrift“ entwarf Wichern ein Programm. „Die Innere Mission will in der Kraft der aus dem Glauben geborenen Liebe diejenigen Massen in der Christenheit innerlich und äußerlich erneuern, welche der Macht und Herrschaft des aus der Sünde direkt oder indirekt entspringenden Verderbens anheimgegeben sind, und die nicht so, wie es zu ihrer christlichen Erneuerung nötig wäre, von den geordneten christlich-kirchlichen Ämtern erreicht werden.

Da ist ihr kein innerer oder äußerer Notstand fremd, dessen Hebung Aufgabe christlich rettender Liebe sein kann; da erfaßt sie die in Christo gewonnene und unzerstörbare Einheit des Lebens in Staat und Kirche, Volk und Familie, in allen Gliederungen der christlichen Gesellschaft mit ihren rettenden Lebenskräften; da erkennt sie selbst in den eigentümlichen Mißbildungen und verzerrten Zuständen der Gegenwart (Kommunismus), denen gegenüber die Obrigkeiten machtlos sind und die Kirchen verstummen, das Fragen des Volkes nach ihrer rettenden Arbeit und hofft unter Gottes Hilfe auf eine solche Rettung der Gesellschaft, aus welcher Kirche und Staat zu einem neuen Leben auferstehen werden."

Alle Welt horchte auf. Langsam aber stetig hat die Innere Mission seither ihren Siegesgang zurückgelegt. Es fehlte ihr anfangs nicht an Gegnern. Man fürchtete, die Vereine könnten zur Desorganisation der Kirche beitragen — ein überspannter Amtsbegriff spielte wohl hier und da mit —, in streng lutherischen Gebieten wollte man jede Gemeinschaft mit der Union meiden. Aber die Liebe fand doch den Weg. Die Mißverständnisse — es mag anfangs wohl auch zu laut die Innere Mission als Panacee gepriesen worden sein — glichen sich aus. Die Kirche und die Vereine kamen in das rechte Verhältnis, die Freiheit und Eigenart der einzelnen Vereinigungen und die Gemeinsamkeit der Arbeitsziele vereinigten sich mit einander. Die Denunziationen der „pietistischen Mucker und Duckmäuser", oder „der protestantischen Möndsorden" verstummten. Die Kirche wie das öffentliche Leben lernten immer mehr die Innere Mission in ihrer Bedeutung schätzen und achten.

Eine ungeheure wunderbare Arbeit ist in der Stille geschehen. Ein goldenes Netz heiliger Liebe überzieht heute ganz Deutschland. Jederlei Not und Versuchung sucht man abzuhelfen. Und die Liebe der evangelischen Christenheit ist eine Hauptmacht der Kirche in der Zeit geworden. Es ist nicht nötig, die einzelnen Veranstaltungen aufzuzählen. Wir müssen uns nur dessen bewußt werden, ein wie reiches Erbe die Kirche des neuen Jahrhunderts auf diesem Gebiet überkommt. Aber es ist ein Erbe der Arbeit, eine Gabe, die ungezählte Aufgaben in sich schließt. Wohl dem Zeitalter, dem solche Gaben — es sind die wertvollsten, die die Geschichte verleiht — wurden!

32.

Es wird notwendig werden, alle Kraft diesen Aufgaben zu widmen. Wie dunkle Wolken lagerten die Ideen der Revolution über dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Auch das 20. Jahrhundert ist nicht unter einem hellen Himmel geboren. Ähnliche Wolken ballen sich am Horizont zusammen. Es sind die sozialdemokratischen Ideale, aber nicht nur diese, sondern alle jene schweren und bangen Fragen, die in dem Ausdruck „soziale Frage“ beschlossen sind.

In weiten Kreisen unseres Volkes herrscht heute die Sozialdemokratie. Was bedeutet das? Nicht die ungemessene und unbillige Kritik der heutigen Zustände, nicht die wilden Utopien, die man als Ideale proklamiert, nicht die Unruhe und der Fanatismus der Propaganda für diese Gedanken sind letztlich das Schlimme. Darin liegt die Gefahr, daß diese Herrschaft der sozialdemokratischen Gedanken das Volk immer tiefer in jenen praktischen Materialismus hineintreibt, der die eigentliche Gefahr unserer Zeit ist, und daß dadurch die Religion, die Sitte und die Pietät immer mehr untergraben werden. Es ist eine „Systematisierung der sündlichen Gelüste des Menschen“, wie Wichern sagte. Theoretisch betrachtet stellt das sozialdemokratische System ein wunderliches Gebilde dar. Der soziale Gesichtspunkt, der den Einzelnen dem Ganzen dienstbar macht, ist in merkwürdiger Weise verschlungen mit dem Individualismus der klassischen Nationalökonomie. Der Egoismus des Einzelnen ist das treibende Motiv. Die Marxsche Werttheorie bringt das zu klassischem Ausdruck. Und das Ziel dieses Egoismus sind die materiellen Güter. So sei es immer in der Menschheit gewesen, es drehte sich alles um die materiellen Güter. So soll es auch sein. Man soll so viel arbeiten, als nötig ist, um Güter genug zum Genuß des Lebens zu erwerben. Und dieser Materialismus findet seinen Abschluß in dem naiven Optimismus, der annimmt, daß, wenn erst alle genug haben um das Dasein zu genießen, Wissenschaft, Kunst und Moral von selbst erblühen werden. Das Materielle ist der Maßstab für alle Dinge und das Motiv der Geschichte.

Aus dieser Weltanschauung folgt die pietätlose Verachtung der Geschichte, der Religion und aller Autorität. Diese Weltanschauung selbst ist die Gefahr. Solange sie in Kraft steht, helfen

uns alle wirklichen oder vermeintlichen „Mauserungen“ und alles Zurückschieben der „Endziele“ nichts. Ihr gilt daher auch der Kampf von seiten der Kirche. Die lebendige, einfache, verständliche und eindrucksvolle Predigt des Evangeliums ist die Waffe der Kirche in diesem Kampf. Es ist ein Kampf, der nicht nur nach unten, sondern ebenso nach oben zu führen ist. Die Kirche ist der Anwalt des Herrn und seines Evangeliums, nicht der Klasseninteressen besonderer Gesellschaftsschichten.

Aber weil sie die Sache Christi führt, muß sie auch in den sozialen Fragen der Zeit ihre Stimme erheben. Christus treibt sie dazu, und sie müßte diesen Antrieb auch empfinden, wenn es keine sozialistische, den Staat gefährdende Propaganda gäbe. Nicht einem wirtschaftlichen Programm als solchem gilt der Kampf, sondern dem lieblosen Geist des Materialismus, der hinter demselben steht. Aber wie will man die Lieblosigkeit bekämpfen ohne die Liebe zu vertreten? Und wie will man letzteres thun, ohne in das Einzelne zu gehen und die wirklichen Schäden aufzudecken? Hierin besteht das Recht der christlich sozialen Bewegung. Hierdurch wird sie aber auch zu einer Pflicht der Kirche.

Weil die Kirche das Evangelium predigt, kämpft sie gegen den praktischen Materialismus der Umstürzler, und weil sie das Evangelium predigt, verkündigt sie die Pflicht der Liebe und bekämpft die Lieblosigkeit in allen ihren Formen. Damit ist die Eigenart ihrer Aufgabe bezeichnet gegenüber den Aufgaben des Staates und der Gesellschaft, aber auch der Zusammenhang, der zwischen diesen und jener besteht.

Daß die Kirche nicht Politik zu treiben hat, daß sie weder Beruf noch Fähigkeit hat die soziale Frage zu „lösen“, etwa durch ein wirtschaftliches Programm, das sind Wahrheiten, die so oft betont worden sind, daß es nachgerade langweilig wird sie zu wiederholen. Sie dürften ja auch kaum von irgend jemand heute geleugnet werden.

Aber so richtig das ist, so wenig kann bestritten werden, daß die Kirche, wenn sie die soziale Not aufdeckt, wenn sie jener erhabenen Ruhe der Gemeinheit, die auch dem Schlimmsten gegenüber nur ein Achselzucken hat, zu Leibe geht, wenn sie im Namen der Liebe Hilfe und Besserung fordert, direkt und indirekt Staat und Gesellschaft zur Lösung dieser Fragen antreiben kann und soll.

Seit Stöcker durch sein mannhaftes Auftreten im Januar 1878

die christlich-soziale Bewegung in das Leben rief und mit großer Liebe und großem Haß unermüdlich seine reichen Gaben in ihren Dienst stellte, ist doch manches geschehen von seiten der Kirche und des Staates. Wir haben die sozialen Gesetze unseres ersten Kaisers — „praktisches Christentum" sah Bismarck in ihnen —, wir haben in ziemlich weitem Umfang in der Kirche für die sozialen Aufgaben Verständnis gewonnen, und weite Kreise der Gebildeten sind durch den „evangelisch-sozialen" und „kirchlich-sozialen Kongreß" mit in dies Verständnis hineingezogen worden. Der kirchliche Sinn und der Respekt vor der Kirche als einer Macht des Lebens ist auch auf diesem Wege gesteigert worden. Wie Wichern es schon voraussah, ist zu der Inneren Mission der christlich-soziale Gedanke getreten. Und wir haben allen Anlaß, für das eine wie das andere Gott dankbar zu sein. Dem gemäß wird aber auch die Theologie — etwa in der Ethik — diesen Problemen mehr Aufmerksamkeit zuwenden müssen, als es bis heute üblich war. Diese Forderung ist im theoretischen wie praktischen Interesse energisch auszusprechen. Am meisten in dieser Richtung bot bisher die Ethik von Al. v. Oettingen, sowie die soziale Illustration derselben in der „Moralstatistik" desselben Verfassers. Auf das Ganze gesehen, sind wir schon jetzt prinzipiell zu größerer Klarheit vorgedrungen. Die Bewegungen der letzten zwanzig Jahre haben uns manches gelehrt. Wir wissen, daß die Politik nicht Sache der Kirche ist und daß der Pastor nicht politischer Führer sein kann und soll, in der Regel wenigstens. Wir haben erkannt, daß es gewiß Staatsbürger geben kann, die als Christen meinen, einem besonderen sozialen Programm folgen zu sollen — man denke an die politischen Anhänger Stöckers oder Naumanns —, aber niemand wird die Übereinstimmung mit einem solchen Programm als Christenpflicht, seine Vertretung als Aufgabe der Kirche ansehen wollen.

Das sind wirkliche Fortschritte, die in Liebe und Kampf erworben sind. Aber neben dem Fortschritt des Gedankens lauert nicht selten der Rückschritt der That. Möchte das neue Jahrhundert uns nicht die Erfahrung bringen, daß der größeren Klarheit der Gedanken über die Schranken der sozialen Aufgabe der Kirche sich ein Abnehmen des frischen Mutes und ein Nachlassen der Spannkraft und des kühnen Idealismus der Liebe zugesellt.

33.

Wir dürfen nicht schließen, ohne uns für einen Augenblick wenigstens nach Rom umgesehen zu haben.

Der sterbende Consalvi hatte Leo XII. sein politisches Testament entwickelt. Es verbot die Lüge und rechnete mit den Schwächen der Welt. Eines war übersehen, daß Rom zwar andere Throne, aber nicht den eigenen stützen konnte. Die Mißwirtschaft erhielt die revolutionäre Stimmung aufrecht.

Pius IX. war in einem groß, er besaß ein feines Gefühl für die Realitäten des Lebens. Einen Augenblick über erlebte die Welt das Schauspiel eines liberalen Papstes; „Robespierre in der Tiara" sagte man. Die Losung war „Religion, Freiheit, Italien". Aber es währte nicht lange, und sein Gefühl sagte dem Papst, daß Rom andere und größere Realitäten zu hüten habe. Nun hieß es: non possumus.

Am 8. Dezember 1854 verkündete der Papst der Welt, daß Maria ohne Erbsünde empfangen sei. Und er schritt fort zur letzten Konsequenz des römischen Kirchenbegriffes: „Per l'infallibilita, essendo l'Abatte Mastai l'ho sempre creduto, essendo Papa Mastai la sento" und: „La tradizione son'io". So fühlte Pius und er empfand wieder die Realität der Macht. Es war umsonst, daß die Deutschen gegen die Vorlage, die die päpstliche Unfehlbarkeit zum Gegenstand hatte, opponierten. Andere wußten, daß Petrus mit dem Kopf nach unten gekreuzigt sei, daß also das Haupt den Leib getragen habe. Sie schlossen: also müssen die Nachfolger des Petrus auch unfehlbar sein. Ja in Sizilien habe Petrus selbst seiner Zeit seine Unfehlbarkeit gepredigt, und Maria sie bestätigt. Aber es kam nicht auf die Geschichte der Vergangenheit, sondern auf die Geschichte der Zukunft an. Am 18. Juli 1870 wurde die päpstliche Infallibilität zum Dogma erhoben. Es war die letzte Konsequenz aus der Anerkennung des Papstes als des Alleinherrschers der Kirche, die Napoleon und die Restauration geübt haben. Im Mittelalter hatte man die Unfehlbarkeit geahnt, in unserer Zeit erst wurde das „Unzulängliche" — „Ereignis".

Bald darauf brach die weltliche Herrschaft des Papsttums zusammen. Auch das gehört zu den vielen förderlichen Momenten, die Rom in dem 19. Jahrhundert durchlebt hat. Darüber freilich

waren die politischen Beziehungen Roms zu den Staaten vielfach überaus gespannte geworden. Mit Meisterhand hat Leo XIII. sie zu glätten gewußt. Es war ihm auch gegeben, nach all den Wirren des Kulturkampfes, die durch die Leidenschaftlichkeit seines Vorgängers nur gesteigert worden waren, den Frieden mit Preußen zu schließen. Auch hier hatte Rom gesiegt.

Die römische Kirche hat sich seit dem Anfang des Jahrhunderts unausgesetzt in aufsteigender Linie entwickelt. Das Verhältnis zum Protestantismus ist dabei immer schroffer und ablehnender geworden. Wie schon Gregor XVI. so hat auch Pius IX. den Protestantismus für alle Schäden und Fehler der Gegenwart verantwortlich gemacht. Aber auch der regierende „Friedenspapst“ hat in der berüchtigten „Canisius-Encyklika“ (1897) von der „rebellio Lutherana“ geredet, die „ruinam morum ultimam“ gezeitigt habe.

Aber gerade dies Verhältnis legt die Frage nahe, ob dieses Fortschreiten der römischen Macht auch einen inneren Fortschritt bedeutet? Und diese Frage ist sicher zu verneinen. Offiziell steht zwar die Lehre des Thomas in der Kirche in Geltung, von der der gegenwärtige Papst die größten Erfolge erwartet. Der Thomismus repräsentiert den Despotismus einer aufgeklärten Orthodoxie. Aber schließlich bleibt der Thomismus auf Bücher und Vorlesungen beschränkt, in denen er seine unschädlichen Denkübungen vornehmen mag. Die Herrschaft in der Kirche führt nicht die thomistische Aufklärung, sondern der jesuitische Positivismus der Kirchlichkeit und die kasuistische Moral desselben. Die Lehre und das Dogma sind ganz zurückgetreten. Man muß sie allerdings anerkennen. Das heißt aber nur, daß man nicht Nein zu ihnen sagen darf. Auch mögen sie zur Übung des Gehorsams und als asketischer Apparat zur Demütigung der „Vernunft“ sich nützlich erweisen. Aber das Leben und die Frömmigkeit empfängt nicht von ihnen seinen Inhalt. Der wird gewirkt durch Sakramente und gute Werke, Rosenkränze, Reliquien und Skapuliere, Meßopfer und allerhand Gnadenwasser, durch die Mutter Gottes, ihre Erscheinungen und ihre Verehrung, durch den Kultus des Herzens Jesu — des „körperlichen Herzens“ — und des Herzens der Maria. Das meiste davon entzieht sich der Dogmatisierung, und man würde ihr aus dem Wege gehen, so lange als möglich. Hier hat man ein Christentum ohne Dogma.

Aber mit ihm zugleich strömt in breiter Welle der Aberglauben mit all seinen schrecklichen Spekulationen und himmlischen Mystifikationen in die Kirche ein: Maria, die sich vorstellt: „Je suis l'immaculée Conception“ und der Teufel „Bitru“, der seine Unterschrift gibt. Es war doch ein merkwürdiges Schauspiel, das sich uns noch vor kurzem darbot: die katholische Welt gläubig den „Enthüllungen“ eines höllischen Romans lauschend, als deren Urheber schließlich ein frecher Schwindler und eine gemeine Betrügerin sich entpuppen.

Der Katholizismus ist nicht mehr das „Prinzip des Fortschrittes“, mag noch so oft „Zentrum Trumpf“ sein. Alle Gegenreden helfen dawider nicht. Je mehr der Katholizismus in der in diesem Jahrhundert eingeschlagenen Richtung fortschreitet, desto stärker der innere Rückschritt. Den Siegen nach außen entsprechen innere Niederlagen, den Erfolgen der Kirche fehlen die Früchte des Evangeliums, die Welt wird überwunden, aber mit weltlichen Waffen. Die Geschichte der Länder, die die Gegenreformation erlebt haben, spricht eine furchtbar deutliche Sprache. Aber wenn ein ehrlicher Mann wie Schell von seiner thomistischen Aufklärung aus in schonendster Weise diese Schäden aufdeckt, dann „widerlegt“ man ihn vielleicht. Aber an die Widerlegung glaubt niemand, die Hauptsache bleibt, daß er sich „unterwirft“. Daraus erkennt man, daß nicht Thomas herrscht in dieser Kirche, sondern jener kirchliche Positivismus, den die Jesuiten Duns Scotus und dem Nominalismus entlehnten. Freilich nur das Phlegma davon behielten sie, der Geist schwand. Die Baader, Hermes, Günther, Möhler, Döllinger hat man nicht brauchen können. Den spekulativen Schwung fand man verdächtig, die Geschichte erwies sich als unbequem und die Idealisierung des Katholizismus in das Schleiermachersche ließ man sich gefallen, ohne was aus ihr zu lernen. Jene Männer sind gegangen, und es kamen Leute vom Schlage der Janssen, Hohoff, Majunke, Röhm, Rohling, Bautz u. a. Gewiß weist auch der Katholizismus von heute noch Kräfte ersten Ranges auf — etwa Denifle, Funk, Kraus —, aber die Führung der Geister liegt in anderen Händen.

So stehen Protestantismus und Katholizismus einander so schroff wie kaum je seit der Entstehung des ersteren gegenüber. Der

Protestantismus soll daraus nur einen Antrieb mehr zur Erkenntnis und Erfüllung seiner positiven evangelischen Aufgaben ziehen, das Regieren und Protestieren allein thut es nicht.

* * *

„Tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag" schreibt der Psalmist. Wir aber sondern die Jahre und die Jahrhunderte von einander und wir empfinden an ihren Wendepunkten den Wechsel der Zeiten und die Schranken der Menschengeschlechter. Aber über dem Wechsel und Wandel des Werdens vergessen wir nicht, daß der Strom dieses Werdens ausgeht vom ewigen Gott und daß er mündet in dem ewigen Leben des Reiches Gottes. Der Gedanke, daß alles Werden diesem ewigen Zwecke dient, drückt uns auch den Maßstab in das Herz, den Wert und die Bedeutung der einzelnen Wogen im Strom des Werdens zu bemessen. Zwar alles dient irgendwie dem Reiche Gottes, das Große wie das Kleine, das Ganze wie die Scherben, die Wahrheit wie der Irrtum, denn Gott leitet das Spiel der Kräfte und wirkt die Erfolge im Widerstreit der Geister. Aber groß und glücklich ist doch nur die Zeit, welche diese Herrschaft Gottes im Glauben spürt und die Gaben und die Kräfte seinem Dienst in der Liebe weiht.

Es hat dem Jahrhundert, das hinter uns liegt, nicht gefehlt an solchem bewußten Gottesdienst. Schroffer und bewußter als an seinem Anfang stehen an seinem Ende die Gegner des Christentums auf dem Plan. Aber klarer, deutlicher und kräftiger empfindet auch die Kirche ihre Aufgaben in dieser Welt. Es hat ihr doch alles zu ihrem Heil dienen müssen, auch in dem verwichenen Jahrhundert, so oft immer die Frommen Gottes Wege nicht verstanden und über die Erscheinungen des Tages geklagt haben. Das Geschlecht, das das patriotische Erwachen der Freiheitskriege mitempfunden, das sich berauscht an den Empfindungen der Klassiker und der Romantiker, das die heiligen Schauer der Erweckung miterlebte, und das Geschlecht, das der restaurierten Weltordnung wieder entgegengetreten sah die Revolution, das den Beginn des Kampfes durchlebte zwischen der alten Lehre und einer neuen Zeit, und das Geschlecht, das neue Lebensformen und neue Ideale erstehen sah aus dem Widerstreit und das die Aufgabe empfing und an sie seine

Kraft setzte, neue Formen zu finden für das Leben und das Denken der Kirche — alle drei haben doch in ihrer Weise mit dazu beigetragen, daß wir es heute dankbar bekennen dürfen, daß Christus der Herr noch jetzt in seiner Kirche waltet.

Und es rauschen die Geschlechter des Jahrhunderts heran wie Wogen, die auf einander folgen. Und auf dem Fels inmitten der Wogen steht der große Christus und hält Heerschau ab über die Seinen. Wir ergreifen unsere Kinder an der Hand und treten mit ein in die Reihen der Geschlechter. Und über die Wogen klingt voll und hell wie Orgelklang das Loblied der Kirche eines Jahrhunderts, die es erlebt, daß der alte Gott noch immer „eine feste Burg", „eine gute Wehr und Waffen" ist.

Aber wir treten ein in ein neues Jahrhundert. Fast auf allen Gebieten schloß das 19. Jahrhundert mit Fragen und Aufgaben. Es wird vielen aus unserem Geschlecht vergönnt sein, im neuen Jahrhundert noch Arbeit zu thun, vielleicht grundlegende Arbeit. Die Kirche hat den Übergang in das neue Jahrhundert vollzogen unter dem Panier: „Jesus Christus gestern und heute, derselbe auch in Ewigkeit." Gott schenke es der Kirche, daß dies Bekenntnis ihr erhalten bleibe und seine alte Kraft in ihr bewähre. Jesus Christus ist der Herr, der Herrscher der Geister, der König, der die Geschichte in den innersten Winkeln ihrer Wendungen leitet. Er ist ewige Kraft, heilige lebendige Autorität und gibt eine Kraft über die Kraft. Mögen starke Geschlechter heranreifen in unserem Volke, die bei ihm die Weihe der Kraft finden.

Und wenn dann nach hundert Jahren abermals vor dem Auge eines Historikers Christus der Herr Heerschau hält über die Seinen, möchten dann unsere Enkel und Urenkel von unserem Geschlecht urteilen können, daß es das Seine gethan, unserem Volke sein höchstes Erbe zu erhalten. Es ist der Glaube, die Empfindung und Erfahrung der Autorität und Kraft des lebendigen ewigen Gottes.

Aber von Jahrhundert zu Jahrhundert klingt fort die Hoffnung und die Zuversicht: „Zuflucht ist der alte Gott und von unten sind ewige Arme" (Deuteron. 33, 27).

R. Seeberg.

Geburtstag und Geburtsjahr Luthers.

In den Jahren 1871—74 wurde, wie den Älteren unter uns noch erinnerlich sein wird, die Frage nach dem Datum der Geburt Luthers mit großer Lebhaftigkeit in den verschiedensten theologischen Zeitschriften — die „Theologischen Studien und Kritiken" voran — erörtert. Julius Köstlin, mit den Vorarbeiten zu seiner großen Lutherbiographie damals beschäftigt, eröffnete die Debatte, indem er daran erinnerte, daß neben der Tradition des Jahres 1483 auch Zeugnisse für 1484 als Geburtsjahr Luthers vorhanden sind. Holtzmann entschied sich auf Grund einer von ihm aus der Karlsruher Bibliothek beigebrachten Angabe Luthers mit Bestimmtheit für 1484; auch Schnorr v. Carolsfeld zog eine wichtige Notiz, die Luther über 1484 als das Jahr seiner Geburt gemacht hatte, ans Licht. Umgekehrt plädierten Knaake und Wieseler dafür, daß Luther selbst nur als Zeuge für das Jahr 1483 zu gelten habe, und bemühten sich, die entgegenstehenden Zeugnisse zu entkräften. Seidemann machte auf eine Reihe bisher ungedruckter oder unbeachtet gebliebener Dikta Luthers aufmerksam, die teils für 1483, teils für 1484 sprachen, ließ aber seine eigene Entscheidung in der Schwebe. Und Köstlin selbst, der wiederholt in die Debatte resumierend und abwägend eingriff, zog schließlich das Facit, daß Luther zwar im allgemeinen 1483 als sein Geburtsjahr betrachtet habe, aber doch vorübergehend selber schwankend geworden sei und daher eine zeitlang 1484 als das Jahr seiner Geburt angesehen habe. In seinen letzten Lebensjahren kehrte er aber wieder zu 1483 zurück. Diese Zahl sei dann auch von Melanchthon als die durch die Tradition in der Familie Luthers am besten bezeugte in seiner Vita Luthers über-

liefert und fortan zu offizieller Geltung gelangt. Sei auch nicht jeder Zweifel gehoben, so sei doch auch kein durchschlagendes Zeugnis vorhanden, um diese Tradition umzustoßen. Mit diesem Facit kamen damals die Debatten über diese Frage einstweilen zum Abschluß. Kolde verwies in seinem „Luther" einfach auf jene älteren Verhandlungen und nahm ohne jede kritische Einschränkung den 10. Nov. 1483 als das gesicherte Datum der Geburt in seine Darstellung auf. Auch Arnold Berger, der neueste Biograph, hält sich bei dieser Frage gar nicht auf; auch ihm gilt der 10. Nov. 1483 als der beglaubigte Tag.

Da hat uns der treffliche Forscher zur Geschichte der Erfurter Universität in Luthers Tagen, der Pastor der (alt-)lutherischen Gemeinde in Erfurt, Georg Oergel, soeben in seinem hochinteressanten, einen schönen Fortschritt in der Lutherforschung bedeutenden Buche „Vom jungen Luther" (Erfurt 1899) die seit 25 Jahren ruhende Debatte wieder aufgeweckt. In doppelter Beziehung rückt er sie vor eine neue Fragestellung. Seine Frage lautet nicht mehr wie damals: 1484 oder 1483, sondern 1482 oder 1483? und er entscheidet sich für 1482. Ferner sucht er auch die damals gar nicht kontrovers gewordene Datierung der Geburt Luthers auf den 10. Nov. zu erschüttern und plädiert für den 7. Dez. Die Debatte steht jetzt also vor der Frage: 10. Nov. 1483 oder 7. Dez. 1482? Oder anders formuliert: was ist glaubwürdiger, die herkömmliche Angabe, die sich auf die Autorität der ältesten Lutherbiographen, Melanchthons und seiner Nachfolger, stützt, oder die offizielle Berechnung seines Lebensalters auf dem Wittenberger ehernen Epitaphium, die sein Alter angibt auf 63 Jahre, 2 Monate und 10 Tage und damit uns allerdings auf den 7. Dez. 1482 führt? Hat man bisher dieses eherne Zeugnis für ein durch ein seltenes Mißgeschick mit dreifachem Rechenfehler behaftetes gehalten und daher als wertlos bei Seite gelassen, so macht Oergel den scharfsinnigen Versuch, es als das allein richtige und beachtenswerte zu erweisen.

Bei unserer Prüfung dieser überraschenden Thesis beginnen wir bei der Frage nach dem Geburts*tage*, 10. Nov. oder 7. Dez.

Oergel sucht zu erweisen, daß unsere allgemein verbreitete Annahme, daß Luther am Vorabend des Martinstages geboren sei, *lediglich* durch Melanchthons Autorität gedeckt werde. Kein Zeugnis

ist aus Luthers Munde oder Feder dafür beizubringen. Nie hat er einem Briefe vom 10. Nov. eine Andeutung einfließen lassen, daß es sein Geburtstag sei. Alle späteren Zeugnisse betreffs des 10. Nov., so bei Mathesius u. a., werden auf Melanchthons zuversichtliche Behauptung zurückzuführen sein. Freilich berichtet dieser — 11. Nov. 1545 Corp. Ref. V, 887 —, Luther habe die Gewohnheit, stets am 10. Nov. seine Freunde zur Geburtstagsfeier zu sich zu laden; aber war das nicht einfach die übliche Vorfeier des Martinstages als des Tages des Heiligen, dessen Namen er trug, also des Namenstages? Und wenn Aurifaber, Tischreden (Förstemann-Bindseil) IV, 54, von einer solchen Geburtstagsfeier in Luthers Hause am 10. Nov. 1538 erzähle, so sei das eben eine freie Zuthat Aurifabers; denn Lauterbachs Tagebuch erwähne bei diesem Tage zwar den Besuch im Hause, aber nichts vom Geburtstag, sondern lediglich daß an diesem Tage Luthers Nichte dem Mag. Ambr. Berndt verlobt worden sei. Der „Geburtstag" sei also lediglich Zusatz Aurifabers auf Grund der Behauptung Melanchthons, daß Luther am 10. Nov. geboren sei. Aber versichert nicht Melanchthon, diesen Tag ganz bestimmt von Luthers eigner Mutter († 1531) schon längst ermittelt zu haben? Da schließt nun Oergel: nennt uns der Grabstein vielmehr den 7. Dez. als Luthers echten Geburtstag, also den Tag vor Conceptionis Mariae, so ist sehr wahrscheinlich, daß Melanchthon, als er bei der alten Mutter Luthers sich erkundigte, sich verhört hat, Marientag und Martinstag verwechselte und infolge davon Luthers Taufnamen in der bekannten Weise mit dem 11. Nov. in Verbindung gesetzt hat. Den Taufnamen bestimmte ja nicht der Kalenderheilige des Tauftages, sondern der P a t e, der s e i n e n Namen dem Kinde beilegte. Luthers Pate wird also Martin geheißen haben, und dieser konnte dem Täufling natürlich an jedem Tage des Jahres, der sein Tauftag war, diesen seinen Namen beilegen und nicht etwa nur am 11. Nov. Ist es aber nicht höchst verdächtig, daß sich Melanchthon für seine Aussage über Luthers Geburtstag nur auf das beruft, was er von dessen Mutter gehört haben will, aber nirgends sagt, daß Luther selbst diesen Tag als seinen Geburtstag anerkannt hat? Sollte er damit nicht verraten, daß dieser thatsächlich einen andern Tag nannte, eben den Tag, den uns nun das Epitaphium überliefert hat?

So etwa Oergels Beweisführung. Freilich verrät er uns in einigen Wendungen des Ausdrucks, daß er selber seiner Sache dabei nicht recht gewiß geworden ist; mehr als den „mutmaßlichen“ Geburtstag wagt er nicht, uns im 7. Dezember zu bieten. Ich hoffe, auch diese „Mutmaßung“ leicht beseitigen zu können — Melanchthon ist doch ein besserer Gewährsmann, als er bei Oergel erscheint.

Denn 1. Oergel hat übersehen, daß uns schon vor Melanchthon und ganz unabhängig von ihm der Nürnberger Jurist Christoph Scheurl in seinem 1528 niedergeschriebenen „Geschichtbuch“ berichtet, Luther sei „am Tag Sancti Martini“ geboren.[1]) Scheurl hatte mit Luther bis 1512 in Wittenberg zusammen gelebt, hatte also vermutlich schon damals in Erfahrung gebracht, daß Bruder Martin auch zu Martini seinen Geburtstag feierte. Andernfalls wäre anzunehmen, daß die Nürnberger Freunde Luthers damals diesen Tag als seinen Geburtstag kannten und bezeichneten. Jedenfalls versagt hier Oergels Auskunft, daß man eine Aussage der Mutter mißverstanden haben müsse; diese Angabe führt uns vielmehr irgendwie auf Luthers eigenes Zeugnis zurück.

2. Oergel irrt, wenn er die Angabe, daß Luther am 10. November 1538 in seinem Hause seinen Geburtstag gefeiert habe, für einen Zusatz Aurifabers hält und ihn daher für ein Zeugnis erklärt, das eben nur die bereits von Melanchthon in Kurs gesetzte irrige Datierung ohne eigene Kenntnis des Sachverhalts nachspreche. Denn er hat übersehen, daß nicht erst Aurifaber, sondern schon die auf Lauterbach selbst zurückzuführenden Tischreden-Rezensionen (Hallische Handschrift bei Bindseil, Colloquia II, 334, die Wolfenbüttler Handschrift Bl. 107 b und Rebenstock) übereinstimmend berichten: Anno 38 in die Martini M. L. natalem suum celebravit in praesentia doctissimorum virorum &c. Also Lauterbach, der selber als Tischgenosse dabei war, bezeichnet uns die Feier als eine Geburtstagsfeier!

3. Wenn aber Melanchthon 1545 meldet, Luther begehe regelmäßig seinen Geburtstag mit einer fröhlichen Gesellschaft in seinem

---

[1]) Jahrbücher des deutschen Reichs und der deutschen Kirche im Zeitalter der Reformation, herausgeg. v. Knaake I S. 111.

Hause, dann mutet uns Oergel zu, anzunehmen, das sei eben nur Melanchthons eigenmächtige Deutung dieser Gewohnheit gewesen! Es habe sich einfach um Martinalien dabei gehandelt! Ob er Geburtstag feierte oder nicht, das muß doch bei der Zusammenkunft der Freunde irgendwie deutlich geworden sein. Es heißt doch Melanchthon unterschätzen, wenn man ihm eine so beharrlich geglaubte fixe Idee unterschiebt. Dazu soll er gewußt haben, daß Luther selbst einen ganz anderen Tag als seinen Geburtstag ansah, und trotzdem Jahr aus Jahr ein sich eingeredet haben, daß er am 10. November zu einer Geburtstagsfeier eingeladen sei!

4. Melanchthon ist so davon überzeugt, daß jedermann den 10. November als Luthers Geburtstag kannte, daß er mitunter Briefe von diesem Tage einfach, ohne den 10. November dabei zu nennen, mit in natali Lutheri datiert (Corp. Ref. VIII, 904. 905).

5. Aber Luther selbst schweigt! Da möchte ich Oergel fragen, wie viele Menschen denn wohl die Gewohnheit haben, Briefe zu datieren mit dem Zusatz: „an meinem Geburtstag“? Melanchthon hat freilich öfters — keineswegs immer — am 16. Febr. seinen eigenen Geburtstag notiert — das ist für seine Art charakteristisch, aber ebenso charakteristisch ist es für Luther, daß er das niemals thut. Ja wenn uns Oergel einen Brief vom 7. Dez. nachwiese, in dem dieser seinen Geburtstag erwähnte! Thut das aber Luther niemals, dann bietet doch auch sein Schweigen in den Briefen vom 10. Nov. auch nicht das leiseste Verdachtsmoment.

6. Was aber den Ursprung des Namens Martin bei Luther betrifft, so kann ja sein, daß sein Pate so hieß; aber kann nicht auch der Pate bestimmt haben, daß er den Namen des großen Kalenderheiligen des 11. Nov. erhalten sollte? Wenn das Zeitgenossen wie Melanchthon und Mathesius direkt behaupten, und auch Scheurl einfach seine Geburt auf Martini setzt, so muß das doch etwas nach der damaligen Volkssitte M ö g l i c h e s gewesen sein, daß der Taufname dem Heiligen des Tauftages entlehnt wurde.

Somit sehe ich keinen Grund, vom 10. Nov. abzugehen. Das Wittenberger Epitaphium erweist sich absolut nicht als auf Luthers eigene Aussage über seinen Geburtstag gegründet; es bleibt vielmehr lediglich der Verdacht, daß es flüchtig gearbeitet worden ist.

Wie steht es nun aber mit dem Geburtsjahr? Was spricht denn für 1482 und gegen 1483?

Offenbar ist in dieser Frage für Oergel wieder gewichtigster Zeuge das Epitaphium mit seiner Angabe, daß Luther 63 Lebensjahre vollendet habe. Betont man den offiziellen Charakter dieses Dokumentes, so ist dagegen sofort zu bemerken, daß doch mindestens noch 3 anderen Dokumenten nach Luthers Tode der gleiche Charakter beizulegen ist, und diese legen übereinstimmend Zeugnis für 1483 ab: nämlich

1. Das vom Kurfürsten in der Schloßkirche Luther errichtete Erzbild (im schmalkaldischen Kriege nach Jena gebracht), in dessen Umschrift es heißt: Anno aetatis suae LXIII, [1]) also im 63. Jahre.

2. Die amtliche Eintragung im Liber Decanorum (p. 34) mit der Angabe: Anno aetatis suae sexagesimo tertio inchoato. Natus est enim anno 1483 die decimo Novembris hora undecima post meridiem, ut ex narratione honestissimae matris eius comperimus. (Von Melanchthons Hand.)

3. Die Angaben in der offiziellen Schrift über sein Ableben von Jonas, Coelius und Aurifaber, die gleichfalls das 63. Jahr als sein Todesjahr bezeichnen (Walch 21, 283, 296).

Aber was spricht etwa sonst für 1482? Oergel beruft sich dafür auf folgendes. Luther gibt selbst an, 14 jährig nach Magdeburg gekommen zu sein, dort 1 Jahr, dann in Eisenach 4 Jahre die Schule besucht zu haben. Da er nun im S. S. 1501 in Erfurt immatrikuliert wurde, im 19. Lebensjahre, so muß er 1482 geboren sein. Ferner, laut Statuten der Erfurter Universität mußte einer, der Magister werden wollte, 22 Jahre alt sein. Da Luther Epiph. 1505 Mag. wurde, so führt auch das notwendig auf das Jahr 1482. Ebendahin weisen Melanchthons eigene Angaben, daß Luther 26 jährig nach Wittenberg berufen (1508) und daß er 30 jährig Doktor geworden sei. Dazu kommt, daß Luther selbst am 2. April 1542 (laut der Tischredensammlungen von Bavarus und der Gothaer Handschr. A. 402) sich für einen 60 jährigen erklärt. Alle diese Zeugnisse bestätigen, wie Oergel meint, den Ansatz des Wittenb. Epitaphium. Hier handelt es sich nicht wie beim Geburtstag um

---

[1]) H. Wagner, Die Schloßkirche in Wittenberg. Wittenberg 1892 S. 29.

ein „mutmaßlich“, sondern es muß einfach die opinio vulgaris korrigiert, 1482 als das rechte, echte Geburtsjahr festgehalten werden. Nur Melanchthon verschuldet auch hier die Irreleitung der öffentlichen Meinung, der zeitweise aus astrologischen Gründen 1484 annahm, dann, damit Luther doch in einem klimakterischen Jahre (im 63.) gestorben wäre, 1483 bevorzugte.

Prüfen wir diese Ausführungen nach!

Zunächst ist Oergel dafür zu danken, daß er auch einmal auf die für 1482 sprechenden Gründe so nachdrücklich hingewiesen hat. In den älteren Verhandlungen blieb der Disput auf die Frage nach den Jahren 1483 und 84 beschränkt — in der That gibt es auch Zeugnisse für 1482, so gleich das von Christ. Scheurl (1528), der rund und ohne Schwanken 1482 als das Geburtsjahr nennt.

Lassen wir nun einmal Melanchthon ganz aus dem Spiele, der ja nach Oergel hier alles in Verwirrung gebracht hat, und fragen lediglich: was läßt sich aus Luthers eigenen Aussagen und aus gleichzeitigen Dokumenten ermitteln?

Da haben wir zunächst Luthers handschriftliche Eintragung im Danziger Psalter: anno 1483 natus ego. Aus welchem Jahre diese stammt, wissen wir freilich nicht. Sodann in der Dresdener Handschrift der Weltchronik Luthers F 66[b] (vom J. 1540) bei der Jahreszahl 1484 die Beischrift „nascor“. Sodann das in vielen Rezensionen erhaltene Curriculum, das nach mehreren Abschriften ex ipsius *αὐτογράφῳ* kopiert sein soll, aber teils den Angaben im Danziger Psalter, teils mündlichen Äußerungen entstammen wird; dieses enthält über seine Geburt entweder das bloße „Anno 1484 natus“, oder ein noch hinzugefügtes „certum“, oder „certum est, inquit“. (Als unsicher lasse ich das angeblich auch aus Luthers Autograph stammende Horoskop mit der Jahreszahl 1483 bei Seite.) Ein derartiges rundes Zeugnis für 1482 ist aus Luthers Munde nicht bekannt. In seinem Bewußtsein nehmen wir nur ein Schwanken zwischen 1483 und 1484 wahr.

Nun gibt es weiter eine Reihe von Stellen, in denen er zu bestimmten Ereignissen oder Jahreszahlen anmerkt, wie alt er da gewesen sei. Alle derartige Aussagen wollen mit Vorsicht benutzt werden, einmal wegen der Ungewißheit, ob er bei Aussagen über weit hinter ihm liegende Ereignisse sicher und genau in seiner Er-

innerung und Nachrechnung verfährt, und ferner, weil oft unsicher bleibt, ob er eine Altersangabe vom begonnenen oder schon vollendeten Lebensjahre versteht. Dazu kommt, daß solche Angaben anders zu berechnen sind, wenn sie vor dem 10. Nov. oder nach diesem gesprochen sind.

Ganz unsicher für uns sind z. B. seine Angaben, daß der Kultus der heil. Anna den großen Aufschwung genommen habe, als er 15 Jahre alt war (Erl. Ausg. 44, 241), denn wir können nicht sicher entscheiden, in welches Jahr er diesen Aufschwung setzte. Etwas sicherer ist es, wenn er das Aufkommen der scabies gallica (Syphilis) sub decimum quintum annum aetatis meae ansetzt (Opp. exeg. 1, 263); denn wir wissen aus seiner Supputatio annorum mundi, daß er das Auftreten dieser Krankheit — wenigstens damals — ins J. 1497 setzt. Aber der Zweifel bliebe, ob wir danach 1482 oder 83 als Geburtsjahr anzunehmen hätten.

Für das Schuljahr in Magdeburg gibt er 14. Jan. 1520 (Enders II 294) an: Magdeburgi uno anno, quarto decimo scilicet, aetatis fui. In seinen handschriftlichen Bemerkungen zur Apologie (Corp. Ref. XXVII, 627) bemerkt er von einem Erlebnis aus seiner Eisenacher Schulzeit: Eram autem 15 aut 14 annos natus. Danach müßte er noch als 14jähriger von Magdeburg nach Eisenach übergesiedelt sein. Als das Jahr seines Aufenthaltes in Magdeburg nennt er im Curriculum das Jahr 1497 — 1492 im Karlsruher Text dieses Curriculum ist natürlich ein Fehler des Abschreibers —; den schon bekannten Texten dieser interessanten autobiographischen Angaben füge ich Cod. Goth. 263 fol. 15a hinzu. Da er hier seine Geburt auf 1484 und die Entsendung nach Magdeburg auf 1497 setzt, so ist möglich, daß er erst 13 Jahre alt war, als er Mansfeld verließ. Nimmt man diese verschiedenen Ansätze zusammen, so sprechen sie doch mehr für 1483 als für 1482 als Geburtsjahr. Auf 1482 wird man nur dann geführt, wenn man seine Angabe im Curriculum „quatuor annis fui Isenach" und bei Enders II 293: „cum quadriennio illic literis operam dederim" so deutet, daß sie notwendig 4 volle Jahre bezeichnen müssen. Kam er etwa im Spätherbst 1496 oder zu Beginn des Jahres 1497 nach Magdeburg, siedelte im Herbst 1497 nach Eisenach über, und zog dann im Sommer 1501 zur Universität, so

fügen sich die Angaben über sein Lebensalter — zwar nicht zu 1484, aber sehr wohl zu 1483. Eine Nötigung, bis auf 1482 zurückzugehen, liegt aber keineswegs vor.

Die nächste Altersangabe erhalten wir über sein Alter, als er Mönch wurde. Er sagt 21. Nov. 1521, er sei Mönch geworden „cum essem iam adolescens secundum et vicesimum annum ingressus“ (de Wette VI, 26), und ebenso im Curriculum „1505 monachus factus in fine anni, anno aetatis 22“ (so z. B. auch im Cod. Goth. 263 Bl. 15b). Nun trat er ins Kloster 17. Juli 1505, die Aufnahme ins Noviziat nach der vorangehenden Hospitantenzeit, auf die Oergel S. 70ff. mit Recht aufmerksam macht, erfolgte erst etwas später — jedenfalls schwebt sie Luther in der Erinnerung als erst in fine anni geschehen vor. Denkt er sie erst nach seinem Geburtstag geschehen, dann weist das secundum et vicesimum annum ingressus am natürlichsten auf 1484 als Geburtsjahr, sonst auf 1483, aber wieder absolut nicht auf 1482.

Über sein Doktorat (18. Okt. 1512) versichert Luther nicht nur in Lauterbachs Tagebuch S. 160 (9. Nov. 1538): „Multi stupebant meum doctoratum anno aetatis meae 28. Compulsus a Staupitio. Summa: iuventus est temeraria“ — ist sich also vollbewußt, ungewöhnlich früh dazu gelangt zu sein, sondern auch die Curricula notieren: 1512 Doctor anno aetatis 28. Ja, eine der Handschriften (Obenander, Dresd. A 180d Bl. 184a) gibt sogar an: aetatis suae 27! Diese Angaben führen wieder entweder auf 1484 — dann wurde er am 10. Nov., also in wenigen Wochen volle 28 Jahr. Oder sie sind ungenau, aber immerhin noch möglich, wenn er 1483 geboren war, denn dann war er bei seiner aula doctoralis 28 Jahre 11 Monate alt; aber unerklärlich sind sie, wenn er 1482 geboren war.

Das Alter bei seiner Verheiratung wird uns wieder angegeben. „Uxorem duxi anno aetatis 41.“ (Curriculum); ebenso in Hirzels Familiaria Colloquia (vgl. Stud. u. Krit. 1874, 312) „anno meo 41.“ Das stimmt wiederum je nachdem, ob man die Jahre voll zählt, oder das 41. als erst angefangen, nur zu 1484 oder 1483, aber auf keinen Fall zu 1482.

Dann haben wir für 1532 Cranachs Dresdner Gemälde mit der Beischrift: „1532 aetatis sue 49“ — das spricht am sichersten

für 1483 [1]). Dazu in Farrago, Goth. 402 Bl. 104b: „1532 Lutherus habuit aetatem annorum 48“.

Sodann aus dem Jahre 1537 der ihm vom Kurfürsten verehrte Pokal mit der Legende: Do. MARTINVS LUTHER. AETATIS. SUAE. 55. (Tentzel, Curiöse Bibliothek 1704, S. 385.) Das würde für 1482 sprechen, nur in den letzten Wochen des Jahres noch für 1483 passen.

Für 1540 liegt eine doppelte Angabe vor: im Curriculum: „1540 Fui 56 annorum“; und auf der Hausthür aus Sandstein an Luthers Hause die Jahreszahl 1540 und ein Anno aetatis 57. Beide Angaben führen uns auf 1483 zurück. Aber am Ende desselben Jahres 1540 oder 1541 sagt Luther, offenbar sehr summarisch, im Colleg: vixi annos sexaginta (Opp. exeg. 6, 330). Ebenso gibt er im April 1542 (Farrago Bl. 111 [a]) sein Alter auf 60 Jahre an, während ihm Melanchthon nur 58 beilegt; und abermals nennt er sich im Colleg 1543 (vgl. Stud. u. Krit. 1874, 318) einen sexagenarius (Opp. exeg. 7, 334). Diese Stellen würden für 1482 günstig sein, wenn sie nicht zugleich zeigten, daß er sich alt und müde fühlte und daher geneigt war, sein Alter recht hoch zu veranschlagen. Dazu ist es eine Angabe in runder Summe.

Endlich im Febr. 1546 (Tischr. I, 197): „ich sterbe als ein Dreiundsechziger“. Auch hier zeigt der Zusammenhang, daß er die seltene Höhe der von ihm erreichten Lebensjahre betonen will; es wird daher auch diese Angabe mehr für 1483 als für 1482 in Anspruch genommen werden können.

Überschauen wir diese ganze Reihe von Aussagen, so ist nicht zu bezweifeln, daß sie zwischen den Jahren 1482—84 schwanken. Aber schon diese Beobachtung legt doch nahe, das mittlere dieser drei Jahre als das richtige Geburtsjahr anzusehen; denn dieses allein erklärt das Schwanken bald um ein Jahr aufwärts, bald um ein Jahr abwärts. Daß jemand sich um zwei Jahre in seinem Alter täuschen sollte, ist schon sehr unwahrscheinlich. Außerdem spricht die Mehrzahl der Aussagen Luthers über sich selbst für 1483. Stimmt nun dazu noch die uns von Melanchthon bezeugte

[1]) Vgl. Lindau, L. Kranach S. 265.

Tradition der Familie, so haben wir keinen Grund, davon abzugehen.

Oergel sucht nun freilich eine besondere Stütze seiner Meinung, daß Luther selbst 1482 für sein Geburtsjahr gehalten habe, in der Beobachtung, daß nach Aussage der Leichenpredigten jener schon über ein Jahr sich auf sein Ende gerüstet habe. Daraus sei zu ersehen, daß er selbst mit seinem Geburtstage 1544 den Eintritt des verhängnisvollen annus climacterius, des 63., berechnet, also 1482 für sein Geburtsjahr angesehen habe. Aber das ist doch zu subtil argumentiert. Denn einmal muß Oergel selbst anerkennen, daß Luther niemals diese seine, in zahlreichen Briefen seit Dez. 1544 nachweisbare Todessehnsucht mit dem annus climacterius in Verbindung bringt, — vielmehr ganz schlicht mit seiner schwachen Gesundheit. Und ferner, ist denn diese Todessehnsucht erst damals eingetreten? Nur einige Stellen seien in Erinnerung gebracht: 29. Apr. 1541: nisi quod video, me esse frigidum et inutile cadaver, cui solum superest sepulcrum, quod Christus mihi et propediem et cum gratia donet (de Wette V, 350). 6. Jan. 1542 macht Luther sein zweites Testament. 1. Mai 1542: Vale et ora pro me, ut Dominus mihi horam bonam concedat. Satis vixi, et taedet diabolum vitae meae (de Wette V, 467). 13. Juni 1543: Ora pro me, ut Dominus bona hora me vocet ad se (de W. V, 564); desgl. er sei so languidus gewesen, ut sperarem, mihi adesse horam transitus mei .. sie möchten beten, ut Dominus bona hora tollat animam meam. Fessus satis sum vivendi, satis diu vixi (ebd. 565. 569). 14. Juli 1543: quotidie mortis horam suspicari me oportet. Et utinam Deus quamprimum bona aliqua hora eripiat ex isto regno Satanico mundi (ebd. 575). 7. Nov. 1543 an Amsdorf: Cupidissimus sum, te adhuc semel videndi ante meum decessum (ebd. 600). 30. März 1544: „Das Alter ist da, welches an ihm selbs alt und kalt und ungestalt, krank und schwach ist. Der Krug gehet so lange zu Wasser, bis er einmal zubricht. Ich habe lange genug gelebt, Gott beschere mir ein selig Stündlein" (ebd. S. 638). In diese Reihe von Todesgedanken und Klagen des Alten fügen sich nun auch die von Oergel gesammelten Stellen aus Briefen nach dem 10. Nov. 1544 ein. Wer hat da ein Recht, hier den entscheidenden Einschnitt zu

machen und den annus climacterius als die geheime Gewalt, unter deren Einfluß er geriet, in Rechnung zu stellen, und gar hiermit das Geburtsjahr 1482 erweisen zu wollen?

So bleibt mir, trotz der gewiß dankenswerten neuen Bewegung, die Oergel in die Frage nach Luthers Geburtsdatum gebracht hat, nach wie vor das gesichertste Datum

der 10. Nov. 1483.[1])

---

[1]) Für uns bleibt es ein befremdliches Ding, daß ein offizielles Dokument, wie das in der Wittenberger Schloßkirche, eine so falsche Angabe über Luthers Lebensalter machen konnte. Da darf es unser Interesse beanspruchen, daß uns nach Calvins Tode ganz ähnliche Irrungen in der Berechnung seines Alters begegnen. Hier steht außer Zweifel, daß er am 10. Juli 1509 geboren und am 27. Mai 1564 gestorben ist, also ein Lebensalter von 54 Jahren 10 Monaten 17 Tagen erreicht hat. Th. Beza gibt in seinem 1564 erschienenen Panegyrikus auf Calvin (in der Préface zu dessen Josua-Kommentar) Geburts- und Todestag richtig an, berechnet aber danach das Alter auf 56 Jahre weniger 1 Monat und 13 Tage (Corp. Ref. 49 [21], 46). In der lateinischen Ausgabe derselben Schrift wird dieses Alter dann mit neuem Fehler umgerechnet auf 55 Jahre 11 Monate 17 Tage [ebd.]. Erst Nikol. Colladon rechnet 1566 richtig: 55 Jahre weniger 1 Monat 13 Tage (Corp. Ref. 49, 106), und Beza in der Vita von 1575: 54 Jahre 10 Monate 17 Tage (Corp. Ref. 49, 169). Aber noch mehr: Garnier veranstaltet 1564 eine Ausgabe jener Praefatio Bezas, in der er zugleich ein Epitaphium auf Calvin veröffentlicht, das also anhebt:

Ἕκτον ἔτος θνήσκει καὶ πεντηκοστὸν ἀνύσας || Καλβῖνος —(Corp. Ref. 49, 174).

Da soll also gar das 56. Jahr vollendet gewesen sein.

Diese Beispiele mögen zeigen, wie unzuverlässig Angaben sind, die statt Geburts- und Todesdatum zu bieten, das Lebensalter bestimmen. Rechen-, Schreib- und Druckfehler spielen dabei in verhängnisvoller Weise mit.

D. G. Kawerau.

Ein Zeugnis des Rostocker Theologen David Chyträus über den Abendmahlsstreit.

Im 11. Heft des IX. Jahrganges dieser Zeitschrift, 1898, bringt Prof. D. Johannes Haußleiter in Greifswald sehr eingehende Untersuchungen über „die geschichtliche Grundlage der letzten Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit (1546)", welchen derselbe Gelehrte in Heft 6 des X. Jahrganges, 1899, „weitere Mitteilungen" anfügt.

An beide wurde ich erinnert, als ich im Großherzoglichen Geheimen und Hauptarchiv zu Schwerin einen Originalbrief des Rostocker Theologen David Chyträus fand, der als Augen- und Ohrenzeuge für den zur Frage stehenden Streit der Beachtung wert sein dürfte, wenn auch sein sogleich hier mitzuteilendes Zeugnis hinter anderen ausführlicheren zurückstehen muß.

Der betreffende Brief lautet im Wortlaut, wie folgt:

Gottes gnade, durch seinen eingebornen Son, unsern Herrn und Heiland Jesum Christum, sampt meinem untherthenigen Dienst, und vleißigen Gebett für E. F. G. langwierige und selige regierung zuvor. Gnädiger Herr. Auff E. F. G. gnedigen befhel, E. F. G. untherthenig zu vermelden, ob zwischen D. Luther und Johanne Calvino, vor Lutheri tod, ein vertrag gemacht, und sie der sachen, wegen des streits vom Heiligen Abendmal, mit einander eins geworden. Berichte ich unthertheniglich, das mir, der ich etliche Jar vor und nach D. Luthers seligen tod, zu Witteberg gewesen, und was sich in diesem streit, von anfang biß auff diese Zeit zugetragen,

auß den offentlich außgegangenen schrieften zimlich eingenommen, von keinem vertrag, so zwischen D. Luther und Calvino, vor Lutheri tod, gemacht were, jemals etwas bewust, oder sonst fürkommen ist. Wie denn auch Calvinus allererst in Teutschland durch das Interim hin und wieder zerstöret und turbiret, sich mit den Theologen zu Zürich, des Zwinglii discipuli und successoren verglichen hat. Denn vor der zeit, als er bey D. Luthers lebzeiten zu Strasburg lector Theologiae gewesen, in diesen Landen niemand anders gewust, denn das er der Augsburg. Confession und D. Luthern von hertzen zugethan. Hat auch den Streit wieder D. Luthers und der Sachsischen Kirchen Lere vom Abendmal, allerst Anno 1553 und 1554 viel Jar nach Lutseri tod offentlich wieder Westphalum getrieben, und viel Jar damit angehalten.

Wiewol nun lang zuvor, bey Lebzeiten Lutheri, Anno 1536 eine Formula Concordiae zwischen den Wittebergischen und Oberlendischen Stadt Theologen uffgerichtet, So hats doch D. Luther die Zeitt nicht anders verstanden, denn das sie Ire vorige meinung verlassen, und sich gantz und gar zu seiner confession begeben haben. Wie unter andern auch das schreiben, so die zeit H. Johan Friderich Churfürst zu Sachsen, an E. F. G. Herrn Vettern Hertzog Henrichen, zu Mekelnburg, wegen des Reibers zu Wismar gethan, außweiset.

Nu sind die beiden wiederwertigen Lehren Lutheri und der Calvinisten, in diesem Artickel, also weit, als Himmel und Erden von einander. Denn D. Luther bestendiglich allezeit geleret und kurtz vor seinem ende wiederholet hat, das Christus im Abendmal mit seinem leib und blut alhie uff erden wesentlich gegenwertig sey. Dagegen die Calvinisten streiten, das der wesentliche leib und blut Christi, vom brot und wein, im Abendmal gleich so weit als der höheste Himel von der Erden abwesend sey, werde aber allein durch den glauben, so über alle himel steiget, geistlich genoßen, ja so wol im gepredigten wordt und anderer Christlichen betrachtung des worts, als im Abendmal, allein das alhie die heilige Zeichen mitt genossen werden.

Derhalben nicht wol zuverstehen, wie sie mit einander eins werden können, so fern jeder auff seiner meinung bestendig, wie D. Luther on zweiffel biß an sein ende gethan, verharret. Welches

auff E. F. G. gnediges begeren ich wiederum untertheniglich vermelden sollen. Dancke E. F. G. für die gnädige communication des Polnischen Vertrages. Welchen E. F. G. hiebey wiederum gnediglich empfangen werden. Denn E. F. G. unttertheniger gehorsame Dienste zuerzeigen bin ich jederzeit willig und pflichtig. Datum Rostochii, 4. Junii Anno 1589

E. F. G.

unterthäniger
Diener
D. David.

Auf der Rückseite: DEm Durchleuchtigen Hochgebornen Fursten und Herrn, Herrn ULRICH, Hertzogen zu Mekelnburg, Fursten zu Wenden, Graven zu Schwerin, der Lande Rostock und Stargart Herrn, Meinem gnedigen Herrn.

Zu dem Briefe gebe ich nachstehende Erläuterungen:

Herzog Ulrich regierte zu Güstrow von 1555 an neben seinem in Schwerin wohnenden Bruder Johann Albrecht. Letzterer starb bereits 1576 und hinterließ die Vormundschaft über seine unmündigen Söhne dem Herzog Ulrich. Dieser starb 1603. Bereits vor dem Antritt seiner weltlichen Regierung war er zum Administrator des Bistums Schwerin erwählt, ein Amt, welches er bis zu seinem Tod bekleidete. Neben seinem Bruder Johann Albrecht gebührt Herzog Ulrich das Verdienst, die auf dem Sternberger Landtage 1549 ins Leben gerufene mecklenburgische Landeskirche fester begründet und ausgebaut zu haben: durch die Konsistorial- und Superintendentenordnung, durch die Hebung der Landesuniversität, durch die noch jetzt in Geltung stehende Revidierte Kirchenordnung. Auch des Herzogs Vertrautheit mit der theologischen Wissenschaft wird billig gerühmt. Ist doch von ihm ein Buch erhalten mit dem Titel „Wiederholung der vornehmsten Hauptstücke der christlichen Lehre, verfaßt von dem Herzog Ulrich. 1600"! Einige Ausführungen desselben, und zwar hinsichtlich der Lehre vom Abendmahl, sind auf des Chyträus Wunsch wörtlich in die Revidierte Kirchenordnung hinübergenommen worden.

Welches Interesse der Herzog an der theologischen Lehrentwickelung nahm, geht aus dem mitgeteilten Briefe hervor, in welchem er bei Chyträus nach einem Vertrag zwischen Luther und Calvin

hinsichtlich der Lehre vom Abendmahl anfragt. Aus der Entstehungsgeschichte der Revidierten Kirchenordnung ist durch einen ausführlichen Bericht des Chyträus bekannt, daß am Hofe zu Güstrow sich eine calvinistische Partei behauptete, die der streng lutherischen Abendmahlslehre, wie sie in der neuen Kirchenordnung zum Ausdruck kommen sollte, abhold war und lieber die Fassung der alten Ordnung behalten wollte, welche sie nach ihrer Weise deutete. Auch früher war der Abendmahlsstreit im mecklenburgischen Lande lebendig gewesen. Der Hofrat Justus Jonas zu Schwerin, ein Sohn des Wittenberger Theologen, sprach sich 1556 offen gegen Luthers Lehre aus und erzielte dadurch ein gegen ihn gerichtetes Bekenntnis dreier Prediger der Stadt Schwerin, eben der Männer, an die Joachim Westphal, der Hamburger Kämpfer gegen Calvin, seine Aufforderung eines klaren Bekenntnisses gerichtet hatte. Zu Rostock war durch einen Magister aus Bremen der Streit rege geworden und hatte seinen Höhepunkt erreicht, als der Pastor Beatus 1568 seine verkehrte Lehre vortrug.

Da aber in dem Jahre 1589 kein Streit in Betreff der Abendmahlsfrage bekannt ist, so dürfte sich als Grund für die Anfrage des Herzogs Ulrich bei Chyträus vielleicht ergeben, daß der Herzog für seine Person sich Klarheit verschaffen wollte über eine Frage, die ihn lebhaft beschäftigte und ihm von auswärts nahe gebracht worden war. In der That verhandelte damals ein Gesandter Heinrichs III. von Navarra an den evangelischen Fürstenhöfen über eine allgemeine Synode der Theologen und den Abschluß eines Bündnisses der Evangelischen Deutschlands mit den Hugenotten Frankreichs.

Bei wem aber kann der Herzog sich besser Rats erholen als bei seinem Professor Dr. David? Ein halbes Jahrhundert hindurch hat dieser Gelehrte segensreich für die mecklenburgische Landeskirche gewirkt, als Lehrer an der Universität, als Organisator der kirchlichen Verhältnisse, als Geschichtsschreiber und Verfasser theologischer Arbeiten. Über die Grenzen unseres Vaterlandes hinaus machte er sich bekannt durch seine Mitarbeit an der Konkordienformel und durch seine Thätigkeit bei der Einrichtung des österreichischen und steiermärkischen Kirchenwesens. Seine Lebensbeschreibung gab in den Jahren 1720—28 Otto Friedrich Schütz in vier Bänden und später Otto Krabbe in seinem Buche „David Chyträus". Rostock 1870.

David Chyträus, deutsch Kochhafe, wurde am 26. Februar 1531 zu Ingelfingen bei Schwäbisch Hall geboren als Sohn des evangelisch gesinnten Ortspredigers. Der frühzeitig entwickelte Knabe bezog 1539 die Universität Tübingen und erlangte schon 1544 die Magisterwürde. Im Oktober dieses Jahres wandte er sich nach Wittenberg, ein Empfehlungsschreiben des Georg Schwarzerd von Bretten an seinen Bruder Philipp Melanchthon bei sich führend. Durch dasselbe sowie durch die unverhohlene Anerkennung, welche Melanchthon dem Wissen des Knaben und Magisters zollte, bahnte sich bald ein nahes Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler an. Chyträus wurde Tisch- und Hausgenosse Melanchthons, der auf seine Studien bis ins einzelne hinein einwirkte. Diese Freundschaft blieb bei Bestand, als Chyträus 1552 einen Ruf nach Rostock erhielt und annahm. Und sein ganzes Leben lang hielt Chyträus das Andenken des Reformators hoch. Das zeigte sich recht deutlich bei den Vorarbeiten für die Revidierte Kirchenordnung. Chyträus war nämlich nicht zu bewegen, daß in „Philippi examine — bekanntlich dem ersten Teil der Kirchenordnung — etwas geändert wurde", und auf Chyträus ist es zurückzuführen, daß in der Revidierten Kirchenordnung weitere Lehrausführungen in der Form eines Appendix erscheinen.

Bei Luther hörte Chyträus die Vorlesung über die elf letzten Kapitel der Genesis. Diese sowohl wie die Predigten des großen Reformators waren ihm bis in sein spätes Alter in lebhafter Erinnerung geblieben. Das hat Chyträus wiederholt selbst bezeugt.

Beim Tode Luthers war Chyträus 15 Jahre alt. Welchen Wert hat das Zeugnis des jungen Magisters, wie es in dem mitgeteilten Briefe vorliegt? Seine Erinnerung reicht natürlich in die Zeit der Wittenberger Konkordie nicht zurück. Aber was diesen Punkt anbetrifft, so ist Chyträus darüber gut unterrichtet. „Luther hat es nicht anders verstanden, daß sie ihre vorige Meinung verlassen und sich ganz und gar zu seiner Konfession begeben haben." Chyträus verweist auf einen Brief des Kurfürsten Johann Friedrich an Herzog Heinrich von Mecklenburg in Sachen des Wismarschen Predigers Neiber oder Never. In der That, dieser hatte sich irriger Abendmahlslehre schuldig gemacht; ein von ihm eingereichtes Bekenntnis hatte Herzog Heinrich nach Wittenberg ein-

gesandt. Luther antwortete am 4. Juli 1536: der Fürst soll schaffen, daß dieser Prediger ablasse oder seinen Stab anderswohin setze; denn er ist kein nütze und hat Grillen im Kopf. Am 30. Juni hatte auf Luthers Anregung der Kurfürst in ähnlichem Sinne an Herzog Heinrich geschrieben. In diesem Briefe kommt die Stelle vor, auf welche Chyträus abzielt. Es heißt: Denn obwohl aus seiner Bekenntnis unter anderen unchristlichen Artikeln zu verstehen ist, daß er des Hochwürdigen Sakraments halben, des Leibes und Blutes Christi unsers Herren dem Zwinglischem Irthum anhängig und verwandt ist: So hat doch Ewer Liebe ungezweiffelt nunmehr vernommen, wie der Oberländischen Städte Predicanten deren etliche und viel berührten Zwinglischen Irthum auch angehänget, desselben durch die Gnade des allemächtigen gäntzlich abgestanden, und sich mit unsern Theologen zu Witenberg unlängst dermassen verglichen haben, daß sie obgedachts Sacraments halben es nach Gottlicher Einsetzung, und wie die Unsern davon lehren, in ihren Kirchen auch lehren und halten wollen, wie Ewer Liebe aus eingelegten Zedeln, und abschrifft ihrer allerseits Vereinigung solches klärlich zu vernehmen haben.

Wichtiger ist das Zeugnis des Chyträus, daß Luther noch kurz vor seinem Tode seine Lehre vom Abendmahl festgehalten hat. Am Schlusse des Briefes wiederholt Chyträus dasselbe und fügt ein „on zweiffel" hinzu. Letzteres könnte in der Bedeutung „wie ich meine und glaube" eine verminderte Zuverlässigkeit des Zeugnisses bedeuten. Aber es ließe sich auch in Rücksicht darauf erklären, daß Chyträus wußte, wie man Luther ein Einlenken in der Abendmahlslehre zuschrieb, welches Chyträus mit dem „on zweiffel" entschieden abweist.

Ich halte dies Zeugnis des Chyträus, daß nämlich Luther bis an sein Lebensende seiner Abendmahlslehre getreu geblieben ist, für einen ferneren Beweis der Unglaubwürdigkeit des Berichtes jenes Dompredigers Albert Rizäus Hardenberg zu Bremen, der im IX. Jahrgang dieser Zeitschrift S. 832 mitgeteilt ist, des Inhalts, daß Luther kurz vor seiner Reise nach Eisleben 1546 versöhnliche Schritte gegen die Schweizer gethan oder vorgehabt habe.

Dr. H. Schnell.

Soeben erscheint:

Die neuen epistolischen Perikopen der Eisenacher Kirchenkonferenz.

Exegetisch-homiletisches Handbuch
in Verbindung
mit mehreren Geistlichen herausgegeben
von

O. Reyländer,
Superintendent und Pfarrer in Bochow.

Dritte Lieferung. 5 Bogen Lex.-8°. 1 Mark.

☞ Das Werk erscheint in 10—11 schnell folgenden Lieferungen, so daß die Abnehmer mehrere Wochen vor Gebrauch die benötigte Perikopenbearbeitung in Benutzung nehmen können. ☜

Inhalt der 3. Lieferung: 4. Sonntag p. Ep. — Reminiscere.

Wir empfehlen das gründliche und gediegene Werk angelegentlich. (Hannov. Sonntagsbl.) — Sehr brauchbar. (Kirchen- u. Volksblatt f. Baden.) — Ich empfehle das treffliche und durchaus brauchbare Werk allen Amtsbrüdern und werde nicht verfehlen, später nochmals auf dasselbe zurückzukommen. (Ev.-luth. Wochenbl.) — Durchaus zu empfehlen. (Deutsch-Ev. K. Z.) — Ein empfehlenswertes, gutes Hilfsmittel. (Dtsches Pfarrerbl.) — Grundsolide Arbeit. (Leipz. Z.) — Treffliche exeget. Behandlung und homilet. Verwertung. (Bayr. Sonntagsbl.) — Der Eindruck, den wir von der 1. Lfg. bekommen, ist ein durchaus günstiger. (Volk.)

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

In unserem Verlage erschien als **Ergänzung zu dem Leitfaden für den Konfirmandenunterricht:**

Andenken
an
den Tag der Konfirmation.

Konfirmationsreden

gehalten
von
Otto Hardeland,
Diakonus in Zittau.

Preis 70 Pf.; elegant gebunden mit Widmungsblatt M. 1.—, 12 Exemplare und mehr à 80 Pf.

Die Reden sind auch **einzeln** (mit Widmungsblatt) zum **Zwecke der Verteilung an die Konfirmanden** zu haben.

Preis: Einzeln à 15 Pf., 12 und mehr (auch gemischt) à 12 Pf., 20 (auch gemischt) à 10 Pf., 50 (auch gemischt) à 8 Pf., 100 (auch gemischt) à 7 Pf.

Justus Naumann in Leipzig.

Fünfzig Confirmationsscheine

mit biblischen Randbildern in Holzschnitt und beigefügten Denksprüchen. qu. 4° in Enveloppe. M. 2.—.

(Werden auch ohne Denksprüche geliefert.)

Justus Naumann in Leipzig.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. Burger, Oberkonsistorialrat in München

Probst W. Becker in Kiel; Prof. Dr. F. Blaß in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. von Burk in Stuttgart; Pastor D. Bültner in Hannover; Prof. D. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. D. Haußleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. Klostermann in Kiel; Prof. D. K. Knoke in Göttingen; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. König in Rostock; Oberkonsistorialrat D. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Lotz in Erlangen; Oberpastor Luther in Reval; Prof. D. Al. von Oettingen in Dorpat; Superintendent G. Petri in Zellerfeld; Prof. Dr. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. Lic. Dr. Schnedermann in Leipzig; Prof. D. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. Sehling in Erlangen; Konsistorialrat Lic. F. Staehlin in Ansbach; Prof. D. Volck in Greifswald; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Ulm; Pastor Lic. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Gustav Holzhauser,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XI. Jahrgang. 3. Heft.
(123. Heft ausgeg. i. März 1900.)

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1900.





Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:
Professor G. Holzhauser, München, Mozartstraße 4.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Holzhauser,** München, **Mozartstraße 4, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 25 Pf.; Beilagengebühr 20 Mark.

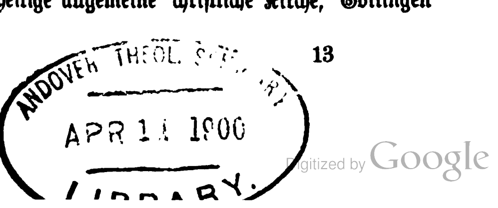
Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Thätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Über die Sektenbewegung im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die Kirche.

Ein Kirchenhistoriker, dem man vor hundert Jahren die Aufgabe gestellt hätte,[1]) über die Sektenbewegung im 18. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die Kirche zu handeln, würde sich wahrscheinlich wegen Mangel an Stoff in einiger Verlegenheit befunden haben. Die Kirche als solche hat aus mancherlei Gründen im Leben des protestantischen Christen nie einen sonderlichen Platz eingenommen. Der Anfang des 19. Jahrhunderts bezeichnet vielleicht den Tiefpunkt des mangelnden Interesses an ihr. Nicht als ob unsere Altvordern unkirchlich gewesen wären. Auf dem Lande und im ehrbaren Bürgerstande war die Kirchlichkeit jedenfalls größer als heute. Die Kirche zu besuchen, zum Tisch des Herrn zu gehen, gehörte unter den ehrbaren Leuten von damals zur guten Sitte des Hauses. Hier und da fehlte es auch nicht an einem kirchlichen Zwange, lesen wir doch z. B. in der im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts entstandenen Halberstädter Kirchenordnung, daß dasjenige Gemeindeglied seines ihm auf Lebenszeit zustehenden Kirchensitzes verlustig ging, wenn es sechs Wochen lang sich nicht am Gottesdienst beteiligt hatte.[2]) Damit ist aber schon der sitt-

[1]) Die vorliegende Abhandlung ist die Erweiterung eines Vortrags, der zu einem Cyklus in Berlin in diesem Winter gehaltener Vorträge gehörte, in welchem eine Übersicht über die kirchliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts gegeben werden sollte.

[2]) Hans Gallwitz, Eine heilige allgemeine christliche Kirche, Göttingen 1896 S. 29.



liche Wert dieser Kirchlichkeit gekennzeichnet, und die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrer segenspendenden Kraft und als Heilsvermittlerin lag beinah außerhalb des Gedankenkreises jenes Geschlechts. Eine wie geringe Rolle spielte sie doch auch bis auf Schleiermacher in der Theologie! Und sie konnte keine zentrale Stelle finden, wo das Recht des Subjektivismus und die an Stelle des Christentums sich setzende Moral die ausschlaggebenden Faktoren wurden. An die Stelle der Kirche war im besten Falle eine individuelle Religiösität getreten, ein Subjektivismus, der aus der offenbarten Heilswahrheit das ihm Passende sich auswählt, in sich selbst Genüge findet und sich auf sich selbst zurückzieht.

Und wie stand es mit den Sekten? Man kann sagen: Sekten gibt es nur, wo wirklich Kirche ist. Es mag viele gegeben haben, die ein religiöses Sonderleben führten, aber weil überall der Subjektivismus herrschte, fehlte der Grund zur Trennung, und nur da, wo der religiöse Sondergedanke den ganzen Menschen erfaßt und er nicht nur dem Intellektualismus entstammt, strebt er nach Gemeinschaft. Eine kirchliche Statistik gab es damals noch nicht.[1]) Aber eine Rundschau auf dem Gebiete der theologischen und sonstigen Litteratur belehrt uns, daß die Sekten, wenn sie auch vorhanden waren, für die Kirche so gut wie nicht existierten.[2]) Mit den Sekten beschäftigte sich höchstens noch die Polizei. Denn wenn man auch kirchlicherseits jeden nach seiner Façon selig werden ließ, so doch nicht der Staat, wenigstens nicht in Preußen. Zeuge davon ist u. a. das berühmte Wöllnersche Religionsedikt vom Jahre 1788, welches auch über die zugelassenen Sekten Bestimmungen traf und ihre Kompetenzen festsetzte. Danach gab es damals eigentlich nur zwei offenkundige Sekten in Preußen,[3]) das stille

---

[1]) Den ersten kümmerlichen Versuch, eine sehr oberflächliche Beschreibung der kirchlichen Einrichtungen der einzelnen Länder, lieferte C. F. Stäudlin, Kirchliche Geographie und Statistik, Tübingen, 1804. Er weiß in Deutschland nur von Herrnhutern zu berichten II, 432 ff.

[2]) Noch J. Wiggers, Kirchliche Statistik, 1842 S. 132 spricht nur von Herrnhutern und Swedenborgianern und hält das Sektenwesen in Deutschland für so wenig bedeutend, daß es für das Ganze gar nicht in Betracht kommt.

[3]) Vgl. darüber Prot. Realenc.² XVII, 261 ff. In diesem Edikt heißt es in § 2: „Die in Unseren Staaten bisher öffentlich geduldeten Sekten sind,

und fromme Völkchen der Mennoniten, das längst jede Propaganda aufgegeben, und die Brüdergemeinde, deren Hauptbedeutung darin bestand, daß sie ein warmes Herzenschristentum in die neue Zeit hinüberrettete, ihre hier und da zerstreuten Kolonien wie noch heute für manche pietistisch Gesinnte namentlich unter dem Adel gern aufgesuchte Inseln der Seligen, wo sie vorübergehende Tage erquickender Gemeinschaft suchten und fanden.

Und heute? Wer irgend wie im kirchlichen Leben steht, der kann sich der Thatsache nicht verschließen, daß das Sektenwesen sich in aufsteigender Linie bewegt und teilweise schon einen Höhepunkt erreicht hat, wie vielleicht niemals seit den Tagen der Reformation. Es gibt kaum eine größere städtische Gemeinde, die nicht darüber zu klagen hätte. Man begreift, daß die Römer, die zu allen Zeiten vom Standpunkt der hierarchisch geregelten Uniformität aus der Zersplitterung der evangelischen Kirche auf ihre Unwahrheit zu schließen bereit waren, höhnend darauf hinweisen und die nahe Selbstzersetzung der evangelischen Kirche in Aussicht stellen, und daß auch in evangelischen Kreisen die ängstliche und kleingläubige Sorge laut wird: wie soll das weitergehen? Allerdings, überblickt man die offiziellen Zahlen, so muß trotz aller sichtbaren Zunahme der Umfang der einzelnen Sektengemeinschaften gegenüber den großen Kirchenkörpern noch immer als verschwindend klein er-

---

außer der jüdischen Nation(!), die Herrenhuter, Menonisten und die böhmische Brüdergemeine, welche unter landesherrlichem Schutze ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte halten sollen. Zur Verhütung eines Misbrauches der Toleranzen sollen aber künftig nicht andere, der christlichen Religion und dem Staate schädliche Conventicula unter dem Namen gottesdienstlicher Versammlungen gehalten werden." — Sehr lehrreiche Zusammenstellungen über die ältere Zeit bei A. Harleß, Die Gesetzgebung in den evangelischen Kirchen Deutschlands betreffend, Allg. Kirchenblatt II, 1853 S. 161 ff. Weiteres Material für Preußen: Jacobson, Über die Arten der Religionsgesellschaften und die rel. Rechtsverhältnisse der Dissidenten in Preußen, Doves Zeitschr. für Kirchenrecht Bd. I (1861) S. 392 ff. Für Württemberg die Arbeit von P. F. Stälin, Das Rechtsverhältnis der religiösen Gemeinschaften und der fremden Religionsverwandten nach seiner gesch. Entwickelung, Stuttgart 1870. Für Bayern, wo die Verhältnisse prinzipiell durch Beilage II, § 32 ff. der Verfassungsurkunde geregelt sind, vgl. die Spezialbestimmungen bei Seeberger, Handbuch der Amtsführung 2c. S. 37 ff.

scheinen. In Deutschland kamen nach der letzten offiziellen Statistik (1890) etwa 145,540 nicht landeskirchliche Christen auf 31,026,810 Glieder der Landeskirchen. Immerhin betrug die Zunahme von 1871—90 in Preußen 63,390, in Sachsen (4893—11519) und Württemberg (3857—6723) das Doppelte und mehr.[1]) Aber nirgends ist die Statistik unzuverlässiger als auf kirchlichem Gebiete. Ganz abgesehen von der erstaunlichen Unkenntnis der offiziellen Statistiker in kirchlichen Fragen, mit der sie z. B. noch 1895 schlechtweg so grundverschiedene Bewegungen, wie die der Methodisten und Quäker u. a. in eine Rubrik bringen,[2]) wird die Sektenstatistik schon immer deshalb an großer Unsicherheit leiden, weil große Gruppen prinzipiell ihre Trennung von der Kirche leugnen und trotz ihrer Sonderstellung in der Kirche bleiben zu können vermeinen. So ist meines Wissens auch nicht ein einziger der nicht wenigen zum Irvingianismus übergetretenen Geistlichen freiwillig aus Amt und Kirche geschieden,[3]) sondern hat erst dazu genötigt werden müssen, und eine große Anzahl Irvingianer schreiben sich bei Zählungen bei der „Kirchenabteilung" ein, wie sie sagen, zu der sie durch Abstammung gehören.[4]) Ein gleiches gilt bis zu einem gewissen Grade von den Methodisten in ihren verschiedenen Verzweigungen. Aber auch wenn wir hier wirklich richtige Zahlen hätten, d. h. die Zahl derer, die sich thatsächlich der außerkirchlichen Gemeinschaft angeschlossen haben, würden wir doch längst noch

---

[1]) Vgl. Pieper, Kirchliche Statistik. Freiburg i. B. 1899 S. 90, wo man freilich, weil dem Verf. nur geringfügiges Material zu Gebote stand, gerade über die Sektenbewegung weniger findet, als man wünschen möchte. In Bayern ist wenigstens nach dem statistischen Jahrbuch für das Königreich Bayern IV. Jahrgang 1898 S. 19, eine rückläufige Bewegung zu beobachten und haben nur die Methodisten zugenommen (1875: 127 und 1895: 851).

[2]) Pieper a. a. O. S. 91, Anm. S. 96. Im statist. Handbuch für den Preußischen Staat Bd. III, Berlin 1898 S. 419 werden sogar „englische und schottische Hochkirche (!!) und Methodisten" unter einer Rubrik aufgeführt.

[3]) Wie man dies begründet, siehe P. Wigand, Heinrich W. J. Thierschs Leben, Basel 1888 S. 343 f.

[4]) So kam es, daß z. B. die preußische Statistik 1880 nur 82 (!) Irvingianer aufzuweisen hatte gegen 16081 im Jahre 1890. Vgl. Pieper a. a. O. S. 97, wo auch von den Brüdergemeindlern in Gnadau berichtet wird, daß im Jahre 1871 sich alle bis auf 7 zu den „Evangelischen" rechneten.

kein richtiges Bild von dem Umfang der Sektenbewegung gewinnen denn als unter ihrem Banne stehend müssen auch alle die nach Tausenden Zählenden gerechnet werden, die ohne an Austritt aus der Landeskirche zu denken, sich zu den Sektierern halten, bei ihnen ihre religiöse Befriedigung suchen, sie materiell unterstützen, ja ihnen teilweise derartige Mittel zuwenden, wie sie sie für kirchliche Zwecke niemals opfern würden.[1]) Und im weiteren gehört zur richtigen Beurteilung des Bildes die Thatsache, in der ich die größte Gefahr der Sektenbewegung für die Kirche sehe, daß unser deutsches Kirchentum, und nur von diesem soll hier gehandelt werden, in weitem Umfange von dem fremden, sektiererischen Christentum sich beeinflussen läßt, je länger, je mehr seine Formen adoptiert, ja bereits anfängt, von daher die Kriterien für wahres und falsches Christentum zu entlehnen.

Wie ist das gekommen? Wie ist das alles zu erklären, oder zum wenigsten, wie ist das zu verstehen? Denn auf eine wirkliche Erklärung solcher religiöser Entwicklungen wird der vorsichtige Historiker von vornherein verzichten müssen. Aber man kann sie verständlich machen.

Nicht Weniges mußte zusammen kommen, um der modernen Sektenbewegung die Wege zu bahnen. Es ist heute allgemein anerkannt, daß Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte, oder wie man bequemer sagt, Profangeschichte nicht neben einander herlaufen wie zwei Ströme, die sich nur berühren, wenn der eine oder der andere über seine Ufer tritt, sondern daß sie sich fortwährend durchdringen und bedingen, und daß die Geschichte der Staaten, der Gesellschaft und des gesamten Geisteslebens für die Entwicklung der Kirche und des religiösen Lebens nicht minder von der höchsten Bedeutung sind, als diese zu allen Zeiten ihren Einfluß auf jene anderen Entwicklungen ausgeübt haben.

Nun kann ja gar nicht daran gedacht werden, hier eine Charakteri-

---

[1]) Um nur ein Beispiel zu erwähnen, so fließen die großen Summen, welche die Heilsarmee für ihre Zwecke in Deutschland kollektiert — bei der letzten außerordentlichen Kollekte gelegentlich des Erntedankfestes waren es über 30000 M. —, wie sicher ist, nur zum kleinsten Teile aus den Taschen der Heilsarmeesoldaten. Man berichtet über Einzelgaben aus Charlottenburg in der Höhe von 1000 M., aus Leipzig von 350 M., Dresden 40 M. 2c.

sierung des 19. Jahrhunderts, dieses Jahrhunderts der Gegensätze, auch nur versuchen zu wollen. Aber soviel ist klar, daß der durchweg zu beobachtende wachsende Zug zum Individualismus im gesamten Geistesleben auch seinen Einfluß auf das Allerindividuellste, das religiöse Leben ausüben mußte. Auf der anderen Seite ist nicht minder offenbar, daß die gesamte freiheitliche Entwicklung, namentlich die immer weitergehende Religionsfreiheit mit ihren bürgerlichen Folgen und die ins Unendliche gehende Neigung, gleiche Ziele durch den Zusammenschluß Gleichgesinnter zu erreichen, die das 19. Jahrhundert zum Jahrhundert des Genossenschafts- und Vereinswesens gemacht hat, den Sekten oft erst die Möglichkeit eines wirklichen Zusammenschlusses ihrer Anhänger brachte, deren sie früher entbehrten. Man denke daran, welche Freiheit der Bewegung die Aufhebung des Tauf- und Trauzwanges wie die ganze Zivilbeurkundung des Personenstandes hervorrief! War doch bis zum Erlaß des Zivilstandsgesetzes in den meisten deutschen Ländern die Mehrzahl der Sektierer, auch wenn sie in der Landeskirche ein Babel sahen, für gewisse, nur von ihr zu vollziehende Akte an sie gebunden. Und es braucht kaum hervorgehoben zu werden, welche Bedeutung es hat, daß neuerdings auch den aufreizenden Versammlungen der Heilsarmee, die in Berlin als Grundstücksgesellschaft eingetragen ist, zu denen man bisher wie zu Schaustellungen nur durch Eintrittsgeld Zutritt erhält, durch die Rechtsprechung des Reichsgerichts der Charakter von gottesdienstlichen Versammlungen zugebilligt worden ist.[1]) Man kann auch daran erinnern, daß trotz alles erstarkten Nationalbewußtseins die Neigung für alles Ausländische — und alle wirklich propagandistischen Sekten unseres Jahrhunderts sind englischen oder amerikanischen Ursprungs — eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat; galt doch und gilt in weiten Kreisen England noch immer als das christliche Land par excellence.

Aber das alles sind mehr oder weniger äußerliche Gesichtspunkte; sie können das Umsichgreifen einigermaßen begreiflich machen, nicht aber wie es möglich war, daß unser in religiösen

[1]) Vgl. Th. Kolde, Die Heilsarmee, ihre Geschichte und ihr Wesen. Zweite, sehr vermehrte Auflage, Erlangen und Leipzig 1899 S. 111 und S. 136 Anm. 3 u. neuerdings Entsch. d. Reichsger. in Strafsachen (2. Juni 1899) Bd. 32 S. 212.

Dingen im ganzen sehr konservatives Volk so tief davon ergriffen werden konnte. Um dies zu verstehen, müssen wir uns mit dem Wesen des Sektierertums näher bekannt machen.

Ich wüßte niemanden, der es besser gezeichnet hätte als Martin Luther. Es ist bekannt, wie Luther sehr bald darüber zu klagen hatte, daß ihm die Rotten in seinen Weinberg gefallen seien, und es finden sich bei ihm viele treffliche Äußerungen darüber. Er kennt ihre Weise. Unter Berufung auf 2. Petr. 2, 1 setzt er da auseinander: „Es fällt ihnen nicht ein, daß sie predigen sollten, daß das Evangelium und die Heilige Schrift falsch wäre. Aber sie haben eine Nebenlehre, die sie bei der rechten Lehre einführen. Als wenn sie also sprechen: Wahr ists, daß Christus Gott und wahrer Mensch ist, für unsere Sünden gestorben und daß niemand selig werden kann, der nicht an ihn glaubt; aber das gehört zum gemeinen Stand. Wir wollen aber ein Vollkommenes aufrichten, und verleugnen dadurch den Herrn, der sie erkauft hat." [1]) Und ein ander Mal charakterisiert er sie in Ausdrücken, die nicht minder auf die heutige Zeit passen: „Wo sie hinkommen, fahen sie also an, ihr habt bisher viel guter Predigten hören predigen, es ist wahr, aber den rechten Grund habt ihr noch nicht gehört, ich will euch die rechte Wahrheit sagen." (Ebenda Bd. 48, 211.)

So ist es noch heute. Immer betonen die Sektierer eine Nebenlehre und machen sie zur Hauptsache. Aber wer das Ganze übersieht, muß noch weiter gehen. Ihre ersten Erfolge beruhen in der Regel darauf, daß sie sich an einen wirklichen oder scheinbaren Mangel anklammern. Und so kann man sagen, es gehört zum Wesen der Sektierer einen an sich berechtigten, von der Kirche zeitweilig vernachlässigten Punkt der Lehre oder kirchlichen Handelns in einseitiger Weise zu betonen und ihn ins Zentrum zu rücken. [2])

Das lassen deutlich die beiden Hauptgruppen erkennen, denen wir als Haupttypen der Sektenbewegung im 19. Jahrhundert unsere Aufmerksamkeit schenken wollen, die apokalyptischen und die methodistischen, von denen die eine Gruppe namentlich in den oberen Ständen, die andere in mancherlei Verzweigungen im Mittel-

[1]) Luthers Werke, Erlanger Ausgabe 52, 238.

[2]) Vgl. dazu auch meine Bemerkungen, N. K. Ztschr. 1899 S. 102.

stande und den unteren Volksschichten mit immer steigendem Erfolge gearbeitet hat und noch arbeitet.

Die apokalyptischen Schwärmer, oder um sie sogleich mit ihrem volkstümlichen Namen zu nennen, die Irvingianer, verdanken ihre Entstehung, äußerlich angesehen, den Nachwirkungen der französischen Revolution und der besonderen Färbung, die damals das religiöse Leben in einzelnen Kreisen anzunehmen anfing.

Nicht immer stehen die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift bei der gläubigen Gemeinde in gleicher Schätzung. In Zeiten großer Erregung, wenn erschütternde Weltereignisse, Krieg oder Hungersnot, große Seuchen und Plagen die Gemüter aufrütteln und zur Besinnung bringen, pflegen die Gläubigen mit besonderer Vorliebe zur Offenbarung Johannis zu greifen. So war es ums Jahr 1000, so im 13. Jahrhundert, so am Ausgang des 15. Jahrhunderts. Das Ungewöhnliche, das Erstaunliche, Unerklärliche, vor allem aber das Schreckliche, die Greuel, die der Beschreibung spotten, wecken mehr als sonst den Gedanken an die Nähe des jüngsten Tages, und — das ist die Kehrseite — die Neigung zu grübeln und zu forschen nach dem Tage, den der Herr seiner Macht vorbehalten hat. Anstatt der hellen und gewissen Texte, greift man zu den unklaren und ungewissen, um die Fündlein, die Befürchtungen und Hoffnungen des eigenen Herzens hineinzutragen.

Deutlich läßt sich dies auch unter den Eindrücken der französischen Revolution und ihrer Begleiterscheinungen beobachten. In Deutschland sind diese Neigungen, obwohl sie unter den Nachwirkungen der frommen Träumereien eines Bengel, Jung-Stilling und Lavater nicht fehlten, nicht sonderlich hervorgetreten. Aber in England entstand, an ältere Vorbilder anknüpfend, seit den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts eine stets breiter werdende apokalyptische Litteratur, in der man in kühnen Berechnungen die Entwicklung des Gottesreiches und die Stadien der beginnenden nahen Endzeit aus der Offenbarung Johannis, der alttestamentlichen Prophetie und symbolischen Aussagen der Schrift zu erweisen suchte. Mit der Gesetzgebung Justinians I. im Jahre 533, der angeblich dem Papste die Herrschaft über die ganze Kirche einräumte, darin war man bald einig, beginnt eine große prophetische Periode, die Herrschaft der großen Babylon, das ist des Papsttums. Sie soll

1260 Jahre dauern, ist also abgelaufen im Jahre 1793, dem Höhepunkte der französischen Revolution. Von da beginnen die Ereignisse, welche die Zukunft Christi einleiten, schwere Gerichte, die auf die Zerstörung des jetzigen Kirchen- und Staatswesens abzielen. Nicht nur die Staaten und die Gesellschaft, auch alle Kirchen sind im Zustande Babels, denn — und das charakterisiert schon den völlig unevangelischen Standpunkt der ganzen Bewegung — „über Christus und der gläubigen Seele, welches die ganze Summe unserer geistlichen Praxis geworden, sind uns der Heil. Geist und die Gemeinschaft der Heiligen zu toten Buchstaben geworden". Aber wichtiger war noch eine andere Erkenntnis: ein neues Geschlecht der Auserwählten wird erstehen, um unter seinem Josua in das langersehnte Kanaan einzugehen. Es gilt schon jetzt, diese Gemeinde der Heiligen aufzurichten, in der die Ämter und Kräfte und die wunderbaren Geistesgaben der Urzeit wirksam sein werden, es gilt nach einer reichlicheren Ausgießung des Geistes zu ringen, denn eben auf diese letzten Zeiten beziehe sich die Weissagung Joels (2—3), die Petrus auf das Pfingstfest bezogen hat.

So war der Gemeinde der Gläubigen ein neues Ziel gesteckt, wurden große Hoffnungen in ihr erweckt. Aber erst, als es im Jahre 1825 gelang, den angesehensten Geistlichen Londons, der, was man über seinem späteren Sektierertum vergessen hat, einer der hervorragendsten Prediger des Jahrhunderts war, Edward Irving[1]) für die neuen Offenbarungen zu gewinnen, erhielten sie geschichtliche Bedeutung, drangen sie in weitere Kreise. Denn dieser kühne Prediger vertrat sie mit der Glut eines Konvertiten und mit jener aufdringlichen Erweckerberedsamkeit, wie sie nur auf englischem Boden zu finden ist. Seine Predigtreisen trugen die neue Kunde durch das ganze Land, nirgends mit größerem Erfolge als in seiner schottischen Heimat, wo längst ein frommer Kreis auf die Ausgießung des Geistes wartete, ja in kaum bezähmbarer Ungeduld danach rang, nicht am wenigsten die Frauen. Allen voran eine Näherin Mary Campbell, die, indem sie das Sprachenwunder am Pfingstfest mit dem Zungenreden verwechselte, mit den Ihrigen speziell darum

---

[1]) Einen ausführlichen biographischen Essay über diesen interessanten Mann hoffe ich in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift bringen zu können.

betete, mit der Gabe des Zungenredens begabt zu werden, um dann als Missionarin auf den Südseeinseln um so besser wirken zu können. Da geschah, so wird berichtet, am 21. März 1830 das Erstaunliche, daß die Schwerkranke, die seit Wochen unfähig, sich zu erheben, plötzlich aufstand, um eine Viertelstunde verzückten Angesichts in gänzlich unverständlichen, übrigens sofort notierten Lauten redete.

Das ist die von den Irvingianern behauptete erste Wiedererscheinung der Sprachengabe. Zwar bekundeten die Gelehrten, an die man die Auslassungen der Mary Campbell geschickt hatte, daß sie nicht, wie jene annahm, einer Sprache der Südseeinseln und überhaupt keiner menschlichen Sprache angehörten; aber dann war es eben Zungenreden. Ihm stellte sich nach kurzer Zeit die verständliche Sprache im Geiste der Prophetie in längeren und kürzeren Sätzen zur Seite. Und war, wie die Londoner Autoritäten der neuen Prophetenschule bezeugten, hier wirklich die erwartete Erneuerung der urchristlichen Geistesgaben eingetreten, so war damit, schloß man weiter, die Wahrheit der ganzen apokalyptischen Predigt erwiesen. So stützte in stetem Selbstbetrug das eine das andere. Und man begreift das Streben nach immer reichlicherer Ausgießung des Geistes, das Ringen der Einzelnen danach, wie andere vom Geiste erfüllt zu werden; ist doch, wie die Religionsgeschichte lehrt, nichts so ansteckend als das Ekstatische und Visionäre. Aus den Konventikeln zog der Enthusiasmus in die Kirchen, der Prediger des Evangeliums wurde durch die Zungenredner und Propheten des Geistes verdrängt. Zwar mußte bald am Anfang eine Dame, die im Geiste sogar gesungen hatte, ihre Selbsttäuschung bekennen, anerkannte Propheten wurden des Betruges überführt. Aber, was that das? Hat es nicht immer auch falsche Propheten gegeben? Die Gläubigen wurden dadurch nicht irre gemacht, die Sucht nach neuen Offenbarungen und das Streben, sie hervorzurufen, nicht gedämpft. Wie immer, wo man unter Verachtung des göttlichen Worts neue Offenbarungen haben will und sich unter krankhafter Anspannung von Leib und Seele in Zustände versetzt, in denen das empirische und sittliche Urteil aufhört, war bald kein Halten mehr. Offenbarung drängte sich auf Offenbarung.

Aber nur einige Momente der noch nicht geschriebenen Geschichte des Irvingianismus, die seine beste Widerlegung wäre, können

hier hervorgehoben werden. Wir hörten schon, daß mit der Ausgießung des Geistes auch die angeblich für die Kirche Gottes nach Eph. 4, 11 u. 1. Kor. 12, 28 notwendigen apostolischen Ämter erstehen sollten. Hieß es nicht: „Er hat etliche gesetzt zu Aposteln, etliche aber zu Propheten, etliche zu Evangelisten, zu Hirten und Lehrern"? Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer hatte man sehr bald, aber erst nach längerer Zeit, in der die Gemeinde immer dringender gerufen: „Herr sende uns Apostel", hatte man den Mut, auch solche auszusondern. Und indem man alsbald erfuhr, daß die Apostel die Rede der Propheten zu richten und zu prüfen hätten, gelang es ihnen, Ordnung in die Offenbarung zu bringen und Unbequemes zu unterdrücken. Auf Grund der prophetischen Ausdeutung der vermeintlich geheimnisvollen Symbolik der Stiftshütte und ihrer Einrichtungen, des siebenarmigen Leuchters, seines Schaftes, seiner Arme, seiner Mandelkelche und Knoten schritt man zur Ausbildung einer Hierarchie von einer Vielgestaltigkeit, wie sie sonst beispiellos ist. In London sammelte man aus allerlei Volk, denn prinzipiell durchbrach man alle konfessionellen Unterschiede, die neuen sieben apokalyptischen Gemeinden, an ihrer Spitze Engel und Hirten. An die Stelle der Predigt trat die Anbetung, an die Stelle des Verkündigers des Wortes Gottes je länger je mehr der opfernde und das Volk Gottes heiligende Priester.

Im Jahre 1835 war endlich die Zwölfzahl der Apostel erreicht, der gottgewollte Apostolat der Heidenkirche, von dem Paulus nur ein Anbruch gewesen war. Nun erfuhr man, der Herr wolle die Christenheit teilen unter die 12 Apostel; jeder der 12 Fürsten des geistlichen Israels solle angesichts des nahen Kommens des Herrn seinem Stamme zugeteilt werden, um allenthalben die ursprünglichen Ordnungen aufzurichten und je 12000 Versiegelte zu versammeln, die erwählt sind als Erstlinge Gott und dem Lamme. So wurde denn die Welt wirklich verteilt. Und nachdem man 1836 ein langatmiges beinah 200 Seiten umfassendes „Zeugnis" an alle Könige und Würdenträger weltlichen und geistlichen Standes hatte ausgehen lassen,[1]) begaben sich die Apostel zu ihren Stämmen,

---

[1]) Bei Rheinwald, Acta historica eccl. 1837 p. 793—867. Englisch bei Edw. Miller, The History and Doctrines of Irvingism, London 1878 I,

zunächst auf Kundschaft, um zu erforschen, was etwa von reinem Golde übrig geblieben und was für die große Aufgabe, eine Gemeinde der Heiligen aufzurichten, zu brauchen wäre.

Erst nach diesen Erfahrungen, die je länger je mehr zur Annahme römischer Kultusformen führten, begann man in größerem Maße durch geschickte Emissäre zu missionieren. Mit bemerkenswertem Erfolge nur in Deutschland. Freilich handelte es sich auch hier nicht um Massen. Das liegt nicht in ihrer Art. Immer können nur Auserwählte gerettet werden. Heimlich unter Berufung auf Josua und Kaleb schlichen sie sich ein, ohne sich zu erkennen zu geben. Da man die konfessionellen Verschiedenheiten überbrücken wollte, kehrte man je nach Bedürfnis das eine Mal katholische, das andere Mal evangelische Allüren hervor. Ein Mr. Caird, der jene erste schottische Zungenrednerin geheiratet hatte, pflegte in Augsburg beim Bischof, in München beim Präsidenten des Oberkonsistoriums abzusteigen. Von Augsburg aus gelang es ihm, mehrere katholische Geistliche zu gewinnen, die teilweise ihre Gemeinden mit fortrissen; die Münchner Beziehungen brachten ihn in Verbindung mit dem damaligen Erlanger Privatdozenten, dem späteren Marburger Professor der Theologie Heinrich Thiersch, dessen Übertritt das größte Aufsehen machte.[1]) Ihm folgte u. a. der Marburger Theologe Roßteuscher und der gelehrte Botaniker Prof. Wigand. Kaum geringeres Aufsehen erregte es, als es gelang den Nachfolger Joh. Goßners, den Pastor Köppen,[2]) zu gewinnen und die Berliner Bethlehemsgemeinde nur mit Mühe vor einem Massenaustritt bewahrt wurde, dann ein weiterer Berliner Prediger Rothe und der bekannte Kreuzzeitungsredakteur Wagener sich der Bewegung anschlossen. Von ähnlichen Erfolgen hörte man bald in Hamburg und Königsberg, und besonders bedeutsam wurde es, als verschiedene Adlige, wie die Pochhammers, die Kries und ein Zweig der freiherrl. Familie von Richthofen in Schlesien sich und ihre Mittel in den Dienst der Bewegung stellten. Und waren die Ge-

---

S. 346 ff. und in der offiziellen Geschichte der Bewegung von E. Ad. Roßteuscher, Der Aufbau der Kirche Christi. II. Aufl., Basel 1886, Beilage.

[1]) Vgl. darüber E. Luthardt, Erinnerungen aus vergangenen Tagen, 2. Aufl., Leipzig 1891 S. 294 ff.

[2]) Vgl. Dalton, Joh. Goßner, Berlin 1878 S. 393 f.

meinden auch nicht sehr groß, so ist es doch Thatsache, daß sehr bald die Zahl der deutschen Irvingianer die der englischen um das Vierfache überstieg.

Das auf den ersten Blick unbegreifliche Phänomen läßt sich zum Teil wenigstens erklären aus den kirchlichen und politischen Zuständen um die Mitte des Jahrhunderts und der Stimmung in den Kreisen der kirchlich Positiven und der politisch Konservativen, in denen die Propaganda fast ausschließlich Erfolge erzielte.

Seit Beginn der 40er Jahre begannen die politischen Verhältnisse sich allenthalben zuzuspitzen. Wie viel echter Idealismus dabei mitwirkte, wie viele auch auf legalem Wege erstrebten, was man in Süddeutschland längst schon besaß, eine Staatsverfassung, die hier und da vorgekommenen Ausschreitungen ließen erkennen, wie sehr der Boden unterwühlt war. Es war eben kein Wunder, wenn diejenigen, die den eigenen Besitz und die ererbten Standesvorrechte zu verteidigen hatten, in der liberalen und nationalen Bewegung, nachdem einzelne Führer gezeigt hatten, daß sie vor keinem Mittel zurückschreckten, nur einen Radikalismus sahen, nur eine Untergrabung der zu recht bestehenden Gewalt, nur eine Bekämpfung von Thron und Altar, wenn sie mit Grauen darauf verwiesen, wie die damals die Litteratur beherrschende Schule, das junge Deutschland, ein Heine, Börne, Gutzkow in ihrer Weise auf dasselbe Ziel hinarbeiteten, die Emanzipation des Fleisches predigten und das Heiligste in den Schmutz zogen. Wo war da ein Halten? Wo blieben die sittlichen Mächte des Christentums und der Kirche als Schutzwehr?

Sah man die Throne der Könige vorerst nur wanken, so glaubten nicht wenige den Thron Gottes schon stürzen zu sehen. Es hat immer solche gegeben, die vor lauter vermeintlicher Gläubigkeit kleingläubig wurden. Kein theologisches Buch hat im verflossenen Jahrhundert einen größeren Eindruck gemacht als das Leben Jesu von Strauß. Hat die Theologie den kühnen Angriff auch sehr bald zurückgeschlagen, so war sein Einfluß doch nicht beseitigt. Wann kümmert sich die Tagespresse um die Widerlegung derjenigen Theorien, die ihr angenehm sind? Und was die Presse über die ganze Kontroverse ins Publikum trug, hat sicher vielen, die nicht

glauben wollten, zur Stärkung ihres Unglaubens gedient. Er machte sich offner und lauter geltend als früher und erregte banges Entsetzen bei den Frommen. Seitdem datiert die Furcht und das Mißtrauen gegen den akademischen Betrieb der Theologie —, auch dort der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte. Nicht wenige ergriff auch der Schmerz über den neuerstarkenden Konfessionalismus zu einer Zeit, wo alle Gläubigen im Kampfe wider den Unglauben sich zusammenscharen sollten. Der Triumphzug des Joh. Ronge in Deutschland, die Bewegung der Lichtfreunde unter Führung von Uhlich, Wislicenus und anderen zeigte, wohin man bereits gekommen. Überall nur Abfall und Auflehnung! Darüber klingen die Stimmen in den kirchl. Zeitschriften fast hoffnungslos, schien doch jede Autorität in Haus, Kirche und öffentlichem Leben fast vernichtet zu sein. Darüber ging ein wahrer Hunger nach Autorität durch die frommen und konservativen Kreise.

Aber woher sollte sie kommen? Hatten nicht die Fürsten durch das Eingehen auf die Forderungen der Massen oder durch ihr Paktieren mit ihnen ihre Autorität noch selber untergraben? Der Schmerz über die Errungenschaften der Revolution und die Schwäche der Fürsten war fast noch größer als vorher über die Forderungen der Radikalen.

Von da war keine Aufrichtung der Autorität zu erwarten. Noch weniger von der Kirche; man will sich von ihr nicht mehr strafen lassen, und auch in ihr sind die Kräfte von unten wirksam geworden. Nur eine Gottesthat kann hier Hilfe bringen.

Das waren die Stimmungen, die den Sektierern entgegen kamen. Sie konnten sich darauf berufen, daß sie in ihrem sog. Zeugnis die Fürsten vor nichts mehr gewarnt hätten als vor der Anerkennung der Volkssouveränität, daß aber dies, worauf schon Irving hingewiesen, die letzte große Krisis herbeiführen würde.[1]) Ihr sehnt euch nach festen Ordnungen, nach einer von Gott gegründeten Autorität gegen allen Subjektivismus in Staat und Kirche und Theologie. Wir haben diese feste Ordnung in den von Gott selbst eingesetzten Ordnungen und Ämtern. Nur ein Ein-

---

[1]) Vgl. dazu die feinen Bemerkungen bei J. Köstlin in Gelzers protest. Monatsblätter IX. Bd., 1857 S. 262 f., 269 f.

greifen Gottes von obenher kann helfen. Er hat schon eingegriffen. Was der Kirche gefehlt hat, war die Wirksamkeit des Geistes. Sie hat sie verloren, weil sie die Ordnungen Gottes außer Acht gelassen hat, durch die die Wirksamkeit des Geistes bedingt ist. Da hat der Herr in dieser letzten Stunde seine Kirche selbst wieder aufgerichtet. Wieder spricht der Geist in den Gemeinden, und lehrt durch unmittelbar von oben eingesetzte und durch Kräfte und Weissagung bezeugte Apostel, seine Gemeinde dem Lamme zuzubereiten zu seiner nahen Zukunft, und wie der schrecklichen Trübsal zu entrinnen ist. „Hier ist das wahre Amt von oben her, hier die wahre Autorität von oben her, hier die Rettung von oben her."

Gewiß muß man, um sich von solchen Reden fangen zu lassen, schon sehr weit von echtem evangelischem Glauben abgekommen sein. Der Hunger nach einer vermeintlich völlige Sicherheit gebenden, äußerlichen Autorität, muß größer sein als der Glaube an den Herrn, der immer bei uns ist mit seinem Geist und Gaben, auch wenn wir sein Wehen nicht mit unseren leiblichen Sinnen fühlen können; aber wer vermöchte jemals die Physiologie des religiösen Lebens völlig zu ergründen, und wir wissen es teilweise aus dem eigenen Munde der Bekehrten, daß es neben manchem anderen eben jene Befürchtungen, Hoffnungen und Wünsche waren, die sie der neuen Kirche zuführten und die gerade um die Mitte des Jahrhunderts die Propaganda so außerordentlich beförderten.

Seitdem ist freilich manches anders geworden; der immer mehr katholisierende Charakter der Bewegung, der so oft vergeblich angekündigte Termin der Wiederkehr Christi, der Umstand, daß gegen alle Verheißung alle ihre Apostel bis auf einen, der fast 100jährig in Albury sitzt, dahingestorben sind, haben nicht nur die Propaganda gemindert, sondern noch zu Spaltungen geführt. Man hört jetzt wenig mehr davon. Aber man täusche sich nicht, die sog. apostolisch-katholische Kirche lebt und mit ihren nicht weniger als 22610 offiziellen Mitgliedern allein in Preußen[1]) ist sie numerisch

[1]) In Preußen zählte man 1890: 16081; 1895: 22610, davon im Stadtkreis Berlin 3073, in der Provinz Brandenburg 3538, in Pommern 3125, in den Rheinlanden ist der Kreis Düsseldorf Hauptsitz mit 1394. Vgl. Statistisches Handbuch für den preußischen Staat Bd. III, Berlin 1898 S. 419. Völlig

die stärkste aller bei uns in der Neuzeit entstandenen Sekten. Mit der bequemen Redensart, daß man früher den Sinn des Herrn nicht ganz erkannt habe, weiß sie sich immer wieder mit den Thatsachen abzufinden. Noch immer werden neue Gemeinden gegründet. Und es bleibt nach wie vor diesen Leuten gegenüber eine Hauptaufgabe, die Predigt von der christlichen Hoffnung und der Zukunft des Herrn mehr, als es in der Regel geschieht, erschallen zu lassen; denn noch immer gelingt es ihnen nicht ganz ohne Schuld der Kirche mit der Behauptung, daß man den Gläubigen dieses angeblich wichtigste Lehrstück vorenthalte, Glauben zu finden. Und schon stehen die Irvingianer damit nicht allein. In aller Stille hat eine andere schwärmerische Sekte, die Adventisten, von Amerika her über die Schweiz ihren Einzug bei uns gehalten und droht von ihrem Hauptplatze Hamburg aus immer weiter in die Gemeinden einzubrechen. [1])

Aber die eigentliche Sekte des 19. Jahrhunderts, die allein es verstanden hat, tiefer einzudringen, ist und bleibt der Methodismus. Er hatte schon eine beinah hundertjährige Entwicklung hinter sich, als er die Deutschen in Amerika zu bekehren anfing, wobei, charakteristisch genug, ein in Amerika bekehrter früherer Studiengenosse und Freund von D. Fr. Strauß, Dr. Georg Nast, die größte Wirksamkeit entfaltete. Einzelne in die Heimat Zurückgekehrte begannen zuerst in Württemberg mit methodistischen Konventikeln; aber erst im Jahre 1849, nachdem der Boden durch die Erschütterung des Revolutionsjahres besonders vorbereitet schien, wurde die Bekehrung Deutschlands beschlossen und von Bremen aus in Angriff genommen.

---

unzuverlässig erweist sich in diesem Punkte die staatliche Statistik für Bayern. Nach dem statistischen Jahrbuch für das Königreich Bayern, IV. Jahrgang, München 1898 S. 19 zählte man in Bayern im Jahre 1895 (gegen 355 im J. 1890) nur 40 Irvingianer. Muß schon dagegen der Umstand bedenklich machen, daß es in Bayern wenigstens drei größere Gemeinden gibt, Augsburg, München, Nürnberg, so wird das Unrichtige der Angabe klar, wenn wir die kirchliche Statistik vergleichen. Nach dem Bericht in den „Verhandlungen der vereinigten Generalsynode in Bayreuth im Jahre 1897“ S. 347 traten allein in den Jahren 1893—96 nicht weniger als 45 zu den Irvingianern über.

[1]) Vgl. F. Loofs, die Adventisten vom 7. Tage, in „Die christliche Welt“ 1895 Nr. 45 und 46 und derselbe Art. Adventisten in der Protest. Realenc.[3] I, 191 ff.

Allein es ist nicht möglich, das allmähliche Eindringen oder die Entwicklung des Methodismus in den verschiedenen Abzweigungen, Wesleyanern, Albrechtsleuten,[1]) bischöflichen Methodisten bis zu seiner reifsten Frucht, der Heilsarmee, hier zu verfolgen. Uns kann hier nur sein Wesen und seine Bedeutung interessieren. Und seine Bedeutung liegt nicht so sehr darin, daß die Methodisten da sind[2]) oder uns bekämpfen, unsere Gemeinden verwirren und nicht selten die eifrigsten Kirchenglieder zu sich herüberziehen, als in den Anklagen, die sie mit Recht oder Unrecht gegen unser Kirchentum erheben, und in den Folgen, die das gehabt hat. Und da ist zu sagen: der Methodismus richtet sich nicht nur durch seine Nebenlehre von der plötzlichen Bekehrung und Heiligung gegen unsere Zentrallehre von der Rechtfertigung, sondern er ist ein Angriff auf unser ganzes, auf der Gewißheit des Heils und der christlichen Freiheit fußendes, in Gottvertrauen fröhliches, weltdurchdringendes Christenleben, wie wir es durch Luther wieder aus der Schrift gelernt haben, das er in die unevangelischen Fesseln einer falschen Weltflucht und Weltverachtung schlagen will.[3])

Freilich, wer das erste Mal auf ihn stößt, kann leicht den Eindruck gewinnen, daß man es zwar mit einem fremdartigen, nach einer ungewohnten Methode arbeitenden Christentum zu thun habe, aber doch mit einem Christentum, dem es ernst ist. Persönliches Christentum, Christentum im Ernst, das sind die Schlagwörter, die dem Methodismus die Herzen gewinnen. Kann es etwas Erstrebenswerteres geben als wirkliche Bekehrung, wirkliche Heiligung? Aber man braucht nur etwas näher zuzusehen, um zu erkennen,

[1]) Vgl. G. Plitt, Die Albrechtsleute und die evangelische Gemeinschaft, Erlangen 1877.

[2]) Nur für die bischöflichen Methodisten kann ich einiges statistisches Material angeben nach ihren eigenen Mitteilungen bei H. Mann, L. S. Jacobi, Leben und Wirken, Bremen (1892) S. 266. Danach hatte die jährliche Konferenz der bischöflichen Methodistenkirche in Deutschland damals bei 72 Reisepredigern auf 598 Predigtplätzen eine Gliederzahl von 10580, wozu die Kinder kommen. 1256 Probeglieder wurden neu aufgenommen. Die Mitglieder brachten 200760 M. für wohlthätige resp. kirchliche Zwecke auf, und der Rettoumsatz des Buchgeschäfts in Bremen (Bibeln, Traktate, Zeitschriften) betrug 174111 Mark.

[3]) Für das Einzelne darf ich verweisen auf meine Schrift „Der Methodismus und seine Bekämpfung", Erlangen 1886.

wie mechanisch ihr ganzes Treiben, wie unevangelisch ihr Lehren und Handeln ist.

Mit Stolz rühmt die Kirchenordnung der bischöflichen Methodistenkirche als Merkmale ihrer Glieder: „Sie haben die äußere Form der Gottseligkeit und sie suchen der wahren Kraft derselben teilhaftig zu werden“,[1]) d. h. implicite die kirchlichen Christen sind die, die der Apostel 2. Tim. 3, 5 zu meiden gebietet, die da haben den Schein eines gottseligen Lebens, aber seine Kraft verleugnen sie. Und das könne bei uns nicht anders sein, weil wir uns angeblich mit der Rechtfertigung und Sündenvergebung begnügen und darüber die Hauptsache, die Heiligung, vergessen. Genauer wird die evangelische Rechtfertigungslehre, wonach Gott die Bußfertigen, die an ihn glauben, um Christi willen als gerecht ansieht und ihnen in der Sündenvergebung Gewalt gibt, seine Kinder zu werden, entschieden verworfen. Die Rechtfertigung ist eine Gerechtmachung, plötzlich tritt sie ein, man muß sich ihrer unmittelbar bewußt werden, man muß Zeit und Stunde angeben können. Fühlt man es nicht, daß man unter den Schauern und Schmerzen der neuen Geburt plötzlich ein ganz anderer Mensch geworden ist, dann ist man eben nicht gerechtfertigt, bekehrt, oder wie die Heilsarmee sagt, gerettet, oder es fehlt noch die zweite, richtige, mit der Heiligung identische Rechtfertigung. Auf der anderen Seite kann bei einem wirklichen Gerechtfertigten kein Zweifel darüber bestehen, nicht etwa weil die göttliche Verheißung dem bußfertigen und gläubigen Sünder die Vergebung der Sünden und die Gabe des Heil. Geistes verbürgt, sondern weil die Früchte der Bekehrung sich sogleich zeigen — „beständiger Friede, nicht ein unruhiger Gedanke, Freiheit von Sünde, nicht ein unheiliger Gedanke“. Hat man diese Empfindung nicht, so hat man sie zu suchen, nach bestimmten Methoden so lange zu suchen, bis man es erreicht. So wird die Wahrheit und der Trost der Sündenvergebung verkümmert, und die geängstigte Seele dazu gedrängt, sich selbst die Gerechtigkeit durch eigenes Thun zu erringen.

Dabei können natürlich auch die Gnadenmittel kaum noch eine Bedeutung haben. An die Stelle der Schrift tritt die innere Er-

---

[1]) Vgl. H. F. Breiter, Erklärung der allgemeinen Regeln der bischöflichen Methodistenkirche, Bremen S. 6.

fahrung. Sie ist es, die alles verbürgt und bei allem und jedem den unmittelbaren Auftrag des Herrn empfinden läßt. Sind wir auf Grund der Schrift dann überzeugt, daß wir durch die Taufe Christi angehören[1]) und daß wir und unsere Kinder in allen Lagen des Lebens uns dessen getrösten können, so hat die Taufe im Methodismus nur eine symbolische Bedeutung. Deshalb gehören die Kinder auch noch nicht zur Gemeinde. Auch sie müssen einen Bußkampf durchmachen und ihren Heiland im Sturm erringen. Und die methodisch geregelte, geistliche Abrichtung der Kinder, die wie ihre ganze Predigtweise sich mehr auf die Nerven als auf das Herz richtet, gehört zu den wichtigsten Eigenthümlichkeiten der Methodisten.

Ernst will man machen mit dem Kampfe gegen die Welt und dem Streben nach Vollkommenheit. Und bei nicht wenigen Frommen, in denen insofern noch etwas von Katholizismus steckt, als sie meinen, ihrer Rechtfertigung erst gewiß zu werden, wenn sie etwas davon sehen, machen sie damit großen Eindruck. Sie kämpfen gegen die Welt, aber nicht so sehr gegen das, was die Schrift darunter versteht, die Sünde in uns und die Zusammenfassung alles Widerchristlichen in uns und um uns, als gegen das, was uns in dieser realen Welt zur Sünde werden kann. Sie meinen die Welt durch Weltflucht überwinden zu können. Luther sagt einmal in unvergleichlich schöner Weise: „Das ist der Stand der Vollkommenheit, in mutigem Glauben den Tod wie das Leben, den Ruhm wie die ganze Welt zu verachten und in glühender Liebe allen dienstbar zu

[1]) Dr. William F. Warren, die dogmatische Hauptautorität der Methodisten erklärt sich in dem Schriftchen: „Der Methodismus, kein Rat oder Werk aus den Menschen", Bremen 1866 S. 17 mit Entschiedenheit gegen die lutherische Tauflehre und wendet sich auf S. 20 Anm. gleichwohl gegen den Vorwurf, den Wert der Sakramente zu unterschätzen, mit der charakteristischen Bemerkung: „Wenn der Methodistenprediger hier in Deutschland und der Schweiz weniger von Taufe und Abendmahl als von Gerechtigkeit, Keuschheit und zukünftigem Gericht spricht, so ist dieses leicht erklärlich. In einem Lande, wo jeder Mörder, jeder Dieb, jeder Flucher, jeder Sabbathsschänder, jeder Trunkenbold, jeder Ehebrecher und jede Hure ein rechtmäßig getauftes und konfirmiertes Glied der Kirche ist, da bekundet es wahrlich keine Geringschätzung der heiligen Sakramente, wenn man mit dem großen Heidenapostel ausruft: Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen. 1. Kor. 1, 17". —

sein." [1]) Wie anders im Methodismus! Er weiß nichts von der großen Errungenschaft unserer deutschen Reformation, daß das Christenleben sich nicht in einzelnen, selbst erwählten Werken zu erweisen hat, sondern das ganze Leben des Christen ein gutes Werk sein soll, und die Sphäre unserer guten Werke wesentlich in unserer Berufsthätigkeit liegt. Der Methodismus weiß nichts von der christlichen Freiheit, zu der uns Christus gefreit hat, daß alles des Christen ist, wenn er sich dessen bewußt bleibt, daß er Christi ist. Vielmehr bestimmen seine Regeln in katholischer und mechanischer Weise, was man thun soll und was man nicht thun darf, und erklären alles das, was nicht direkt das Reich Gottes oder die Heiligung fördert, alles, was im Genuß der Gaben dieser Welt über das Notwendige hinausgeht, im Prinzip als Sünde oder doch verwerflich, und messen das Maß der Heiligung, über das, wenn nicht wöchentlich so vierteljährlich dem Klassenführer Rechenschaft abgelegt werden muß und wovon die Mitgliedschaft abhängt, an jener äußerlich wahrnehmbaren, angeblichen Weltentsagung.

Schon diese wenigen Bemerkungen werden den großen Gegensatz zur Genüge erkennen lassen, auch die schwere Anklage gegen unser Kirchentum, die oft sehr drastisch zum Ausdruck kommt. Nun bewahrheitet sich auch beim Aufkommen des Methodismus der Satz, daß die Anklage gegen die Großkirche in ihrer Zuspitzung falsch ist, daß die Sektierer in einseitiger Weise einzelne Punkte betonen und sie ins Zentrum setzen; aber eben so fest steht mir, daß unser Kirchentum an dem Aufkommen des Methodismus nicht ohne Schuld ist und nur dann ihm siegreich widerstehen wird, wenn es gelingt, gewisse von ernsten Kirchenmännern längst anerkannte Mängel, von denen hier nur der eine und der andere berührt werden soll, zu beseitigen. [2])

Als man seit den 30er Jahren nach Überwindung des Ratio-

---

[1]) Perfectionis status est, animosa fide contemptorem mortis, vitae, gloriae et totius mundi, et fervente caritate omnium servum. Lutheri opp. v. arg. (Erl. Ausg.) VI 254. Vgl. dazu Confessio Augustana Art. 27. Th. Kolde, Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch kurz erläutert, Gotha 1896 S. 92 und die weiteren dort citierten Stellen aus Melanchthon.

[2]) Ausführlicher habe ich darüber gehandelt in der schon citierten Schrift: Der Methodismus und seine Bekämpfung, Erlangen 1886.

nalismus sich wieder dem Glauben der Reformatoren zuwandte, brachte es schon der Gegensatz und der Kampf mit sich, daß die Betonung des Bekenntnisses in den Vordergrund trat und gegenüber der Lehre das überführende und bezeugende Moment zurücktrat. Das ist hier und da auch heute noch der Fall. Dagegen konnte und kann die auf Erschütterung und Heiligung abzielende methodistische Predigtweise, die reichlichere, nicht an die Perikopen gebundene Schriftverlesung im Gottesdienste, das freie Gebet,[1]) der nach englisch-amerikanischem Muster gebildete, lebendige und belebende Gesang leicht den Eindruck größerer Innerlichkeit und religiöser Wärme machen. Wichtiger wurde nach meiner persönlichen Erfahrung anderes. Bei uns in Deutschland hat man es wenigstens auf lutherischem Gebiete erst im 19. Jahrhundert zu synodal gegliederten Kirchenverfassungen gebracht. Aber unsere Kirchenvorstände und Synoden haben das nicht gehalten, was sie versprachen. Sie sind im besten Falle beigeordnete Verwaltungsorgane und auch da, wo es ob der Kleinheit der Verhältnisse möglich wäre, sind sie weit davon entfernt, die Träger des religiösen Lebens zu sein, was sie doch sein sollten, geschweige denn, daß sie die Organe einer echt evangelischen Kirchenzucht wären. Das ist einer der Punkte, wo die höhnende Rede von Staatskirchentum, wie die Methodisten immer statt Landeskirchentum sagen, einsetzt und wo sie Glauben findet. Wir wissen als evangelische Christen, daß die Gemeinschaft der Heiligen, die wir im Symbol bekennen, eben ein Gegenstand unseres Glaubens und unserer Hoffnung ist, und daß es nie möglich sein wird, sie völlig zur Erscheinung zu bringen; aber ist es darum unevangelisch, danach zu trachten, daß die Gemeinde sei ohne Flecken und Runzel, oder auch nur nach engerer Gemeinschaft unter denen, die die gleiche Hoffnung haben, zu streben. Es ist kein Zweifel, dieses Streben, wie äußerlich es auch in den kleinen Sektengemeinschaften ist, übt einen großen Reiz aus. Dazu kommt, daß bei allen auf englischem Boden entstandenen Sekten das L a i e n e l e m e n t eine große Rolle spielt, und auch, wo der priesterliche Unterschied in den verschiedensten Abstufungen streng aufrecht erhalten wird

[1]) Dem ich übrigens durchaus nicht das Wort reden möchte, wohl aber möglichst großer Auswahl in den Gebetsformularen, namentlich beim allgemeinen Kirchengebet.

wie bei den Irvingianern, ist doch immer die Möglichkeit gewahrt, an den geistlichen Funktionen teilzunehmen oder wenigstens bei der Leitung ihres religiösen Lebens und bei der Propaganda mitzuwirken. Das Bewußtsein des allgemeinen Priestertums lebt in unseren Gemeinden mehr, als man denkt, und wenn es gelänge, die vielen brachliegenden Kräfte dem geordneten Amte anzugliedern, wenn nicht einzugliedern, könnte auch gegenüber den Sekten manches erreicht werden.

Oft besprochen sind andere Übelstände, an deren Abstellung die Kirche seit langem auf der ganzen Linie arbeitet, wie die allzugroße Vornehmheit und Eintönigkeit unserer Gottesdienste, noch mehr die offenkundige Thatsache, daß unsere kirchlichen Einrichtungen mit der Entwicklung der Gemeinden nicht gleichen Schritt gehalten haben, daß darüber die Seelsorge zu kurz kommt und die Massen nicht erreicht werden.

Und das ist der Vorwurf, dem die Heilsarmee die schärfste Form gibt, und der sie veranlaßt, mit der ganzen kirchlichen Vergangenheit zu brechen. Ihre Argumentation ist sehr einfach.[1]) Wenn trotz mehr als achtzehnhundertjährigem Bestehen des Christentums Millionen ohne Gott leben, unbekehrt in ihrer Sünde zur Hölle fahren, so läßt sich dies nur daraus erklären, daß man nicht die richtigen Mittel angewendet hat. Man muß es anders anfassen. Die Aufgabe ist, alle Christo zu unterwerfen. Da sich aber niemand freiwillig unterwerfen will, so muß man sie nötigen hereinzukommen. Man darf ihnen keine Ruhe lassen, bis sie sich unterworfen haben und ihre Seelen gerettet werden; mit einem Worte: das Christentum muß aggressiv werden. Daraus erklärt sich alles andere. Haben die alten Mittel nichts genützt, dann muß man sie aufgeben. Fort mit allen kirchlichen Velleitäten, mit Taufe und Abendmahl! Es gibt keine ewig bindenden Formen, die von Gott vorgeschrieben wären. Was Erfolg hat, das ist angebracht. Man muß endlich anfangen, praktisch zu werden, und auch in der Religion die Geschäftsprinzipien anzuwenden. Die Massen sollen erreicht werden, folglich sind diejenigen Mittel die

[1]) Näheres bei Th. Kolbe, Die Heilsarmee (The Salvation Army), ihre Geschichte und ihr Wesen. Zweite, sehr vermehrte Auflage, Erlangen und Leipzig 1899.

besten, die auf die Massen wirken. Durch Lärmen, Singen, Trommeln, Fahnen und Reklame sind sie zu erreichen. Warum soll man diese Mittel nicht anwenden? Gilt es aber Unterwerfung, Eroberung, Kampf gegen den Satan, so wird, und das sei Gottes Ideal seit Gründung der Welt gewesen, eine militärisch organisierte, einem Willen unterworfene, nach einer festen Methode arbeitende Gesellschaft, eine Armee das meiste leisten. Sie läßt den Sünder nicht los, bis er sich an der Bußbank, das ist hier Bedingung, bekehrt, d. h. dort das beseligende Gefühl der Begnadigung empfindet. Nun ist er „gerettet“, nun hat er ein Leben in völliger Heiligung zu führen, was sich zunächst in völligem Verzicht auf jeden Genuß von alkoholischen Getränken und dem Gebrauch des Tabaks in jeder Form offenbaren muß. Aber als Bekehrter übernimmt er auch die Verpflichtung, selbst wieder als Bekehrer aufzutreten, womöglich als Soldat der Heilsarmee, unter demütigem Verzicht auf jeden eigenen Willen, in absolutem Gehorsam jeden Winkes der Oberen gewärtig, die Welt für Gott oder für den allmächtigen General der Heilsarmee zu erobern, und in solchem Kampf die Garantie der Beförderung zur ewigen Herrlichkeit zu erlangen. —

Auch ohne daß darauf näher eingegangen wird, wird jedem, der sich noch etwas christliche Nüchternheit erhalten hat, klar werden, daß wir es hier mit einer völligen Karikatur biblischen Christentums zu thun haben. Wir wollen gerne anerkennen, daß es der Heilsarmee, was für England namentlich eine große Sache ist, gelingt, tausende von Trunkenbolden zu ordentlichen Menschen zu machen und besonders neuerdings in selbstverleugnender Liebesarbeit viele gefallene Mädchen zu einem ehrbaren Lebenswandel zurückzuführen, das ist etwas Großes; aber man sollte nicht glauben, daß es evangelische Christen gibt, denen damit schon die Christlichkeit der ganzen Bewegung erwiesen ist. Und wenn neuerdings die Heilsarmee in den größeren Städten ganz erstaunliche Erfolge (besonders in materieller Beziehung) erzielt, so läßt sich daraus entnehmen, wie tief das kirchliche Bewußtsein gesunken ist, und wie sehr man in weiten Kreisen dem sozialen Zuge der Zeit folgend schon geneigt ist, jede soziale Arbeit mit Christentum zu identifizieren.

Indessen ein Punkt in den Anklagen der Heilsarmee bedarf noch einer besonderen Beachtung. Das ist der Vorwurf des reli-

giösen Egoismus, um diesen paradoxen Ausdruck zu gebrauchen. Wir geben gern zu, sagen diese Leute, daß ihr eure Seligkeit schafft, aber ihr begnügt euch damit, daß ihr selbst das Heil in Christo gefunden habt, und kümmert euch nicht um die sittliche Not des Bruders. Es braucht kaum gesagt zu werden, wie ungerecht dieser Vorwurf ist, sofern er die Gesamtkirche treffen soll, denn er übersieht, um nur dies zu erwähnen, die freilich stille Arbeit der speziellen Seelsorge, die großartige Arbeit auf allen Gebieten der inneren Mission, die, wenn sie echt und im ursprünglichen Sinne gehalten ist, letztlich doch immer darauf ausgeht, das ewige Heil zu bringen. Aber der Vorwurf trifft doch viele Christen und hat nicht wenige, das ist sicher, der Heilsarmee zugeführt. Es gibt eine religiöse Selbstgenügsamkeit, die man niemals mit unserer ganzen sozialen und kirchlichen Entwicklung wird völlig entschuldigen können, und die eine schwere Verantwortung auf sich lädt. Die Rede: wie kann ich meines Bruders Hüter sein? ist nicht bloß die Rede Kains. Wir entrüsten uns alljährlich am 13. Sonntag nach Trinitatis über den Priester und Leviten, die an dem unter die Mörder Gefallenen herzlos vorbeigehen. Wir sind wohl gern geneigt, ich darf im Bilde bleiben, dem Wirt für den Unglücklichen einen Groschen in die Hand zu drücken, aber abzusteigen, dem Armen selbst die Wunden zu verbinden, Öl und Wein hineinzugießen, das überlassen auch die, die es könnten, anderen. Das ist die Kehrseite unseres blühenden kirchlichen Vereinswesens, bei dem man immer eingedenk sein sollte, daß es nur ein Surrogat ist für das, was Aufgabe der ganzen Gemeinde und damit jedes Einzelnen ist. Und wie scharf man die Entleerung des Christentums durch die Heilsarmee und ihre aufdringliche Methode verurteilen muß, so können doch unsere Gemeinden von der Energie, mit der sie ihren Leuten die Pflicht, überall Zeugnis abzulegen und für das sittliche Wohl des Bruders zu sorgen, ins Gewissen schiebt, manches lernen.

Nun ist es ja überhaupt eine alte Wahrheit, daß man dem Angriff der Sektierer am besten dadurch begegnet, daß man sie entwaffnet, den thatsächlichen Mängeln, die sie etwa aufgedeckt haben, abhilft und von ihnen zu lernen sucht. Und wer wollte leugnen, daß die Sektenbewegung für die Kirche des neunzehnten Jahrhunderts auch von Segen gewesen ist?

Luther schreibt einmal: „Solche Rotten sind unser Schleifstein und Polierer, die wetzen und schleifen unsern Glauben und Lehre, daß sie glatt und rein wie ein Spiegel glänzen, lernen auch darüber den Teufel und seine Gedanken kennen und werden rüstig und geschickt, gegen ihn zu streiten, welches alles nachbliebe, wo wir Ruhe hätten vor den Rotten" (E. A. 63, 292.). Das ist auch bei uns zur Wahrheit geworden. In manche tote Gemeinde ist erst wieder Leben gekommen, als sie ihr Bekenntnis und ihr ganzes Christentum gegen das Eindringen der Sektierer zu verteidigen hatte. Es ist nicht wahr, daß wir erst durch sie unsere kirchlichen Notstände kennen gelernt haben, aber daß unsere innere Missionsthätigkeit im Wettstreit mit ähnlichen Bestrebungen der Methodisten auch manche segensreiche Anregung erfahren hat, wird niemand in Abrede stellen wollen.

Aber die Sektenbewegung hat doch auch in unserer evangelischen Kirche manche bedenkliche Früchte gezeitigt. Es ist heute fast vergessen, obwohl es noch viele gibt, die es mit Bewußtsein erlebt und sogar mitgemacht haben, wie der amerikanische Fabrikherr Pearsall Smith, nachdem er im Sept. 1874 die sogenannte Oxforder Bewegung in Szene gesetzt,[1]) nicht etwa von Methodisten, sondern von evangelischen, landeskirchlichen Geistlichen Frühjahr 1875 nach Deutschland gerufen wurde, um uns sein neues Evangelium vom „höheren Leben", der gänzlichen Befreiung von der Sünde, von der plötzlich eintretenden Heiligung und der neuen Ausgießung des Geistes zu verkünden. In verschiedenen Städten hielt er von früh bis Abend dauernde Erweckungs- und Heiligungsversammlungen, leitete dazu an, durch sofortige Hingabe der Sünde an Jesum (Now Jesus saves me) sich der augenblicklichen Befreiung von der Sünde bewußt zu werden. Über die also Bekehrten führte er Buch. In Berlin assistierten ihm die angesehensten Geistlichen. Die Abendversammlungen wurden sogar in der Garnisonkirche gehalten. Als Pastor Knak und Generalsuperintendent Büchsel auf das Unlutherische seiner Rechtfertigungslehre und darauf, daß in seiner Lehre von den Gnadenmitteln überhaupt abgesehen wurde, aufmerksam machten,

[1]) Vgl. Neue ev. Kirchenzeitung 1875 S. 193 ff., und die dort verzeichnete Traktatlitteratur.

nahmen die Versammelten fast stürmisch für den neuen Propheten Partei. (Vgl. ebenda S. 227.) Es wird berichtet, daß sich an einem Tage gegen fünfzig evangelische Geistliche zu einer Spezialkonferenz um ihn versammelten, um sich von ihm in der Schrift unterweisen zu lassen. (Allg. Luth. KZt. 1875, S. 363.) In Frankfurt am Main räumte man ihm, obwohl dort die Methodisten offen die Sache in die Hand genommen hatten, die reformierte Kirche ein. (Ebenda 1875 S. 443 ff.) Sein Aufenthalt in Deutschland glich einem Triumphzuge. Nicht wenige Geistliche bezeugten ihm, den sie als einen neuen Luther priesen, daß sie erst jetzt das Wesen der Heiligung verstanden hätten. Ein badischer Geistlicher bekannte, merkwürdig genug, daß es gälte, auch von der Sünde frei zu werden, habe er erst durch Smith erfahren. Ein bekannter Pastor in Pommern, der sich „lutherisch" nannte, wünschte alles Ernstes den lutherischen Katechismus korrigiert zu sehen, da sich die dort gegebene Erklärung der Bedeutung der Taufe, „daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäufet werden", mit der neuen Erkenntnis nicht vertrug. (Ebenda S. 405.) In Stuttgart schrieb eine Dame, die als eine gereifte Christin galt: „Das grüne Büchlein mit den Glaubensliedern (aus dem bei den Versammlungen gesungen wurde) wird noch am jüngsten Tage die Bewahrung der Gläubigen bilden, und in wessen Hand es fehlen wird, bei dem wird das Malzeichen des Thieres zu sehen sein." (Ebenda 1876 S. 277.) Der persönliche Eindruck des merkwürdigen Mannes und seine Laienberedsamkeit muß in der That von faszinierender Wirkung gewesen sein, sonst wäre der Enthusiasmus, mit dem man sich von seiner unevangelischen Rede hinnehmen ließ, nicht zu begreifen.

Noch größeren Segen versprach man sich von der großen Erweckungsversammlung, die mit echt amerikanischer Reklame Ende Mai 1875 in Brighton inszeniert wurde. Mehr als 40 deutsche Gäste folgten der Einladung, auf englische Kosten daran teilzunehmen. Der Zusammenfluß von Leuten aus allen Ländern und allen Denominationen war in der That ein ganz erstaunlicher, und es hatte eine gewisse Berechtigung, als Smith das stolze Wort entfuhr: „Ganz Europa ist zu meinen Füßen". Dem neuen Propheten wurde fast abgöttische Verehrung zu teil. In einem Londoner Be-

richt über die Versammlung in Brighton heißt es: „Und er ging wiederum hinaus an das Meer; und alles Volk kam da zu ihm, und er lehrte sie (Markus 2, 13). Gelobt sei Gott, diese Schilderung ist ebenso treffend im Jahre 1875 wie im Jahr 30. Ebenso treffend in Brighton als in Kapernaum. Es ist Jesus, der glorreich hinausgegangen ist. Es ist Jesus, den die Menge wiederum umdrängt hat, um seine Stimme zu hören, und sie haben sie gehört." [1]) Zehn Tage lang, „die Wartezeit der Jünger zwischen Himmelfahrt und Pfingsten", folgte eine Erweckungsversammlung auf die andere. Immer dringender ertönte der Ruf, „jetzt" sich dem Herrn zu ergeben und dadurch plötzlich zu einem „höheren" und sündenfreien Leben geführt zu werden, immer wieder sang man in Erwartung der Geistestaufe das von dem deutschen Methodistenprediger Gebhardt gedichtete, alsbald in eine ganze Reihe von Sprachen übersetzte Lied mit dem Refrain: „Jesus errettet jetzt" [2]) und gaben die Bekehrten Zeugnis ab von ihrer Seligkeit und Heiligkeit. Ein alter (wohl amerikanischer) Geistlicher brachte es sogar fertig, öffentlich zu sagen, er lebe seit 35 Jahren rein wie Jesus. (Vgl. Allg. Luth. KZt. 1875 S. 687.) Es ist in der That kaum verständlich, daß dieses ganze methodistische Treiben den deutschen evangelischen Geistlichen nicht die Augen öffnete; erst am Schluß, als das Ganze mit einer Massenkommunion, an der Getaufte und Ungetaufte, Baptisten, Quäker u. s. w. teilnahmen, gekrönt werden sollte, zogen sich

---

[1]) Weiter heißt es da von Smith: „Hier ist ein Mann, der in Gott wohnt und Gott in ihm, die göttliche Gegenwart scheint ihn zu umgeben und zu erfüllen. — Wir denken, wenn Herr Smith einen Fehler hat, so ist es der, daß er zu ängstlich ist, die echte methodistische Theologie zu lehren: Gott befreit durch Christum sein Volk von der bösen Natur und macht es reinen Herzens". Vgl. Neue ev. Kzt. 1876 S. 119.

[2]) Die erste Strophe lautet:

Hört es ihr Lieben und lernet ein Wort,
Das euch zum Segen gesetzt;
Sprecht es mir nach und dann sagt's weiter fort:
„Jesus errettet mich jetzt"

Jesus errettet mich jetzt;
Jesus errettet mich jetzt;
Ja Jesus errettet mich allezeit,
Jesus errettet mich jetzt.

davon wenigstens zwanzig norddeutsche Geistliche zurück und fanden dieses gemeinsame Abendmahl anstößig. Gleichwohl bezeugten sie allgemein den großen Segen, den sie empfangen, ja der Berliner Geistliche Prochnow bezeichnete vor aller Welt in seinem Danke unter dem Preis der Christlichkeit Englands die evangelische Kirche in Deutschland als ein Feld voll lauter Totengebeine.[1])

Zwar trat eine gewisse Ernüchterung ein,[2]) als man erfuhr, daß Smith nicht so sündlos war, wie er glaubte, und er nach schweren Verirrungen unter dem Hohn der Kirchenfeinde sich zurückziehen mußte; und als man weiter erfuhr, daß nur die Methodisten die Früchte ernteten — vermochten sie doch z. B. erst damals sich in Stuttgart festzusetzen, indem bald nach jenen Heiligungsversammlungen über hundert Personen sich dem Methodismus anschlossen, (Allg. Luth. KZt. 1875 S. 655) — wurden viele stutzig. Aber noch heute lassen sich die Nachwirkungen jenes in den deutschen Landeskirchen bisher unerhörten Enthusiasmus bemerken. Ohne daß man sich dessen recht bewußt wird, hat sich ein weitgehender Einfluß englischen Christentums bei uns geltend gemacht. So läßt sich z. B. allenthalben die Beobachtung machen, wie sehr in frommen Kreisen unser evangelische Sonntag, der fröhliche Gedenktag der Auferstehung des Herrn, in Gefahr ist, vom englischen Sabbat verdrängt zu werden. Hierher gehören die nach englischem Muster eingerichteten besonderen Gebetsversammlungen mit vorheriger Ankündigung vornehmer Beter, die unbewußt von der Heilsarmee übernommenen Versuche, durch Äußerlichkeiten (Lichtbilder rc.) die kirchlichen Versammlungen packender zu machen, die schließlich dazu verleiten könnten, im Interesse der Anziehungskraft, wie das in der englischen Kirchenarmee geschehen, den ganzen Apparat der Heilsarmee zu adoptieren. Wichtiger aber als diese kleinen Mittelchen ist, was dem allem zu Grunde liegt, die englisch-

[1]) Die relativ nüchternste Darstellung, die wenigstens gegen Ende auch Kritik übt, ja schließlich die ganze Lehre des Smith als unevangelisch bezeichnet, ist die von Wangemann: Pearsall Smith und die Versammlungen zu Brighton. Evang. Kzt. 1875 S. 641 ff. Auch separat erschienen 2. A. 1876. Vgl. ferner G. Warneck, Briefe über die Versammlung zu Brighton, Hamburg 1876 (apologetisch).

[2]) Vgl. darüber Neue ev. Kirchenzt. 1875 S. 706 ff. und besonders 1876 S. 115 ff. Allg. Luth. Kirchenzt. 1876 S. 108 ff., S. 272 ff.

methodistische Sucht nach äußerlich sichtbaren Erfolgen auf geistlichem Gebiete. Erfolg, Erfolg, fängt an auch auf kirchlichem Gebiete das Schlagwort zu werden. Man ist es vielfach müde, die Saat langsam reifen zu sehen. Man lechzt danach, möglichst viel Seelen zu gewinnen, zahlenmäßig den Erfolg nachweisen zu können. Darum das Drängen nach besonderen Veranstaltungen, nach besonderer Predigtweise, nach besonderen Evangelisationen. Ohne sich zu vergegenwärtigen, wie noch immer die Revivals, die Erweckungen, zu neuen Spaltungen geführt haben, geht durch weite Kreise ein Sehnen nach großen Erweckungen, die man durch allerlei künstliche, den fremden Sektierern abgelernte Mittel herbeizuführen sucht, dringt man, indem man einen falschen Vollkommenheitsbegriff einschiebt, auf äußere Kennzeichen der Bekehrung.

Nicht ohne Grund rühmen sich die Methodisten: „Es ist Thatsache, daß die Hauptlehren des Methodismus da und dort in anderen kirchlichen Kreisen Eingang finden, und wenn auch bedauernd spricht man es bereits aus, ‚daß methodistische Art in neuerer Zeit in die deutsche evangelische Kirche eingedrungen ist'".[1]) Und der verstorbene Robert Kübel, der gewiß wie wenige auf Bekehrung drang, aber im biblischen Sinne, d. h. daß es gilt, ein neuer Mensch zu werden, klagt in den „christlichen Bedenken über modernes christliches Wesen von einem Sorgenvollen": Bald ist der Methodismus in der evangelischen Christenheit gerade so faktisch, wenn auch vielen unbewußt, die herrschende Macht geworden wie der Jesuitismus in der katholischen. — Seine Konkurrenz hat nun schon in vielen Beziehungen es dahin gebracht, daß auch von unserer Seite in methodistischer Manier nach methodistischem Muster gearbeitet wird [2]).

So hat die Sektenbewegung letztlich eine Bedeutung gewonnen, die viel wichtiger ist, als der numerische Verlust; denn sie bedeutet eine Gefahr für die Eigenart unserer Kirche. Gewiß, wir müssen

[1]) So unter Berufung auf das Frankfurter evangelische Gemeindeblatt, H. Mann, Ludwig S. Jacoby, der erste Prediger der bischöflichen Methodistenkirche von Deutschland und der Schweiz, Bremen (1892) S. 372.

[2]) 7. Aufl. S. 14 ff. Sehr beherzigenswert sind auch die daran sich anschließenden Ausführungen.

mehr als bisher lernen, alle zu erreichen, aber nicht bloß die unteren Klassen, nicht minder die Gebildeten, wo die sittliche Verkommenheit nicht weniger groß ist. Wir müssen dahin arbeiten, daß unsere Gemeinden wieder wirkliche Gemeinschaften werden, wir müssen danach trachten, allenthalben und aller Orten Christen zu sein und nach größerer Vollkommenheit streben. Die Zukunftshoffnung der Kirche muß heller als bisher in unser Erdenleben hinein leuchten, — aber durch Eingehen auf die Weise der Sektierer wird man das nicht erreichen, wird man diese nicht überwinden. Wohl wollen wir von ihnen lernen und uns anspornen lassen, aber wir dürfen uns nicht an sie verlieren. Nur dadurch wird die Kirche den Sieg behalten, wenn sie täglich aufs neue sich auf sich selbst und die wahren Wurzeln ihrer Kraft besinnt. Sie können und dürfen keine anderen sein als in den Anfangstagen unserer evangelischen Kirche.

„Unser Herr und Meister Jesus Christus, als er sprach: „Thut Buße u. s. w." wollte, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße (Sinnesänderung) sein solle". So lautet die erste von Luthers 95 Thesen. Man hätte es nie vergessen sollen, daß der Ruf zur Buße und zu steter Sinneserneuerung wie mit Flammenschrift über unserer evangelischen Kirche steht. Dazu nehme man die 62. These: „Der wahre Schatz der Kirche ist das hochheilige Evangelium von der Herrlichkeit und Gnade Gottes." Stete Selbsterneuerung, keine neue Offenbarung, kein neues Evangelium, vielmehr immer größere Vertiefung in den Schatz des alten Evangeliums und immer überzeugtere Verkündigung desselben durch Wort und Leben, das sind und bleiben die einzigen wahren Waffen gegen alles Sektierertum auch im neuen Jahrhundert, und je kräftiger wir sie gebrauchen im Kampfe für unsere Kirche, um so mehr wird uns auch, was so dringend not thut, diese Kirche selbst wieder ein Gut werden, um so zuversichtlicher dürfen wir der Zukunft entgegensehen und uns Luthers mutiges Wort aneignen, das er seinem sorgenvollen Fürsten zurief.[1]) „Man lasse die Geister aufeinanderplatzen und treffen! Werden etliche indeß verführt, so gehts nach rechtem Kriegslauf; wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen etliche fallen und wund werden, wer aber redlich ficht, der wird gekrönt werden." —

[1]) De Wette, Luthers Briefe, II, 547.

D. Th. Kolde.

Theologie und Laien.

Man erinnert sich, welche Aufregung sich weiter Kreise bemächtigte, als vor einigen Jahren auf dem dadurch so berühmt gewordenen theologischen Ferienkursus zu Bonn Vorträge über die alttestamentlichen Patriarchen und das heilige Abendmahl gehalten worden, und ihr Inhalt durch die kirchliche und Tagespresse auch unter Nichttheologen bekannt wurde. Damals war man sich so ziemlich darüber einig, jedenfalls zielten die Anhänger der sog. modernen Theologie darauf hin, daß die Ergebnisse der neueren und neuesten Forschungen, welche über die genannten Gegenstände bekannt gegeben und verhandelt worden waren, nur für Theologen von Fach bestimmt gewesen und in deren Mitte hätten bleiben müssen. Es wurde den sog. positiven Gruppen innerhalb der evangelischen Landeskirche Preußens gerade das zum Hauptvorwurf gemacht, daß sie Dinge an die große Öffentlichkeit gebracht, welche zwischen den vier Wänden akademischer Hörsäle hätten bleiben sollen, daß sie Nichttheologen irre und wirre gemacht, welche für theologische Forschung kein Verständnis, daher für Ergebnisse, die von dem Herkömmlichen abweichen, nur Verurteilung haben könnten.

Hernach sind freilich in mancherlei Klangfarben an die Laien beschwichtigende Worte gerichtet worden, welche für die Freiheit der Forschung eintraten und den Beweis dafür zu erbringen suchten, daß der Glaube und das Glaubensleben nimmermehr von Sätzen theologischer Wissenschaft abhängig sei. Allein im ganzen stand doch fest, galt

als feststehend, daß dies gerade der wunde Punkt im Verhältnis zwischen Theologie und Kirche, zwischen Theologie und gläubiger Gemeinde sei, wenn Theologisches, zu dessen Verständnis die Voraussetzungen auf seiten der Laien fehlten, diesen dennoch unterbreitet und ihrer Beurteilung zugänglich gemacht, ja eigens vorgesetzt werde. Denn die Kirche oder gläubige Gemeinde als solche habe weder den Beruf noch die Fähigkeit, auf die Arbeit der Theologie einzuwirken oder ihre Früchte zu würdigen.

Diese Ansicht über die Stellung der theologischen Forscherarbeit innerhalb der gläubigen Gemeinde, diese Auffassung, welche im Interesse der Unabhängigkeit theologischer Forschung einen tiefen Graben zwischen ihr und den nicht sachkundigen Laien ziehen wollte, wurde besonders von denen vertreten, welche zu den Positiven nicht gerechnet zu werden pflegen, während diese vielmehr vielfach eine gewisse Abhängigkeit der Theologie von der parlamentarischen und kirchenregimentlichen Vertretung der Kirche festsetzen wollten und demgemäß ihre Stimme dafür erhoben, daß die Theologie und ihre Arbeit, die Früchte theologischen Fleißes und die Ergebnisse theologischer Forschung bei Vorhandensein jener Abhängigkeit vor das Forum der Gemeinde gehörten. Vor allem wollten in der Regel die Kreise, die sich um Ritschl gruppieren oder nach Ritschl nennen, es stets besonders betont haben, daß zwar die dafür interessierten Gemeindeglieder Kenntnis zu nehmen berechtigt seien von dem, was die Vertreter der theologischen Wissenschaft arbeiteten und erarbeiteten, daß ihnen aber ein Urteil darüber, was von dem Gearbeiteten und Erarbeiteten die Probe bestehe, nicht zukomme, daß hierfür den Laien mangels nötiger Vorbildung aller und jeder Maßstab überhaupt fehle. Gerade die „christliche Welt", welche im ganzen und großen als Sprechsaal der genannten Kreise gelten darf, ist in ihren Spalten mit besonderem Eifer stets dafür eingetreten, daß Theologie und Glaube zwei ganz verschiedene Dinge seien, daß über theologische Fragen zu urteilen nicht Laiensache sei, daß allein der Glaube, seine Art und sein Wirken in der einzelnen Seele wie in der Kirche, Glaubensfragen und Glaubenskämpfe, alles, was Glaube sei und heiße, unverquickt mit der Theologie, Gegenstand der Erfahrung, der Beurteilung, der Wertschätzung seitens der christlichen Gemeinde sei, während hingegen diese zur

streng theologischen (wissenschaftlichen) Arbeit eine rein neutrale Stellung einnehme. Und wenn auch die Gemeinde an der Arbeit der theologischen Wissenschaft interessiert ward, und was auf ihrem Gebiete vor sich ging, in allgemeinen Umrissen oder nach seinen Ergebnissen dem größeren Publikum vorgelegt wurde, so heißt das doch noch nicht, zwischen Kirche und Theologie einen Bund schließen oder eine an die andere zu ihrer beider Förderung ketten.

Unter diesen Umständen wirkte es nicht wenig überraschend, als im Laufe des Sommers 1899 die Gründung einer „kirchlich-theologischen Konferenz für die Provinz Brandenburg" unter den Namen eines Harnack, Kaftan, Soden, Scholz angekündigt ward. „Kirchlich-theologisch", was heißt das? so fragte man sich allgemein, was heißt das im Munde von Leuten, welche die freie Forschung ohne alle und jede Einschränkung auf ihre Fahne geschrieben haben, welche der Laienwelt nur eine Art von Zeugenschaft ihr gegenüber zuschreiben? Was heißt es, wenn jene Männer und ihre Gesinnungsgenossen Theologen und Nichttheologen zugleich zu gemeinsamer Arbeit aufrufen unter der Voraussetzung, daß die freie Forschung und das Evangelium sehr wohl zusammenstimmen? Denn, wie gesagt, daß die Arbeit der Theologen und die Christengemeinde überhaupt ein Verhältnis zu einander hätten, in gewissem Sinne auf einander angewiesen seien, das hatte auch auf der Seite der Positiven so wenig jemand bestritten, daß es hier vielmehr längst als Axiom feststand, und gerade auf dem Baume dieses Axioms allerhand böse Früchte, wie vor Augen lag, gewachsen waren.

Von diesen Gesichtspunkten aus sah man mit einiger Spannung den Verhandlungen der ersten „kirchlich-theologischen Konferenz für die Provinz Brandenburg", die am 15. November in Berlin im großen Saale des Architektenhauses Wilhelmstraße 92 statthatte, entgegen.

Nach den Satzungen und der Geschäftsordnung jener Konferenz sollte es sich handeln um „die Pflege der Gesinnungsgemeinschaft und die gegenseitige Verständigung unter allen, seien es Theologen oder Nichttheologen, welche das Heil unseres Volkes allein in dem geschichtlichen Evangelium von Jesus Christus suchen, die Freiheit der theologischen Wissenschaft hochhalten und des Glaubens leben, daß die freie Forschung und das Evangelium in keinem Gegensatz

zu einander stehen und sich im letzten Grunde gegenseitig nur fördern können".

Gleich diese Formulierung des Programmes erweckt allerlei Gedanken und Bedenken.

In erster Reihe steht „die Pflege der Gesinnungsgemeinschaft", es folgt „die gegenseitige Verständigung".

Das Naturgemäße wäre eigentlich die umgekehrte Reihenfolge. Erst nachdem eine gegenseitige Verständigung geschehen ist, kann die Pflege der Gesinnungsgemeinschaft folgen. Doch wenn wir annehmen (wozu übrigens ein unmittelbarer Anlaß nicht vorliegt), daß die Pflege der Gesinnungsgemeinschaft unter denen gemeint sei, die sich schon verständigt haben, welche der kirchlich-theologischen Konferenz äußerlich oder innerlich schon angehören, und das Wort von der gegenseitigen Verständigung dann den anderen gelte, welche bisher außerhalb jener Kreise gestanden, die gegenseitige Verständigung also die sozusagen missionierende Aufgabe der Konferenz bezeichnen solle, so könnte dann allerdings die vorliegende Reihenfolge wenigstens Sinn haben, wenn auch die ganze Fassung des Satzes an Klarheit zu wünschen übrig läßt. Von missionierenden Bestrebungen war auf der Konferenz selbst kaum die Rede. Wohl erwähnte der Vorsitzende die anders gesinnten und anders gerichteten Kreise und sprach wiederholt die Hoffnung auf Anbahnung einer allmählichen Verständigung, ja eines Zusammengehens und Zusammenarbeitens aus (s. u.). Aber daß etwas geschehen sollte, jene heranzuziehen oder gar zu gewinnen, wurde nicht gesagt, offenbar auch nicht geplant. Vor allem wohl deshalb nicht, weil alle Bemühungen in dieser Richtung aussichtslos scheinen.

Denn die genauere Beschreibung derer, welche der kirchlich-theologischen Konferenz angehören oder zur Teilnahme an ihr aufgerufen waren, ist derart, daß nur eine bestimmte, wohlbekannte theologische Gruppe und ihre Gesinnungsgenossen sich ihr anzuschließen in der Lage sind, nämlich alle Anhänger Ritschls in engerem und weiterem Sinn.

Wer ist nämlich aufgerufen, der kirchlich-theologischen Konferenz beizutreten?

Alle, welche „das Heil unseres Volkes allein in dem geschichtlichen Evangelium von Jesus Christus suchen."

Hier ist zunächst nicht ohne weiteres ersichtlich, warum „unser Volk" genannt ist. Wir würden etwa erwarten „das Heil der Seele", „das Heil aller Seelen", „das Heil aller Christen", „das Heil aller Menschen" u. dgl. Es soll sich ja, so ist ausdrücklich in den Satzungen gesagt, nicht um „die Gründung einer neuen kirchlichen Partei" handeln. Wäre diese beabsichtigt, dann ließe sich „das Heil unseres Volkes" als ihr Zweck wohl begreifen. Allein, wer „Gesinnungsgemeinschaft und Verständigung unter allen, welche" u. s. w. pflegen will, hat doch eher Ursache, an sich selbst und an jene alle zu denken und sich mit allen Christen oder allen Menschen zusammenzufassen, als den Blick auf „unser Volk" zu richten, an dem die Konferenz (faßt man die Wendung „unser Volk" so allgemein, wie sie lautet) nicht einmal eine Aufgabe hat, übrigens auch sich selber nicht zuschreibt.

Weiter: „das geschichtliche Evangelium von Jesus Christus". Das ist und bleibt eine theologische Formel, so sicher es bestritten werden wird und so lebhaft es bestritten werden mag. Mit dem Ausdruck verbindet sich — niemand kann es leugnen — ein ganz bestimmter Sinn, eine ganz besondere Art der Auffassung des Evangeliums, des Glaubens, der Schrift. Wir sehen hier ganz von der Frage ab, ob die Formel „das geschichtliche Evangelium von Jesus Christus" eine richtige ist, ob sie Mißverständnisse nahelegt und sogar nahelegen muß, ob sie angezeigt war, gerade wo es sich um „das Heil unseres Volkes" handeln soll. Jedenfalls ist in dieser Formel ein ganz bestimmtes, allen Kundigen längst bewußtes Verständnis des Evangeliums gemeint, wie es außer Harnack, Kaftan, Soden, Scholz auch ihre Gesinnungsgenossen Gottschick, Kattenbusch, Reischle u. s. w., außer den Freunden der „christlichen Welt" die Männer der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" von jeher vertreten haben. Wer demnach beispielsweise zum Evangelium von Jesus Christus auch seine Präexistenz, seine Jungfrauengeburt rechnet, der ist folgerichtig von jener Verständigung ausgeschlossen. Wer Wunder und Zeichen des Herrn, wer seine leibhaftige Auferstehung meint als zum Evangelium gehörig ansehen zu müssen, kann an jener von der Konferenz zu pflegenden Gesinnungsgemeinschaft keinen Anteil haben. Es ist schon hier so deutlich wie möglich gegeben, daß die Mitglieder und Anhänger der kirchlich-theologischen

Konferenz unter sich sein wollen, also in der That eine neue kirchliche Partei bilden.

Sodann: „die Freiheit der theologischen Wissenschaft hochhalten". Alle Theologen werden dem Satze zustimmen, wenn ihn auch fast jeder anders versteht, mindestens die verschiedenen theologischen Gruppen, eine jede nach ihrer Weise, ihn verschiedenen Beschränkungen unterwerfen. Aber die Frage ist: wie sollen Nichttheologen „die Freiheit der theologischen Forschung hochhalten"? wie sollen sie sich ein Urteil darüber bilden, inwieweit sie berechtigt oder nicht berechtigt ist, von welchen Schranken sie etwa einzuengen ist? Das ist doch nur so möglich, daß die Theologen die Nichttheologen belehren und aufklären, und die Nichttheologen den Theologen aufs Wort glauben. Niemand wird ja meinen, daß „die Freiheit der theologischen Wissenschaft" absolut unbegrenzt sei. Wenn etwa ein Theologe in seinen Forschungen zu dem Ergebnis käme, daß „das geschichtliche Evangelium von Jesus Christus" den Papst und das System der römischen Kirche fordere, oder daß Christus in Lehre und Werk ganz und gar von Buddha abhängig sei, und dieser letztere als der wahre Heiland der Welt gelten müsse — und wer bezweifelt, daß rein geschichtlich angesehen, wo nur die Mittel geschichtlicher Forschung in Betracht kommen, solch ein Ergebnis möglich ist? — will auch für eine derartige „theologische Wissenschaft" die Konferenz eintreten und ihre Laien-Mitglieder einzutreten veranlassen? Gewiß hat niemand daran gedacht, obwohl die Betonung des Geschichtswissenschaftscharakters der Theologie seitens Harnack (s. u.) solche Folgerungen nahelegen konnte. Dann aber muß die „Freiheit" näher umgrenzt werden, und es ist nur die Frage wie. An dieser Frage aber scheiden sich wiederum die Geister, bez. die bestehenden theologischen Gruppen. Nach einer Gruppe, welche in dem geschichtlichen Evangelium von Jesus Christus das Heil sieht, ist der Freiheit der theologischen Wissenschaft eben durch das geschichtliche Evangelium und durch die Erkenntnis von dem Rechte dieses Evangeliums ihre Grenze gesetzt. Und die Anhänger dieser Gruppe, soweit sie zu den Nichttheologen gehören, werden daher die Freiheit der theologischen Wissenschaft genau so weit hochhalten, als das geschichtliche Evangelium von Jesus Christus, nach ihrem Verständnis gefaßt, darunter nicht leidet. Mit anderen Worten: auch die

Freiheit der theologischen Wissenschaft ist Parteisache. Daß sie auch unter den hier gestellten Voraussetzungen ihre Grenze hat, beweist aufs beste die Antwort, welche neulich in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" auf die Frage: „Gäbe es Gewißheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu Christi gäbe"? (1899, S. 468—493 von Häring), gegeben wurde. Sie lautete nämlich: nein. Begründet ward sie etwa so: „Das ergibt sich aus dem Wesen unseres christlichen Glaubens. Jene geschichtliche Gewißheit aber gibt es nicht und nie, das folgt aus dem Wesen des geschichtlichen Wissens."

Endlich: „des Glaubens leben, daß die freie Forschung und das Evangelium in keinem Gegensatz zu einander stehen und sich im letzten Grunde gegenseitig nur fördern können". — „Des Glaubens leben": auf die Gefahr hin, manchem kleinlich zu erscheinen, möchten wir es nicht unausgesprochen lassen, daß wir gerade diese Fassung an dieser Stelle lieber vermieden gesehen hätten. Jedermann weiß, und auf der Konferenz selbst kam es in Kaftans Vortrag zum Ausdruck, wie schwer es ist, anderen zum Verständnis zu bringen, was in evangelischem Sinn Glaube sei, und eine große Schwierigkeit wurde — mit Recht — im alltäglichen Sprachgebrauch gefunden, der „Glaube" in so verschiedenartigem Sinn gebrauche. Läßt sich nun dieser Sprachgebrauch nicht auf einmal, vielleicht überhaupt nicht ausrotten, so sollte man doch in programmatischen Sätzen, namentlich wenn solche für eine kirchlich-theologische Konferenz gemacht sind, das Wort „Glaube" nur im Sinne des Sprachgebrauchs der Heiligen Schrift und der Kirche, und sofern dieser mannigfaltig, des als richtig oder maßgebend erkannten Sprachgebrauchs von Schrift und Kirche anwenden. Vor allem aber müßte eine Wendung wie „des Glaubens leben", die durch Hab. 2, 4 und Röm. 1, 17 ihre ganz besondere Bedeutung, ihre hohe Weihe erlangt hat, die von Luther im Sinne jener Schriftstellen erfahren und zur Grundlage des evangelischen Christenlebens und der evangelischen Kirchengemeinschaft gemacht worden ist, in einem Zusammenhang wie dem vorliegenden von denen nicht angebracht werden, welche sich so gerne auf Luther berufen und als die echten Nachfolger und Geisteserben Luthers angesehen sein wollen.

„Die freie Forschung und das Evangelium stehen in keinem

Gegensatz zu einander": das wird als Überzeugung der Mitglieder der kirchlich-theologischen Konferenz angesehen. Der Satz ist ohne Zweifel richtig oder unrichtig, je nachdem das Wort von der freien Forschung näher bestimmt wird. Denn wer will z. B. der Forschung wehren, wenn sie so „frei" ist, das Evangelium umzustoßen, es als Lug und Trug darzuthun, ein besseres, höheres Evangelium, das sie herausgearbeitet hat, darzubieten? Aber auch wenn „die freie Forschung" irgendwie und noch so richtig umgrenzt wird, so wird es unmöglich sein, im voraus festzustellen, daß freie Forschung und Evangelium einander niemals umstoßen können. Denn die freie Forschung hat ja zu ihrem Gegenstande geschichtliche Dinge, und das Evangelium von Jesus Christus wird hier auch als „geschichtliche" Größe bezeichnet. Ist nun das Evangelium eine geschichtliche Größe, und die freie Forschung hat es mit geschichtlichen Größen zu thun, so kann man nur unter der Bedingung die Möglichkeit eines Gegensatzes zwischen ihnen streichen, daß man die freie Forschung in irgendwelcher, wenn auch noch so bescheidener Weise einengt, oder daß man dem Evangelium seinen rein geschichtlichen Charakter abstreift. Das ist erst recht erforderlich, wenn die freie Forschung und das Evangelium „sich im letzten Grunde gegenseitig nur fördern" sollen. Denn so gut die freie Forschung „das geschichtliche Evangelium" begründen und, wenn sie Fortschritte macht, mehr und mehr zur Gewißheit erheben kann, so gut auf der anderen Seite das Evangelium der freien Forschung Bahn machen und den, den es am meisten erfüllt, am meisten zur Ausübung der freien Forschung befähigt: ebenso gut kann die freie Forschung, nachdem sie zuerst die Außenwerke zerstört, alsbald zum Zentrum vordringen und das Evangelium selber als ungeschichtlich nachweisen; ebensogut kann das Evangelium der freien Forschung Schranken setzen, indem es seinem Träger eine Gewißheit gibt, die außerhalb oder über der Geschichte liegt. Es sind also allerlei Möglichkeiten vorhanden und es ist schlechterdings ungereimt, in der ersten Satzung der „kirchlich-theologischen Konferenz für die Provinz Brandenburg" zu verstehen, *welche* Theologen und Nichttheologen zur Teilnahme aufgefordert sind, wenn nicht die dort gegebene Charakterisierung derselben (der Theologen und Nichttheologen) eine nähere Bestimmung, d. h. eine ziemlich bedeutsame Einschränkung erfährt. Und in welchem Sinn

diese Bestimmung und Einschränkung gemeint ist, haben wir schon angedeutet.

Dasselbe ergibt auch der Verlauf der Verhandlungen, insbesondere die Vorträge der leitenden Persönlichkeiten.

Erst wenn wir die Vorträge und Verhandlungen näher ins Auge gefaßt haben, läßt sich zur Hauptsache ein weiteres sagen.

Der Vorsitzende, Professor Dr. von Soden, bemerkte im Eingang seiner Eröffnungsansprache ausdrücklich, daß es sich hier, wo einem größeren Publikum vorgelegt werde, was bisher im kleineren Kreise der Gesinnungsgenossen verhandelt worden sei, für die Veranstalter der Konferenz und ihre Glieder alle um die höchste Aufgabe des Geistes handle, dem Volke mit dem Evangelium zu dienen. Es gelte, klar formulieren, was Evangelium, was Glaube sei; diese abgrenzen gegen anderes mehr oder weniger Verwandte. Indem der Glaube in Beziehung zu anderen geistigen Funktionen gesetzt werde, verlange er eine theologische Formulierung. Dies alles sei nicht bloß Sache der Theologen. Da die Kirche hauptsächlich Nichttheologen zu ihren Gliedern zähle, und neben dem Pfarramt und der kirchlichen Praxis (innere Mission, Vereinswesen u. s. w.) die Theologie eine unentbehrliche, eine der vornehmsten Dienerinnen der Kirche sei, berufen an ihrem Teil zu einer Art idealer Kirchenleitung, so ergebe sich, daß mit der Liebe zur Kirche die Wertschätzung der Theologie Hand in Hand zu gehen habe.

Machen wir hier vorläufig halt. Was ist an diesen Sätzen richtig? Daß es einer klaren Formulierung dessen, was Evangelium, was Glaube ist, bedürfe, wird niemand bestreiten. Niemand, d. h. kein Theologe. Denn der Laie wird zwar, hat er die nötige Bildung, diese Formulierung sich gerne gefallen lassen. Er wird sogar, wenn sein Interesse tiefer geht, das Bedürfnis nach einer solchen haben, vielleicht sogar mithelfen, daß sie zu stande komme. Aber daß darum eine derartige Formulierung ohne weiteres Sache auch des Laien als solche sei, dafür ist kein überzeugender Beweis erbracht worden. Im Gegenteil. Indem Soden dies beweisen wollte, hat er zu viel bewiesen. Ausdrücklich hat er die Theologie neben das Pfarramt und die kirchliche Praxis gestellt, zusammen drei Dienerinnen der Kirche. Liegt nun etwa das Pfarramt ebenso wie die Theologie, liegt die kirchliche Praxis ebenso wie die theo-

logische Wissenschaft dem Nichttheologen = Laien ebenso nahe, sind Dinge des Pfarramtes und der kirchlichen Praxis ebenso jedermanns Urteil unterworfen und ebenso Sache der Nichtfachmänner wie die Theologie? Natürlich, wird man antworten, ist es nicht so gemeint, als ob die Nichttheologen theologisch mitforschen sollten, sie sollen nur mittelbar an der theologischen Forschung teilnehmen und gewissermaßen als stille Teilhaber ihre Früchte empfangen. Gut, aber es wird doch in ihrem Belieben stehen, ob sie das wollen. An und für sich können doch Laien es getrost den berufenen Theologen überlassen, alle jene Formulierungen und einige mehr auf einen wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen. Und wie viele thun es, ohne davon den geringsten Schaden zu haben. Im Gegenteil, gerade weil sie sich von derartigen Bestrebungen frei wissen, so vermögen sie in der kirchlichen Praxis um so intensiver zu arbeiten, leisten sie auch im Pfarramte Großes. Denn wenn auch Pfarramt wie kirchliche Praxis der Theologie viel verdanken und von ihr noch viel mehr lernen sollten, als gemeinhin geschieht; wenn auch nicht bloß der theologisch gebildete Pfarrer, sondern auch der Mann der kirchlichen Praxis, der nicht theologisch gebildet ist, die Theorie ihrer Thätigkeit von wissenschaftlichen Theologen empfangen, so ist doch auf der anderen Seite nicht minder gewiß, daß der Pfarrer ebensowohl wie der Mann der kirchlichen Praxis die Tüchtigkeit für seinen Beruf auf ganz anderem Wege erweist, als indem er seine theologische Bildung vorschiebt. Im Gegenteil: für die kirchliche Praxis ist die Theologie zwar kein Hindernis, aber doch ein Fremdkörper, und auf den Pfarrer, sofern er Mann der Praxis ist (der Theologe im Pfarrer, so hoch er zu achten ist, so gewiß er in jedem Pfarrer stecken soll, bleibt hier außer acht), kann die Theologie ebensowohl hemmend wie fördernd wirken. Die Theologie macht weder den großen Prediger noch den großen Lehrer noch den großen Seelsorger. Wieviel Männer hat es gegeben, bekannte und noch mehr unbekannte, die im Pfarramt durch Predigt, Jugendunterricht, Seelsorge Großes, Hervorragendes geleistet haben, und ihre theologische Bildung war gering oder weniger als das. In der kirchlichen Praxis sind oft genug die tüchtigsten Leute solche gewesen, welche von theologischer Wissenschaft wenig oder nichts verstanden. Fern sei es selbstverständlich, die theologische Wissenschaft herabzusetzen;

oder ihren unendlichen Wert, ihre absolute Notwendigkeit für den Stand der Diener am Wort zu verkennen. Die Kirche ist auf die Theologie angewiesen, und die Diener der Kirche als Gesamtheit bedürfen der theologischen Bildung. Nur ist diese eigentlich mehr Voraussetzung, nimmer aber Seele der pfarramtlichen Arbeit. Der tüchtigste Theologe kann ein jämmerlicher Pfarrer, d. h. schlechter Mann der Praxis sein, und umgekehrt leistet der in theologicis Unwissende seiner Kirche in der Praxis unter Umständen geradezu hervorragende Dienste. Was also in der Gesamtheit gilt, ist darum nicht immer auf den Einzelnen anwendbar. Und wenn nun nicht einmal der Pfarrer als solcher, geschweige der Mann der kirchlichen Praxis überhaupt, an der theologisch-wissenschaftlichen Formulierung dessen, was Evangelium, was Glaube u. s. w. ist, teilzunehmen ohne weiteres verpflichtet erachtet werden kann, wie kann man dem Laien als solchem Verständnis dafür und Mitarbeit daran zumuten? Wirkt er aber doch daran mit, und er soll willkommen sein, wofern er nur nicht in dilettantenhafter Selbstüberhebung seine Anschauung als die alleinberechtigte uns aufdrängen will, nun so ist das eben eine Ausnahme, vielleicht eine sehr ehrenwerte, doch soll man sie nicht zur Regel machen. Der Laie hat ohne eine gewisse theologische Vorbildung gar nicht die Fähigkeit, in theologicis mitzureden und mitzuraten. Eine bloß platonische Wertschätzung der Theologie aber fördert weder ihn noch die Theologie. Er kann der Theologie gegenüber gar nicht anders als sich passiv verhalten; in theologicis ist er eben nur ein Lernender. Und gerade die besten, treuesten, kirchlichsten Laien sind am tiefsten von der Überzeugung durchdrungen, daß die Theologie und die theologische Arbeit nicht ihre Sache ist, daß sie aber dankbar hinnehmen, was ihnen von berufener, vertrauenswürdiger Seite dargeboten wird.

Im Gebiete dieser Fragen allerdings sollte es ein Leichtes sein, Einigkeit zwischen den verschiedenen theologischen, bez. kirchlichen Gruppen herbeizuführen. Mindestens braucht, was hierher gehört, nicht trennend, nicht einmal störend zu wirken. Liebe zur Kirche und Wertschätzung der Theologie ist gewiß hüben wie drüben vorhanden. Aber gerade indem man drüben die Theologie und ihre Wertschätzung in den Vordergrund stellt — und was für eine Theologie gemeint ist, haben wir ja gesehen —, wird der breite, tiefe

Graben weit aufgerissen, der, wie man oft sagen hört, eigentlich gar nicht vorhanden ist, oder doch nicht vorhanden sein sollte. Derselbe Soden nämlich, welcher theologisch-wissenschaftliche Denkoperationen als Sache auch des Nichttheologen proklamiert, welcher die Liebe zur Kirche, verbunden mit Wertschätzung der Theologie (d. h. der für die Mitglieder der Konferenz maßgebenden), als Wahrzeichen der Konferenz charakterisiert, sprach im Hinblick auf theologische und kirchliche Gegner alsbald den Wunsch aus, daß die Neigung sich doch verlieren möchte, von Gegensätzen zu reden, wo Verschiedenheiten vorlägen, daß man sich nicht mehr befehden, sondern verstehen solle. Dabei gab er zu, daß Differenzen vorhanden seien, teils solche, welche auf die Bestimmung des Glaubensinhalts Bezug hätten, teils solche in Bezug auf das Maß der Freiheit, welche man der theologischen Forschung gegenüber vorhandenen Überlieferungen einräume. Diese dürften und sollten nicht verwischt werden. Aber wie? Wenn diese Differenzen im tiefsten Grunde doch derart wären, daß sie eine Scheidung erheischten? Wenn auf beiden Seiten solche vorhanden wären, die den Gegner verstehen und ihn dennoch befehden, weil sie es für ihre Pflicht halten, sei es aus erkenntnistheoretischen Gründen, sei es aus religiöskirchlichen Gesichtspunkten, sei es aus Gewissenspflicht? Wir leugnen nicht, daß viele Seelen unserer Tage durch die Eigenart des heutigen Betriebs der theologischen Wissenschaft in Konflikte geraten, daß wiederum auch das Welterkennen und sein scheinbarer oder wirklicher Widerspruch zu altüberlieferten Lehren Schwierigkeiten denen bereitet, welche ernstlich die Wahrheit suchen, daß insbesondere die Diener am Wort in ihrem Amt derartigen Zwiespalt doppelt tief empfinden und doppelt schwer tragen. Aber wir behaupten, daß in dieser Hinsicht hüben wie drüben dieselben Nöte vorliegen, und gegen keine theologische oder kirchliche Richtung ein besonderer Vorwurf erhoben werden kann. Und wenn es gar hieß: „Das ist unsere Stärke, daß unter uns ausgeprägte Individualitäten bestehen“, solche nämlich, die, eine jede in ihrer Art, in persönlichem Kampf zu der ihnen eigenen Auffassung des Glaubens, zu ihrer Art des Glaubenslebens gekommen sind, so haben wir die hierin implicite gegebene Anmaßung zurückzuweisen, als fehle es anderwärts an derartig ausgeprägten Individualitäten, als seien

sie nur in der Gruppe derer um Ritschl oder hier besonders reichlich vorhanden. Und ward auch hinzugefügt, daß die Geschichte warne, das Individuelle hervorzustellen und das Gemeinsame zurücktreten zu lassen, so hätte noch viel mehr der unparteiische Sinn, der auch dem Gegner gerecht wird, und die Liebe, welche auch in dem als Gegner ihr gegenüberstehenden Bruder das Gute erkennt und ans Tageslicht zieht, ja sich darüber freut, davor bewahren sollen, seine Stärke auf einem Gebiet zu finden, das dem geheimsten verborgenen Leben angehört, und dieser Stärke sich zu rühmen.

Nach dem allen ist es offenbare Selbsttäuschung, und zwar eigentlich eine kaum begreifliche, wenn mit Pathos versichert wurde: „Wir vereinigen uns nicht als Theologenschule. Alle sind uns willkommen, welche der wissenschaftlichen Bearbeitung des Glaubens und Glaubenslebens Bahn geben wollen." Kaum begreiflich, wenn man auf die Männer sieht, welche die Konferenz einberufen, welche das Programm verfaßt hatten, welche die Vorträge hielten. Wenn hier nicht die Vereinigung einer Theologenschule sichtbar vor Augen liegt, dann gibt es überhaupt nichts, was diesen Namen verdient.

Und wenn dann gar am Schluß der Eröffnungsansprache die Aufforderung erfolgte: „Lassen Sie uns die kirchlich-theologische Konferenz aus der Taufe heben (! sic) mit dem Pauluswort: „„Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist; und es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr; und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirket alles in allem"" (1. Kor. 12, 4—6), so können wir, abgesehen von der, gelinde gesagt, Geschmacklosigkeit, die in dem Mißbrauch des Wortes Taufe in diesem Zusammenhang lag, die jedes feinere, biblisch-christliche Empfinden verletzen mußte, die man füglich anderen Leuten überlassen sollte, also abgesehen davon können wir, sei es daß damit ein Blick auf anders gesinnte Kreise geworfen wurde, oder daß nur die Verschiedenheiten im eigenen Lager gekennzeichnet werden sollten, in der Anwendung jenes Pauluswortes nur einen schiefen Vergleich erkennen, da die vom Apostel gemeinten Gaben, Ämter und Kräfte jedenfalls ganz anderer Art als theologische waren und an Theologisches auch nicht von ferne heranreichten.

Kurz, was Punkt 1 der Satzungen der „kirchlich-theologischen Konferenz für die Provinz Brandenburg“ ahnen ließ, ward von der programmatischen Begrüßungsansprache ihres Vorsitzenden vollauf bestätigt, daß man es hier allerdings mit einer Partei zu thun hat, die von ihren Eigenheiten auch nicht die kleinste preiszugeben geneigt ist, die insbesondere Andersgesinnten auch nicht mit einem halben Schritt entgegenzukommen sich verstehen will.

Und nun die Vorträge selber.

Auf den ersten Blick mag es dem Laien scheinen, als wenn die ihnen zu Grunde gelegten Leitsätze für jeden evangelischen Christen ohne weiteres annehmbar seien. Sie sind so allgemein gehalten, so ohne jede polemische Zuspitzung, daß sie eine grundsätzliche Verschiedenheit oder Abweichung, viel weniger einen Gegensatz gegen anders gesinnte kirchlich-theologische Kreise nicht ahnen lassen.

Das gilt namentlich von dem ersten Vortrag, den Kaftan über das Thema „Der evangelische Glaube“ hielt. Allein gleich die genauere Angabe über den Sinn des, von außen angesehen, über die Maßen weiten Themas belehrte eines anderen. „Daß und in welchem Sinne der Glaube in unserem Kreise der alles beherrschende Gedanke ist,“ wolle das Thema besagen. Wichtig ist hier von vorneherein die Wendung: „in unserem Kreise“. Man ist sich also trotz allem ganz genau bewußt, einen besonderen, bestimmt abgegrenzten Kreis zu bilden, und will in der Konferenz diesem ein Organ verliehen haben. Dementsprechend ist auch für den Kundigen nur allzu durchsichtig, daß in den Leitsätzen eine Theologenschule spricht, die für ihre Theologie und theologischen Anschauungen werben will. Wer, angesichts der Satzungen der kirchlich-theologischen Konferenz für die Provinz Brandenburg, selbst bei dem Ausdruck „geschichtlichen Evangelium von Jesus Christus“ noch zweifeln konnte, was gemeint sei, dem werden darüber von Kaftan die Augen völlig geöffnet, daß es sich in der That um eine Parteisache handelt.

Und zwar gibt schon der erste Leitsatz [1]) zu manchem Bedenken

[1]) Er lautet: „Der evangelische Glaube ist nur da wirklich vorhanden, wo er die eigene persönliche Überzeugung des Gläubigen ist. Die pietätvolle



Anlaß. Hier wird „der evangelische Glaube“ mit der „eigenen persönlichen Überzeugung des Gläubigen“ gleichgesetzt, und diese der „pietätvollen Aneignung der Überlieferung“ entgegengesetzt, welche „eine Vorstufe des Glaubens, nicht selbst schon Glaube“ sei. „Zu eigenem, persönlichem Glauben“ in jenem Sinn alle ihre Glieder zu erziehen wird als oberstes, keiner Einschränkung unterliegendes Ziel der evangelischen Gemeinde nachdrücklich betont. Wir haben es hier zwar mit Sätzen zu thun, die, soweit erkennbar, von keiner kirchlichen Partei oder theologischen Richtung bestritten werden. Doch scheint in diesem Zusammenhang „eigene, persönliche Überzeugung des Gläubigen“ nicht zu genügen. Der Ausdruck ist zu unbestimmt und mißverständlich. Das Moment der fiducia kommt nicht zur Geltung. Gewiß hat es der Vortragende hineingelegt, und die Ausführungen haben jedes Mißverständnis entfernt, das etwa aus den Leitsätzen in dieser Richtung sich ergeben konnte. Aber da Glaube mehr ist als persönliche Überzeugung, da er ein persönliches Verhältnis des Glaubenden zu einem anderen (dem „Inhalt des Glaubens“, wie es in Leitsatz 2 [1]) bestimmt wird), zu dem in Christo geoffenbarten Gott bedeutet, da er eine innere, innige Lebensgemeinschaft zwischen dem Glaubenden und Gott ist, so mußte auch der Schein vermieden werden, als komme es beim Glauben auf eine theoretische Überzeugung an. Und dieser Schein ist im ersten Leitsatz nicht vermieden, auch wenn dieser im Zusammenhang mit dem zweiten Leitsatz gefaßt wird.

Oder sollte er vielleicht überhaupt nicht vermieden werden? Meinte es der Vortragende wirklich so, daß der Glaube ihm theoretische Überzeugung war? Eigentlich hat nur unter dieser Vor-

---

Aneignung der Überlieferung ist eine Vorstufe des Glaubens, aber nicht selbst schon Glaube. Die evangelische Gemeinde muß es stets als ihr oberstes, keiner Einschränkung unterliegendes Ziel im Auge behalten, alle ihre Glieder zu eigenem persönlichen Glauben zu erziehen.“

[1]) Er lautet: „Der evangelische Glaube bindet den Gläubigen an den Inhalt des Glaubens, weil er dieser und kein anderer ist. Und zwar wird dieser Inhalt als die Offenbarung Gottes empfunden, die selber den Glauben erzeugt hat, die ihm daher unabhängig vom subjektiven Belieben feststeht. Die evangelische Gemeinde ist deshalb darauf angewiesen, ihren Glauben in einem inhaltlich feststehenden Bekenntnis auszusprechen, an das sie in allen ihren Gliedern gebunden ist.



aussetzung der Anfang des zweiten Leitsatzes Sinn: „Der evangelische Glaube bindet den Gläubigen an den Inhalt des Glaubens, weil er dieser und kein anderer ist.“ Dem schlichten Leser wäre freilich das Verständnis wesentlich erleichtert worden, wenn das unbestimmte „er“ gleich genauer bestimmt worden wäre, wenn es etwa geheißen hätte: „weil der Inhalt“ u. s. w. Abgesehen davon unterliegt es keinem Zweifel, daß, wenn der Glaube an den Inhalt des Glaubens bindet, eine Scheidung von „Glauben“ und „Inhalt des Glaubens“ mindestens in abstracto möglich sein muß. Mit anderen Worten: wird der Glaube als fiducia, als persönliches Verhältnis des Glaubenden zu dem in Christo geoffenbarten Gott, als Lebensgemeinschaft zwischen dem Glaubenden und Gott gefaßt, so ist der Inhalt des Glaubens integrierender Bestandteil des Glaubens und läßt sich auch nicht einmal in abstracto von ihm trennen. Man wende nicht ein, das heiße Wortklauberei treiben. Nein, es ist uns mit dem Nachweis und der Wichtigkeit dieses großen Unterschiedes heiliger Ernst. Dazu kommt noch, daß hier ein Fehler im Ansatz, eine gefährliche Selbsttäuschung, ein verhängnisvoller Widerspruch vorliegt. Wird nämlich der Glaube als „persönliche Überzeugung des Gläubigen“ bestimmt, so kann sein Inhalt an und für sich nicht ein beliebiger, aber ein verschiedener sein, kann zu seinem Inhalt allerdings eine Lehre, ein formuliertes Bekenntnis u. dgl. haben. Natürlich will das Kaftan nicht. Im Gegenteil. Allein durch seine Bestimmung dessen, was „evangelischer Glaube“ ist, hat er allerlei falschen Folgerungen Thür und Thor aufgethan. Der evangelische Glaube ist vielmehr so zu definieren, daß eine Trennung von Glauben und Inhalt des Glaubens unmöglich ist, daß im Glauben selbst sein Inhalt schon gegeben ist. Und zwar, wie ausdrücklich bemerkt sein mag, obwohl nach dem Gesagten ein Mißverständnis eigentlich ausgeschlossen ist, fassen wir diesen Inhalt hier im Sinne des zweiten Leitsatzes, also als „Gott in Christus“.

Nicht minder unklar und bedenklich, weil es dem, was evangelischer Glaube ist, nicht genugthut, ist, was im zweiten Leitsatz weiter steht: „Der Inhalt des Glaubens wird als die Offenbarung Gottes empfunden, die selber den Glauben erzeugt hat, die ihm daher unabhängig vom subjektiven Belieben feststeht.“ Gemeint ist:

Gott in seiner Offenbarung, also Christus ist Inhalt des Glaubens. Daß es so gemeint ist, kann freilich ein unbefangener, unvorbereiteter Leser durchaus nicht wissen, weil der Ausdruck „die Offenbarung Gottes“ unbestimmt, vieldeutig lautet, und nur einem, der mit Kaftans System oder wenigstens mit theologischen Schulausdrücken vertraut ist, geläufig oder doch verständlich ist. Wäre statt „die Offenbarung Gottes“ etwa gesagt worden „die Selbstoffenbarung Gottes“ oder gar „die Selbstoffenbarung Gottes in Christo“ oder ganz deutlich „die Selbstoffenbarung Gottes in der geschichtlichen Erscheinung (bez. im Erdenwandel) Christi“, so hätte jedermann gewußt, woran er ist. Wäre dann noch zum Erzeuger des Glaubens statt der Offenbarung Gottes vielmehr Gott selbst gemacht worden, daß es also ungefähr gelautet hätte: „Der Inhalt des Glaubens wird als die Selbstoffenbarung Gottes empfunden, der selber (eben durch jene Selbstoffenbarung) den Glauben erzeugt hat“, dann wäre der Vorgang der Glaubenserzeugung entschieden schärfer zum Ausdruck gekommen, klarer geworden. Dies alles natürlich im Sinne des Vortragenden, der Glaube hier als theoretische Überzeugung gefaßt haben wollte. Denn ist der Glaube vielmehr ein persönliches Verhältnis des Glaubenden zu Gott, eine Lebensgemeinschaft zwischen dem Gläubigen und Gott, dann ist nicht „sein Inhalt die Offenbarung Gottes, die den Glauben erzeugt hat“, sondern er selbst, der Glaube ist von Gott erzeugt und zwar durch seine Selbstoffenbarung in Christo, oder anders gesagt: der Glaube selbst ist von Christus erzeugt, der Glaube ist Wirkung Gottes, Christi, Gabe Gottes, Christi.

Daß die Offenbarung Gottes im genannten Sinn, ja recht verstanden in jedem Sinn „unabhängig vom subjektiven Belieben feststeht“, bedarf keiner Worte. Nur daß der Inhalt des Glaubens als die Offenbarung Gottes „empfunden“ wird, diese Ausdrucksweise fordert den Widerspruch heraus. Wiewohl sie unter den von Kaftan gestellten Voraussetzungen nichts Befremdliches hat, kann sie, nachdem der Glaubensbegriff, der über „die persönliche Überzeugung“ hinausgeht, angenommen ist, nicht mehr aufrechterhalten werden. Der Glaube selbst, so kann es nicht heißen, wird als Offenbarung Gottes empfunden. Obwohl das richtig ist, ist es doch nicht genügend und schadet geradezu dem vollen Wesen, Begriff

und Wert des Glaubens. Der Glaube im evangelischen Vollsinn ist die Offenbarung Gottes: so urteilt er selber, und niemand sonst kann darüber urteilen als er selber. Nur der Gläubige weiß, was Glaube ist. Ihm ist daher das Wort zu lassen und zuzutrauen, daß er richtig aussagt: der Glaube ist die Offenbarung Gottes. Freilich ist hier das Wort „Offenbarung" stets als Schulausdruck angewandt, der, obwohl er so schwerlich mißverstanden werden kann, nicht durchweg in diesem Sinn angenommen werden wird. Aber sehen wir hier ab von der Frage, deren Erörterung und Beantwortung zu weit führen würde, inwieweit das richtig ist. Fest steht für alle, daß der Glaube (oder sein Inhalt) nicht Menschenwerk, sondern Gottes Gabe, Gottes Erzeugnis ist und in allen seiner teilhaftigen Individuen wesentlich die gleiche Gestalt trägt.

Eben deshalb, sagt der zweite Leitsatz am Schluß, spricht die evangelische Gemeinde ihren Glauben in einem inhaltlich feststehenden Bekenntnis aus, an das alle ihre Glieder gebunden sind. Das soll heißen: gemeinsam ist allen Gliedern der evangelischen Gemeinde, allen Gläubigen die Erfahrung, daß Gott in Christo sich ihnen offenbart, kundgemacht hat, und die Erkenntnis, daß die geschichtliche (in den Evangelien niedergelegte) Gottesoffenbarung den Glauben in ihnen erzeugt hat. Diese Erfahrung und diese Erkenntnis oder diese auf Erfahrung gegründete Erkenntnis sprechen sie aus in einer Formel, die das allen Gemeinsame herausstellt. Diese Formel heißt Bekenntnis. „Inhaltlich feststehend" wird es genannt, weil der Inhalt die bezeichnete, auf Erfahrung gegründete Erkenntnis ist. Daß das gegenwärtig geltende „Bekenntnis", das Apostolikum, diesen Ansprüchen nicht genügt, ist nicht bloß Voraussetzung, sondern auf der Konferenz wiederholt ausgesprochene These. Weil aber keine Zeit, hieß es, so ungeeignet ist als die unserige, ein neues, jenen Ansprüchen genügendes Bekenntnis zu erzeugen, darum schließt man sich bis auf weiteres dem Apostolikum an, läßt seinen kirchlichen Gebrauch gelten und behandelt es als „geschichtliches Zeugnis" der Art, wie einst die christlichen Väter den Inhalt ihres Glaubens formuliert haben. Soviel zur Klarstellung dessen, was „ein inhaltlich feststehendes Bekenntnis" nach dem Schluß des zweiten Leitsatzes ist, ohne daß Recht und Unrecht jener Anwendung

des Apostolikums näher erörtert werden soll, wozu in gegenwärtigem Zusammenhang kein Anlaß vorliegt. Nur im allgemeinen sei angemerkt, daß es die Leiter der Konferenz sichtlich vermieden, und zwar aus durchaus achtbaren Gründen, dem Apostolikum etwas am Zeuge zu flicken, daß auch keiner den Versuch machte, ein neues Bekenntnis, das etwa an seine Stelle treten sollte, auch nur von ferne anzudeuten. Es ist ein Glück und für einen großen Gewinn zu achten, daß keiner der Führer in irgend einem kirchlichen Lager im Ernst daran denkt, den beklagenswerten, im Anfang der neunziger Jahre vom Zaun gebrochenen Apostolikumstreit zu erneuern. Anders freilich, weniger behutsam äußerten sich in der nachfolgenden Besprechung einige von den Jüngeren, die von den Mängeln des Apostolikums und den Schwierigkeiten, die sich daraus für junge Theologen ergäben, viel Wesens machten, doch ohne daß seitens der Leiter dem irgendwie Folge gegeben worden wäre.

Immerhin ist soviel gewiß, daß auch im dritten Leitsatz [1]), so bestechend er auf den ersten Blick lautet, der Inhalt, da nach dem Vorangegangenen jedes Mißverständnis ausgeschlossen ist, anders gemeint ist, als es nach gemeinem Sprachgebrauch scheinen könnte. Es ist hier außer von der „Freiheit des eigenen Glaubens" von der „Autorität des Bekenntnisses" die Rede, und das Verhältnis dieser beiden Größen klargestellt. „Das Bekenntnis" hat, wie männiglich weiß, im Sprachgebrauch den Sinn von „die und die Bekenntnisschriften", gewöhnlich „die Bekenntnisschriften einer Einzelkirche." Wenn man sagt „das Bekenntnis", so versteht man im lutherischen Deutschland darunter allgemein die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, wie sie im Konkordienbuch vereinigt sind, also außer den drei sogenannten ökumenischen Bekenntnissen, dem apostolischen, nicäno-konstantinopolitanischen und athanasianischen, die beiden Katechismen Luthers, die Augsburgische Konfession nebst Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die Konkordienformel.

[1]) „Es entspricht dem evangelischen Glauben nicht, entweder nur die Freiheit des eigenen Glaubens oder nur die Autorität des Bekenntnisses zu betonen. Die Aufgabe ist vielmehr die, beides miteinander zur Geltung zu bringen. Die Überzeugung, daß das möglich sei, ist selbst Sache des Glaubens und muß für den evangelischen Christen in allem kirchlichen Handeln der leitende Gedanke sein."

Auch versteht man wohl unter dem „Bekenntnis“ in beschränkterem Sinn kurzweg das Apostolikum, worauf der Zusammenhang mit dem zweiten Leitsatz den Leser, der ohne theologische Schulbrille sieht, leicht führen könnte. Daß diese Auslegung ausgeschlossen ist, haben wir gesehen. „Das Bekenntnis“ ist hier jene imaginäre Größe, die am Schluß des zweiten Leitsatzes als „inhaltlich feststehendes Bekenntnis“ bezeichnet wurde, die erst noch entdeckt bezw. geboren werden soll. Die „Autorität des Bekenntnisses“ läuft also darauf hinaus, daß die in Christo geschehene geschichtliche Offenbarung Gottes als solche von der ganzen Gemeinde erkannt, anerkannt und in ihrer maßgebenden Bedeutung aufrechterhalten werde. Nur innerhalb dieser Schranke hat „der eigene Glaube“ „Freiheit“. Natürlich, sonst wäre er ja kein Glaube, kein christlicher, kein evangelischer Glaube mehr. Wenn nur das Maß dessen, was zur „geschichtlichen Gottesoffenbarung“ gehört, sich so einfach bestimmen ließe. Auf der Konferenz wurde kein Versuch in dieser Richtung gemacht. Nur sprach der Vortragende selber in seinem Schlußwort nach stattgehabter Besprechung es aus, wie er sich freue, daß die Wichtigkeit der Stelle am Schluß des zweiten Leitsatzes von allen Seiten anerkannt worden sei. Er betonte wiederholt, daß es sich beim Bekenntnis nicht um Definitionen handle. Vielmehr solle das Bekenntnis Ausdruck des Glaubens selber sein, unendlich fruchtbar und ausnutzbar für alle, Kinder wie Gelehrte. Aber würde das nicht auch schon auf das Apostolikum in vollem Maße zutreffen? Kaftan beanspruchte indes ausdrücklich, daß Leute, welche die von ihm vorgetragene Auffassung des Glaubens hegten, nicht als geduldete, sondern als berechtigte Gemeindeglieder anzusehen seien. Die größere Einheit in der Formel möge der Zukunft vorbehalten bleiben, wenn nur die Gottheit Christi einen jeden innerlich ergriffen habe. Hier wird also aufs neue klar, falls es dessen überhaupt bedurft hätte, daß das Bekenntnis für die Mitglieder der Konferenz genau festliegt. Hier ist die theologische Schule, die Auffassung derer um Ritschl maßgebend. Daß nun „Freiheit des eigenen Glaubens und Autorität des Bekenntnisses“ mit einander zur Geltung zu bringen sind (wir würden sogar noch weiter gehen und sagen: auf einander angewiesen sind, einander bedingen), wird von keiner Seite ernstlich bestritten werden. Es handelt sich nur darum,

festzustellen, daß „Glaube“ und „Bekenntnis“ hier in einem ganz eigenartigen, durchaus nicht allseitig anerkannten Sinn gebraucht sind. Daher kann auch der Satz „die Überzeugung, daß das möglich sei“ (nämlich die Freiheit des eigenen Glaubens und die Autorität des Bekenntnisses mit einander zur Geltung zu bringen), „ist selbst Sache des Glaubens“ nur gelten, wenn jener oben gekennzeichnete unzulängliche Begriff des Glaubens angenommen wird. Im übrigen ist natürlich gegen den Inhalt des dritten Leitsatzes nichts einzuwenden. In jeder Art von Gemeinschaft wird es sich darum handeln, daß die Interessen des Einzelnen und die Interessen der Gesamtheit mit einander zur Geltung gebracht, d. h. richtig ausgeglichen werden; hier also darum, daß, was Glaube ist, nur in Rücksicht auf das Bekenntnis bestimmt werde, und was Bekenntnis ist, nur in Rücksicht auf den Glauben festgesetzt werde.

Haben wir uns nun davon überführen lassen, daß nicht „der evangelische Glaube“ als solcher, sondern derselbe in einer ganz bestimmten Fassung das Band ist, welches alle Teilnehmer der Konferenz umschlingt, so können wir in der That nicht genug unserer Verwunderung darüber Ausdruck geben, wie hier das Wesen des „evangelischen Glaubens“ verkürzt erscheint. Auf der anderen Seite aber ist der Glaubensbegriff auch verschoben, weil er einzig und allein mit der Offenbarung Gottes in Christo in Zusammenhang gebracht wird, weil allein diese als Erzeugerin des Glaubens gepriesen wird, weil allein sie als Inhalt des Glaubens gilt. Ein derartiger Glaubensbegriff, welcher das ganze Gebiet der Natur- und Geschichtsoffenbarung (d. h. Offenbarung Gottes in der Weltgeschichte außer Christo) einfach ausschließt und die Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte auch nicht einmal als Vorbereitung, als Dienerin, als Vorstufe des evangelischen Glaubens gelten läßt, kann als Grundlage eines noch dazu autoritativen Bekenntnisses nicht genügen. Dem Wortlaut nach steht nichts im Wege, daß nicht „die eigene persönliche Überzeugung des Gläubigen“ auch andere Offenbarungen Gottes als die geschichtliche in Christo zu ihrem Inhalt mache, da „Glaube“ so gefaßt eine lediglich formale Bestimmung ist, und der „Glaube“ eigentlich erst durch den Inhalt zum „evangelischen“ wird. Es ist, streng genommen, ein Widerspruch, den Glauben zur „persönlichen Überzeugung“ im all-

gemeinen hinabzudrücken und dann ihm dennoch gleich einen einzigartigen, aber auch einzigen Inhalt zu geben, statt den „Glauben" vielmehr nach biblisch-lutherischer Lehre als das Gemeinschaftsband zwischen dem Gläubigen und dem persönlichen Gott zu fassen und die Herstellung dieses Gemeinschaftsbandes von allerlei Offenbarungen Gottes in Natur und Geschichte, in Menschenleben und Bibelwort abhängig zu machen. Diese Offenbarungen bestehen alle zu Recht und gehören zum evangelischen Glauben, wenn sie nur als letztes Ziel die Erkenntnis und die Gemeinschaft Jesu Christi haben und erreichen. Und das thun sie, um nicht zu sagen mit Naturnotwendigkeit, so gewiß, als alle Wege Gottes in die Ewigkeit münden. Der Welt und ihrer bunten Mannigfaltigkeit also entspricht die Fassung des evangelischen Glaubens, wie sie in Kaftans Leitsätzen vorliegt, ebensowenig als der biblisch-lutherischen Lehre.

Das ist schon oft gesagt worden, muß aber immer wieder aufs neue gesagt werden, damit nicht Vorurteile statt der nackten Wirklichkeit regieren, damit recht deutlich hervortrete, wie in der kirchlich-theologischen Konferenz eine bestimmte Theologie vorgetragen wird, und zwar eine solche, die in dem Laien die falsche Meinung erweckt und erwecken muß, als sei sie die einzig vorhandene, mindestens die einzig berechtigte. Man hat diese Thatsache nicht herausgestellt, weil ja der Schein der Gründung einer neuen kirchlichen Partei nicht entstehen sollte. (Schluß folgt.)

Lic. Dr. Boehmer.

Ein unbekanntes lutherisches Konfirmationsbekenntnis aus dem Jahre 1529.

Den Anfängen der evangelischen Konfirmation auf lutherischem und auf reformiertem Boden ist in neuerer Zeit erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt worden. Der Mangel ausreichender Quellen hat jedoch die Gewinnung eines umfassenden und sicheren Bildes bisher verhindert, und daher muß jede Erweiterung derselben willkommen sein.

Ich bin in der Lage, zu einem sehr wesentlichen Punkte, nämlich zu der Geschichte des Konfirmationsgelübdes, reichliches handschriftliches Material beizubringen, dessen Bedeutung übrigens auch in symbolgeschichtlicher Beziehung Beachtung verdient.

Der waldeckische Reformator Johann Hefentreger (gest. 1542), dessen Testament ich kürzlich in dieser Zeitschrift nach der Niederzeichnung seines Sohnes Jonas bekannt machte (1899, S. 658), hat sich eifrig um die Herstellung einer gottesdienstlichen Ordnung für die junge waldeckische Reformationskirche bemüht. Ein Teil von dem, was er zu stande brachte, hat in der 1557 gedruckten Kirchenordnung Aufnahme gefunden; anderes ist hier und dort zerstreut handschriftlich vorhanden und von mir zum Teil erst entdeckt worden. Zu der handschriftlichen Hinterlassenschaft Hefentregers gehört auch eine von ihm eigenhändig geschriebene Agende in Quartformat, welche als vorletztes Stück einen Abschnitt enthält, auf den diese Mitteilungen abzielen.

Die Überschrift lautet:

De ratione confitendi fidem et evangelion Jesu Christi, id quod primum fieri coepit in Vualdeck anno ab orbe redempto 1529 die Pentecostes.

Hefentreger wurde als Pfarrer der Stadt Waldeck berufen im Juni 1526 und verblieb daselbst bis zu seiner 1531 erfolgten Übersiedelung nach Wildungen. Er hat also, wie aus der Überschrift hervorgeht, noch in Waldeck und zwar zum erstenmal Pfingsten 1529 diese ratio confitendi fidem eingeführt. Die Gesichtspunkte, die ihn dabei leiteten, entwickelt er fortfahrend folgendermaßen.

Siquos eatenus promoverit vivificus ille domini sermo, ut potentiam esse dei persuasum habeant evangelion velintque hoc ipsum, quod a deo docti sunt, pro ipsius nominis gloria adversus furiosum regnum tenebrarum inferorumque portas, deinde pro excitandis iis, qui utroque adhuc pede claudicant, suntque titulotenus modo Christiani, palam profiteri, suaeque coram ecclesia fidei rationem reddere, ibi primo omnium videant, ne quis publicus evangelii adversarius aut manifestis criminibus obnoxius ad hoc confessionis genus recipiatur, antequam in ore duorum triumve testium resipuisse comprobetur, et ne quid temere fiat, pro catechumenis ad tempus habendi sunt futuri confessores, donec ipsimet se penitus excutiant, quo animo, quove spiritu ad faciendam confessionem capiantur, interim vero discent: Orationem dominicam, Symbolum fidei, Decem praecepta, Promissiones de Baptismate, Eucharistia, Remissione peccatorum, ut se omnia percontanti stare et ad verbum possint reddere, deinde et hos fidei articulos, et, ut illos, sane intelligant.

Hieraus geht mit voller Sicherheit hervor, daß es sich um den Konfirmationsakt handelt. Die Vorbedingung bildet ein näheres seelsorgerisches Verhältnis zu dem Pfarrer und gründliche Kenntnis des Katechismus; der Verlauf vollzieht sich in dem öffentlichen Nachweise — coram ecclesia — dieser Kenntnis in Form von Frage und Antwort und in einem daran anschließenden Glaubensbekenntnisse, welches den Inhalt des Katechismus systematisch zusammenfaßt. Dahin weist auch, daß das folgende, letzte Stück der Agende Hefentregers die Form der katechetischen Unterweisung, wie

er sie für Wildungen 1533 geordnet hatte, mitteilt. Das Konfirmationsbekenntnis ist in diese 13 Sätze gefaßt:

1. Das eyn eyniger, ewiger, warhafftiger, almechtiger gott sey vnd das derselbig eyn barmhertziger vatter aus gnad sey aller deren, dye in yhn glauben vnd yhm vortreuwenn.

2. Das Jesus Christus seyn eyngeborner son sey, vnd gleich dem vatter der warhafftige got, welcher von der Jungkfraw Maria auß crafft des heyligen geistes das fleisch hab angenomen vnd darin dye benedeyung, welche dem Abraham zugesagt ist, allen gleubigen erworbenn vnd gegeben vnd dye schuldt Adam vnd aller seyner kynder mit seynem todt vnd blutvorgyssen bezalet.

3. Das der heylige geist eynn warhafftiger got sey mit dem vatter vnd dem sone vnd das derselbig heylig geyst dye neuwen widdergeburt durch seyne gotliche crafft in dem menschen wircke vnd das on seyne gnad nymandt zu gottes erkentnys, zum glauben oder zu eynichem gotseligen werck oder gedancken kommen müg.

4. Das das heylig gotlich wort das werckgezeug sey, vormittellst welchem der glaub ins hertz gegossen wirdt vnd das on desselbig (ordentlich zuredden) zum glauben nymandt kommen mag; welche aber daran gleuben, das dyeselbigen ewigklich behalten werden.

5. Das dye heylig Tauff eynn sygell der götlichen warheyt sey, das alle, dye da gleuben vnd getaufft werden, selig werden, vnd das dyeselbige tauff yhre crafft vnnd werck beweysse durch teglig creutzigung des alten Adams, biß das der mensch eyn neuwe creatur werd, welchs in dysem leben anfahe, aber am jüngsten tag erst zum ende komme.

6. Das dye erbsünde eynn angeborner schade sey von Adam vbber alle menschen kommen, vnd dye fruchte dyses bosen samens hoffart, geytz, zorn, vnd andre offentlich laster sampt den heymlichen tücken vnnd gleysnerey des hertzen seyen vnd das dyser erbschade durch den glauben in Christum vnd durch dye tauff also hingenommen ist, nicht das er im fleisch vngefület bleyb, sundern das er nicht herschen soll, vnnd will yhn Christus sampt all synen fruchten nicht zurechnen den gleubigen, sunder aus gnaden vbbersehen.

7. Das vnser Her Jesus Christus seynen leyb vnd blut vor vnser sund in toidt gegeben vnd am creutz vergossen hab vnd des zugedencken im Sacrament des Nachtmails eyn testament gemacht vnder dem sichtlichen broit vnd weyn seynen vnsichtlichen leyb vnd blut durch crafft seynes worts mitt dem mundt zu essen vnd zu tryncken vnd welche dys also thun, sollen durch den glauben vmb dyses ewigen bundts willen vorgebung yhrer sunde haben.

8. Das dye heylig Christlich kirch dye gemeyne versamlung sey aller lieben gottes kynder, dye er vonn anbegynn zu seynem reich erwelet hait vnd wiewoell sye in dye gantze weltt zerstreuwet sey, stehe sye doch in eynikeyt des glaubens, der hoffnung, des geistes vnd tauffe vnder dem lebendigen heubt vnd vff dem vnbeweglichen gruntfest Christo Jesu, auch wyewoel dyse gemeynd vor der welt vnbekandt sey, hab man sye doch bey dem waren gottes wort zu erkennen, welchem sye als der stym yhres rechten hyrten gerne gleuben vnd nachfolgenn.

9. Das derselbigen heilgenn Christenheyt von gott dye gewalt gegebenn sey, auff erden dye vngleubigen zu bynden vnd dye bußfertigen gleubigen auffzulösen von yren sünden, vnd das got der kirchen vrteyll nach seynem wort vnd geist geschehen, dergleichen im hymel bündig achten will vnd das nymandt ausser derselbigen gemeynd selig werden müg.

10. Das der Her Jesus Christus am jüngsten tag sichtbarlich widderkommen wird, dye lebendigen vnd toidtten zurichten vnd eynem jeden nach seynen gleubigen vnd glaublosen wercken zu gebenn.

11. Das am selbigenn tag eyn gemeyne warhafftig aufferstehung aller menschen geschehen werd, eynes jeden in seynem cörper, den er zuvor getragenn, doch on alle gebrechenn.

12. Das an dem tag beyd, dye gleubigen vnd vngleubigen erst recht erkant werden, dye man in dyser welt, yhene vor yhrer gleisnerey, gluck vnd woilfart in allen sachenn, dyse aber vorm creutz, jamer vnd elend nicht hait erkennen mügen, vnd das alda nymandt des andern fursprech, mitler oder beystand werde seyn, vnd das nach dem gericht angehen wird eyn ewigs leben der gleubigen mit

Christo vnd eyn ewigs sterben der gotlosen mit dem teuffel vnd seynen engeln.

13. Das eyn warhafftiger Christ obgemelthe artikell sampt allen andern im wort gots verfasset vor gott im hertzen zu gleuben vnd gott seynem hernn zur ehren vor dyser leydigen welt mit dem mundt vnd sunst in allem Christlichen wandell zubekennen schuldig sey, vnd welcher das umb ehren, guts, leybs vnd lebens willen der welt zu gefallen nachlasse vnd als vyel an yhm ist, den heilgen namen gottes vnd den glauben an Jesum Christum vnd seyn heilges Evangelion lesset vndertruckt vnd geschmehet werden, das denselbigen der herre Jesus Christus am tag seyner herlichen erscheynung widderumb versachenn vnd vor seynem hymlischen vatter vnd allen auserwelten engelnn vorleugnen will vnd den feynden seynes heiligen namens gleich achtenn. Welche aber alhye auff erdenn für der Gebrüchigen vnd vnartigen weltt yhn bekennen vnd sich seynes Evangelions nicht schemen, das er dyeselbigen am tag jeyner zukunfft auch kennen will vnd mitgenossen der vnvergenglichen herligkeyt lassenn werden. Matt: X Marc: VIII.

Auf den Inhalt dieses Bekenntnisses gehe ich hier nicht näher ein. Es wird zugegeben werden müssen, daß es zu dem Schönsten gehört, was die evangelische Kirche in dieser Beziehung geschaffen hat. In voller Klarheit und Tiefe sind darin die Grundgedanken der lutherischen Reformation entwickelt; in eindringlicher Sprache wendet es sich an die jungen Christen und die Gemeinde. Die Glaubenskraft, die religiöse Wärme und die mutvolle Entschiedenheit, welche es durchwaltet, lassen uns den Mann wiedererkennen, der seine ganze geistige und körperliche Kraft dem Dienste der waldeckischen Kirche gewidmet hat, in welche ihn das Vertrauen der Landesherrn berief.

Im Jahre 1531 wurde Hesentreger von dem unter dem Schutz der hohen Veste Waldeck gelegenen Ederstädtchen durch Philipp IV. nach Wildungen, der Hauptstadt seines Landesteils, berufen, und sofort beobachten wir, wie seine reformatorische Wirksamkeit nach allen Seiten hin greift. Ist das Konfirmandenbekenntnis auch hier zur Anwendung gekommen? Die Überschrift: id quod primum fieri coepit in Vualdeck u. s. w. sagt nur

eine längere Dauer aus. Darüber gibt uns Hefentreger an einer anderen Stelle seiner Agende Auskunft zugleich mit genaueren Mitteilungen über die durch ihn in Wildungen eingerichtete Konfirmationshandlung, die zur Geschichte der Konfirmation überhaupt beachtenswertes Material liefern.

Diese Ausführungen bilden in der Agende das erste Stück und sind auf das Jahr 1534 datiert. Sie lauten:

Credimus sanctam ecclesiam catholicam eamque confitemur sanctorum esse communionem. Quia vero verriculum evangelicum cum bonis tum putidis refertum piscibus (Matt. 12) necdum ad littus pervenit, hinc est, quod non adeo statim pro vivis Christi et ecclesiae membris reputare debeamus, quantumlibet plerique secundum apparentiam in ecclesiam irrumpant, habet enim regnum caelorum virgines etiam fatuas, (Matt. 25), habet zizanna et paleas commixtas tritico, de quibus judicare plerumque non possumus (Matt. 13. Joh. 3). Ad pastoralem tamen attinet sollicitudinem, ut in hoc advigilet, quoad fieri potest, ut ecclesia quam minimum habeat offendiculorum. Sunt enim canes et porci, quibus cum sacris fidei mysteriis nihil debet esse commune (Matt. 7), sunt quos ut caecos caecorum duces relinquere oporteat (Idem 15), sunt quos ut vitiosa membra debeamus abjicere (1. Cor. 5) et publicanis ethnicisque connumerare (Matt. 18). Debet proinde dispensator domus dei nihil agere cum praecipitatione judicii (1. Timo. 5), sed ita ministerio prudenter fungi, ut norit, quos ad ecclesiae contubernium recipere et quos ab illa debeat arcere et excludere. Novit quidem dominus, qui sint sui (2. Timo. 2), est tamen haec quoque signaculi dei portio, ut ab iniquitate discedat omnis, qui nominat nomen Christi. Judicamus igitur cum Christo et ecclesia in unum corpus non posse coalescere quotquot, sequentibus conditionibus aversatis aut rejectis, in ecclesia vivere praesumpserint. Proponimus autem eas ad ecclesiam venientibus, ut sciant non esse eundem Christum et Belial nec licere ei jugum ducere cum incredulis (2. Cori. 6), qui Christum et evangelium profiteri voluerit, quamquam non ita proponimus, quasi ex his operibus fit justicia (quam semper gratuitae misericordiae dei fideique misericordiae et gratiae promissionem apprehendenti

acceptam volumus debemusque ferre), sed ut hic rudiores velut politiam aut economiam Christianismi agnoscant, das Euangelisch Landrecht, burgerrecht vnd hawßhaltung:

(1) Ut agnoscant evangelii susceptionem nihil aliud esse quam renovationem illius professionis, quam olim ipsorum nomine susceptores fecerunt coram baptismate eamque deo praestandam esse.

(2) Ut ex animo secum statuant, errores omnes sive fidei sive morum per scripturam condemnatos se prorsus velle relinquere et cavere.

(3) Ut per veram poenitentiam a pristina vitae suae immundicia resipiscendum meminerint, a mundo ad Christum transeunti (?).

(4) Ne ullum errorem sive inveteratum sive novum occulere et cum salutis suae periculo clam fovere velint aut per ignaviam contemnere dissimulareve, sed pro tollendo illo scripturae ac pastoris consilium petere, similiter, si in scripturis alicubi haereant.

(5) Ut sciant, unicum esse ecclesiae pastorem et magistrum, Jesum Christum, cujus verbo credere et secundum hujus praescriptum vivere debeant omnes, in ipsius nomen baptizati.

(6) Ut coram scelerato mundo ac verbi blasphematoribus juxta datam sibi spiritus portionem Christum suum confiteri velint, ut manifestum fiat adversariis ipsos indigne ferre verbi et fidei contumeliam.

(7) Ut fidei Christianae catechismum diligenter addiscant et in eo domum etiam suam fideliter institui procurent.

(8) Ut ad aedificationem et incrementum ecclesiae oratione, consilio, verbis et factis pro virili velint incumbere et si opus sit, ad corrigendos in ecclesia flagitiosos aut excommunicandos etiam consilia et operam praestare.

(9)[1] Ut disciplinae evangelicae ultro se velint submittere fraternamque correptionem, si commereantur, sustinere.

---

[1]) Diese Nummern rühren von mir her.

Ad ecclesiam non recipitur, qui memoratas regulas aversatur. — 1534.

Praelectis autem superioribus articulis, si qui adfuerunt, qui ad ecclesiam conferre se voluerint, ad hunc modum quisque seorsim interrogatur:

1. Haistu dich des auch mit ernst vnd von hertzen bedacht, dem herren Jesu Christo vnd seynem heyligen Euangelio zu gleuben vnd zu leben?

2. Gedenckstu auch myre als deynem Pfarher vnnd dyner des Euangelii zugehorchen in dem, so ich dich mitt gottes wort vnderweysen werde?

3. Wiltu auch zu erbauwung vnd besserung der heiligen Christenheyt mitt raidtt vnd thadtt helffen?

4. Hastu auch etwas mangels odder eynzureddden auff dye vorgeschrybne artikell?

5. Begerstu auch in dye versamlung vnd geeynschafft der heyligen Christenheit auffgenommvn zu werden?

In diesem Formulare fehlt jede Erwähnung eines Bekenntnisses. Die 9 Artikel, welche Hefentreger — leider lateinisch und nicht in genauem Wortlaut — wiedergibt, enthalten nur eine Summe sittlicher Verpflichtungen. Dasselbe gilt von den 5 Fragen. Anklänge fehlen freilich nicht, beispielsweise bestehen Beziehungen zwischen Art. 5 und Art. 8 des Bekenntnisses; Art. 6 und Art. 13 des Bekenntnisses; Art. 9 und Art. 9 des Bekenntnisses; dazu Frage 1. Die Unterweisung im Evangelium wird selbstverständlich vorausgesetzt; die kirchlichen und sittlichen Forderungen können nicht losgelöst vorgestellt werden von der Unterweisung im evangelischen Glauben, im Gegenteil bildet dieser die Grundlage dazu. Doch ist damit noch nicht die Fortdauer des Bekenntnisses von 1529 erfordert. Denn man kann sich schwer vorstellen, daß Hefentreger die bedeutsame Konfession stillschweigend da übergangen haben sollte, wo er die „Bedingungen" aufzählt, welche die Kirche denen stellt, die durch die Konfirmation sich ihr in freier Entscheidung eingliedern wollen. Alle seine Aussagen über diese Bedingungen beziehen sich jedoch auf die 9 aufgeführten Punkte, und auch die Fragen unmittelbar vor dem Akte der Aufnahme wenden sich dahin.

Die Anhangsstellung des Bekenntnisses in der Agende ist ebenfalls auffällig. Demnach könnte man annehmen, daß Hefentreger bei einer Neuordnung der Konfirmationshandlung in Wildungen 1534 die Konfession ausgeschieden habe. Die Gründe könnten nur praktische gewesen sein, denn daß er sich auch damals und noch später zu ihrem Inhalte bekannte, ergibt sich aus ihrer Aufnahme in seine Agende. Anderseits besteht die Möglichkeit, daß dieses Bekenntnis seinen Platz behauptet hat. Hefentreger übergeht z. B. hier auch ganz den der Konfirmation vorhergehenden Unterricht, die öffentliche Befragung der Katechumenen und, was sonst noch an einzelnen Akten sicherlich vorhanden war. Das ist auch sonst eine Eigentümlichkeit seiner Agende. Und warum führt er das Bekenntnis überhaupt auf und anschließend eine Katechismusordnung, die 1533 in Wildungen Einrichtung war? So lassen sich, meine ich, doch auch für die gegenteilige Annahme gewichtige Gründe anführen. In jedem Falle — und das ist doch das wichtigste in dieser Frage — ist ein Glaubensbekenntnis als festes Stück der Konfirmationshandlung im Jahre 1529 und kürzer oder länger nachher zum erstenmal hier nachgewiesen.

Hefentreger fährt fort:

Si ad haec praescripta spontaneum se offeret, sequentibus verbis adsumatur:

Der almechtige Gott vnd Vatter vnsres hern Jesu Christi, der dich durch seyne gnad vormittelst dem Sacrament der heyligen Tauff zu seynem reich beruffen vnd nun von neuwen an durch seyn götlichs wortt erwecket hait, der wölle mit gnaden in dyr bestettigen, was er durch seynen heyligen geist in dyr angefangenn haitt. Vnd nachdem du selbst durch deyn eygen mundtlichs bekantnys begerest der heyligen Christenheit zugerechnet werden, so nem ich dich an im namen vnsres herren Jesu Christi stadtt der heiligen Christlichen kirchen zur gemeynschafft der gnad und huld gottes vnsers hymlischen vatters vnd zur gemeynschafft des bluts Jesu Christi seynes lyeben sohns vnd zur gemeinschafft des heiligen geists, das du in der heiligen Christenheit vnd vnder der gemeynschafft der heyligen vormittelst dem waren Christlichen Glauben alhyr auff erden mytt den kyndern gottes teyll vnd gemeynschafft haben mögest am heiligen Euangelio, an der Absolution, an den heiligen Sacramenten, am gebett vnd an allem, so durch gottes

wort den gleubigen zugelassen wyrdt, vnd hernachmals am vnuergenglichen erb vnd vnaussprechlicher frewd des ewigen Lebens. Amen.

Vnser Her Jesus Christus wölle dich durch seynen heiligen geist vnd durch das wort seyner gnade vor allem vnglauben vnd yrthumb behüten vnd gnad vorleyhen, das du teglich im glauben, hoffnung vnd lyebe zunemen vnd wachsen mögest, das du ....."

[Hier ist ein Blatt ausgerissen, doch läßt sich die Fortsetzung aus der gedruckten Kirchenordnung von 1556/57 entnehmen, nur ist hier die Pluralform gewählt.]

„jr wie fruchtbare reben an dem lebendigen weinstock Jesu Christo erfunden vnd auß der gemeynschafft seiner außerwelten Schäflein nymmermehr verstoßen werdet. Amen."

Dieses Schlußgebet ist das einzige, was die Kirchenordnung in dem Abschnitte: „Von der Firmung der jungen Knaben vnd Meydlein" aus der Agende Hefentregers übernommen hat. Im übrigen geht sie in der Gestaltung der Konfirmation den damals üblichen Weg. Das Bekenntnis, die „Regeln", die Fragen der ältesten Ordnung sind verschwunden.

Am Schlusse seines Buches „Die evangelische Konfirmation" (Erlangen und Leipzig 1890) hat Caspari eine Chronologie der „Einführung der öffentlichen Konfirmation" entworfen, die mit Straßburg — „zwischen 1534—39" — anhebt. Die Reihe wird nunmehr mit Waldeck beginnen müssen. Denn wie an der Hand urkundlicher Quellen nachgewiesen werden konnte, ist hier bereits Pfingsten 1529 der Konfirmationsakt vor der Gemeinde mit einem öffentlichen Bekenntnis vollzogen worden. Ob der Organisator, Johann Hefentreger dabei unmittelbaren oder mittelbaren Anregungen von anderer Seite gefolgt ist oder Idee und Einrichtung selbständig geschaffen hat, vermag ich nicht zu entscheiden, da mich hier die Quellen im Stich lassen.

Auch was Diehl (Zur Geschichte der Konfirmation, Gießen 1897) über die Ausgänge und Anfänge der Konfirmation auf hessischem Boden festgestellt hat, liegt zeitlich diesseits und erschüttert die Priorität der waldeckischen Ordnung nicht. Bucer, den Diehl für Hessen in den Vordergrund stellt, kommt, wie noch bemerkt sei, für Waldeck gar nicht in Betracht, ebensowenig irgendwelche Rücksicht auf wiedertäuferische Bewegungen. **D. Victor Schultze.**

Zu Anselms „Monologion“ und „Proslogion“.

Das Schrifttum griechischer Zunge hat in seinem Verlauf und in seiner Entwicklung vor der des lateinischen Zweiges den Vorzug größerer Stetigkeit und längerer Dauer voraus. Von einer höchst merkwürdigen, etwa 200 Jahre (650—850) umspannenden Lücke abgesehen, flutet der breite und tiefe, in den Schriftwerken des hellenischen Volkes sich darstellende Strom geistigen Lebens von den Zeiten Homers bis in die Tage Mohammeds, des Eroberers der Königin unter den Städten, Byzanz. Die Schöpfungen der besten griechischen Dichter und Geschichtschreiber haben in ununterbrochenem Zusammenhange der Überlieferung die Nachkommen der Alten begeistert und befruchtet und sie in ihren eigenen Hervorbringungen geleitet und gefördert. Die weltbewegenden philosophischen und sittlich-religiösen Gedanken der großen Denker des Altertums, ich nenne nur Platon und Aristoteles, sind dort niemals in das Dunkel der Vergessenheit gesunken. Begeisterte Jünger und Verehrer haben sie sorgfältig überliefert und weiterentwickelt, gegen kirchliche Machtsprüche je dann und wann tapfer geschützt und verteidigt, für die Gestaltung und Lösung kirchlicher sowie politischer Fragen und Verhältnisse mit Erfolg und Verständnis nutzbar zu machen gewußt. Wesentlich anders stand es im Abendlande. Viel edle Geistesblüten sanken durch die Stürme der Völkerwanderung in den Staub, wurden achtlos zertreten und gingen für immer verloren. Was diesem Geschick entging, ward von kundigen Mönchen in die schützende Obhut und Stelle der Klöster

gerettet und hier liebevoll gehegt und durch Abschriften vervielfältigt. Aber der Kreis römischer Schriftsteller schrumpft je länger je mehr zusammen, und die Kenntnis des Mittelalters von Roms Dichtern und Geschichtschreibern wird eine immer beschränktere. Zudem werden letztere fast nur inhaltlich um ihres lehrreichen Stoffes willen gewürdigt, das Verständnis für die schöne kunstvolle Form ist fast völlig verloren gegangen. Und nun gar erst die Kenntnis der philosophischen Gedanken des Altertums! Sie hängt an einem sehr dünnen Faden. Cicero, Boethius und Augustin sind beinahe die einzigen Vermittler. Nur auf diesem Wege weiß man etwas von Platon und Aristoteles. Insbesondere ist es aber Augustin, aus dessen reich sprudelnder Quelle von lebhaft anregenden, neuen und fruchtbaren Gedanken fast das ganze Mittelalter seinen Bedarf an geistigem Gehalt und philosophischer Belehrung gedeckt hat. Über der griechisch redenden Welt hat niemals eine so tiefe geistige Finsternis gelagert wie über dem Abendlande. Trotzdem war diese nicht eine Nacht ohne Sterne. Gerade in und seit dem durch die Magdeburger Centuriatoren — mit Unrecht — so genannten saeculum obscurum beginnt Stern um Stern aufzuleuchten, der Geist fängt hin und her in den Landen romanischer und germanischer Zunge an seine Schwingen zu regen; aber man fragt mit Recht: Woher kommen ihm seine Eingebungen? Gewiß, manche solcher Sterne sind in jener verhältnismäßig großen Dunkelheit aufgetaucht, um in der neu anbrechenden Zeit, der sie Licht bringen wollten, wieder zu verschwinden und zu erlöschen. Nur dem ruhigen Beobachter scheint es vergönnt zu sein, sie noch in den trüben, der Morgenröte jener Zeit vorgelagerten Wolken zu schauen und dort in irgend einer Art als verloren gegangene Welten wiederzufinden. Erigena und Anselm sind Gestirne dieser Art, deren Glanz kaum das umhüllende Gewölk durchbricht, die der Forscher sinnend betrachtet, ja vielleicht bewundert, deren Leitung sich aber kein Schiffer anvertraut zu haben scheint, bis ihr Glanz nach Jahrhunderten wieder strahlend hervorbricht und unter anderen Zeitumständen und im Gefüge ganz anders gearteter geistiger Bestrebungen zur Anerkennung und gerechter Würdigung gelangt. Insbesondere gilt dies von Anselm (geb. 1033, gest. 1109).

Man hat Anselm den Vater der Scholastik genannt, ob mit

Recht? Zur Gestaltung dieser bewundernswürdigen geistigen, wissenschaftlichen Richtung, deren Unabhängigkeit und Selbständigkeit seit dem zwölften Jahrhundert fortschreitend sich vollzieht, hat Anselm nur mittelbar beigetragen. Daß sie in seinen Wünschen gelegen, kann man nicht behaupten. Er hat gewiß, wie nur irgend ein Denker des Mittelalters, durch sein Forschen zur Befreiung des Gedankens mitgewirkt, aber als Scholastiker kann man ihn so recht eigentlich nicht bezeichnen. Es lag ihm fern, die Logik zu ihren eigenen Zwecken entfaltet und verwendet zu sehen und das Wissen angesichts des Glaubens zu erheben. Die von ihm meisterhaft gehandhabte Dialektik, in deren Umklammerung wir später die Gedanken der eigentlichen sogenannten Scholastiker fast ersticken sehen, schien ihm nichts als ein bequemes, brauchbares Werkzeug zu sein, das nach Bedarf zu benutzen und jederzeit frei wieder von sich zu thun, er sowohl das Recht wie die Fähigkeit zu besitzen sich bewußt war. Ihm galt als das Höchste der Kern aller Dinge, die Religion, und zwar die erste und wertvollste aller ihrer Wahrheiten, Gott. Daß er die Glaubenslehre mit feinfühligem Geiste, sie vorsichtig wägend und maßvoll erörternd (ratiocinando), hier im Tone des Lehrers, dort in dem des Streiters, vorträgt, ist noch kein Grund, ihn den Vater der Scholastik zu nennen. Er hat eben nicht die Dialektik in die Theologie eingeführt, sondern vielmehr die Metaphysik, und das unterscheidet ihn am meisten von den Scholastikern. Wenn später die wachsende Herrschaft des Schulgeistes den Gedanken in seinem Gange und in seiner Fassung allmählich einem schulmäßig ausgeprägten Zwange unterwarf, so daß seine Früchte dem menschlichen Gemüte verloren gingen, so sehen wir das Denken und die philosophische Forschung Anselms noch frei davon. Die theologische Wissenschaft seiner Zeit, als deren hervorragendsten Vertreter wir ihn betrachten dürfen, war noch nicht entschieden jener technischen Einförmigkeit in ihrer Haltung verfallen, die sie später für lebendige, rege Geister so abstoßend machte und selbst den gewaltigen Geist eines Mannes wie Thomas von Aquino so bedauerlich einengte und verdunkelte. Anselms theologische Wissenschaft ist noch keine Schulwissenschaft. In der Stille seines Klosters hat er sich mit den höchsten religiösen Fragen beschäftigt, sie bis in alle ihre Tiefen mit seinem Denken durchdringend, einzig und allein

auf die Wahrheit bedacht, die Wahrheit, welche Gott selbst ist und die er, wie er es selbst ist, immer unveränderlich haben will.[1]) Wenn mit Recht darauf hingewiesen worden ist, daß Anselm in seiner Beweisführung alle Gedanken seiner Vorgänger vereinigt, freilich nicht in dem Sinne, daß er alles, was diese einst geäußert, genau erfaßt und gewußt habe, so daß also seiner Philosophie, nicht seinem Wissen das Gepräge der Allgemeinheit zuzusprechen ist, so legt uns dieser Umstand abermals die Frage nahe, von der diese Bemerkungen ihren Ausgang nahmen: Wen kannte Anselm von den Alten?

Die Frage ist thatsächlich nicht leicht und mit Sicherheit zu beantworten. Ja es ist überhaupt eine der größten Schwierigkeiten, die uns bei der Beschäftigung mit den Schriftstellern des Mittelalters entgegentritt, aus ihren Werken dasjenige herauszufinden, was ihr geistiges Eigentum ist und das, was sie entlehnt haben. Ihre Ursprünglichkeit und Selbständigkeit ist stets ein Gegenstand des Zweifels. Auch bei Anselm sind wir der Beantwortung dieser Frage nicht enthoben. Aus dem gewandten, in seinen Briefen sogar ziemlich geschmackvollen Latein, das Anselms Schriften auszeichnet, muß jedenfalls geschlossen werden, daß er auf die Erlernung und Handhabung der Sprache in seiner Jugend eindringenden Fleiß verwendet hat. Aber an welchen Mustern hat er sich gebildet, welche Schriftsteller hat er gelesen? Schon in seinen Homilien und Ermahnungen, die von tiefer Kenntnis der Heil. Schrift zeugen, verrät er zwar Vertrautheit mit den Auslegungen des Hieronymus und Augustin, sie selbst aber führt er nirgends an, überhaupt keinen Kirchenvater, sondern nur die Heil. Schrift. Offenbar ist das Schweigen ein absichtliches, wir sehen dort aber leicht darüber hinweg. Wie wertvoll wäre es, wenn wir wenigstens in den zwischen 1070 und 1078 verfaßten philosophisch-theologischen Hauptschriften, dem „Monologion“ und „Proslogion“, hier und da durch Berufung auf die Denker der Vergangenheit den Zusammenhang zu ahnen vermöchten, in dem Anselms Gedanken mit jenen stehen. Aber er schweigt fast völlig von seinen Vorgängern, er liebt dergleichen Mitteilungen augenscheinlich ebensowenig wie andere mittelalterliche

[1]) Anselmi Cur Deus homo (ed. H. Lämmer, Berolini MDCCCLVII) II, 17: Dei sola voluntas, qui veritatem semper (quia ipse veritas est) immutabilem, sicut est, esse vult.

Denker. Daß er Griechisch nicht verstand, noch viel weniger Hebräisch, darf als ganz sicher gelten. Höchst vereinzelt ist die Kenntnis des Griechischen in jenen Jahrhunderten überhaupt; in St. Gallen und in einigen britannischen Klöstern wurde es gepflegt, Erigenas Kenntnisse waren, wie seine lateinische Dionysios-Übersetzung bezeugt, nur mäßige. Aber auch die lateinischen Schriftsteller waren im allgemeinen wenig gekannt und ihr Einfluß ein beschränkter. Daß einige der berühmteren Anselm bekannt waren, ist aus seinen Schriften ersichtlich, aber es wäre schwer zu sagen, welche. Ob er Persius gelesen, den er einmal anführt (Ep. I, 16), ist zweifelhaft, er kann die Stelle ebensogut aus der Anführung eines anderen haben. Daß er Vergil gelesen, der seit Augustins Tagen das ganze Mittelalter hindurch Lieblingsschriftsteller der Klosterschüler blieb, ist selbstverständlich. Er redet von ihm, als habe er ihn gelesen, ebenso wie von anderen Schriftstellern, aber er nennt dieselben nicht (Ep. I, 55). Niemals beruft er sich auf Cicero oder irgend einen der großen römischen Schriftsteller, niemals auf Apulejus, Macrobius, Cassiodorius, Boethius, Martianus Capella, die im Wissenschaftsbetrieb des ausgehenden Mittelalters doch eine ziemlich bedeutende Rolle spielen. Mit allen seinen Zeitgenossen kennt und benutzt er die von Boethius übersetzten und erläuterten logischen Schriften des Aristoteles. Kannte er Platons Timäos in Chalcidius' Übersetzung? Wir wissen es nicht, Anselm verrät es mit keinem Worte.

So hat man denn Erigena als philosophischen Gewährsmann Anselms in Anspruch genommen. Doch es ist nur Vermutung, wenn man behauptet, seine Lehren ständen mit denen des großen unverstandenen Philosophen des karolingischen Zeitalters in Verbindung, der als Erbe des alexandrinischen Platonismus die Philosophie des Mittelalters zwar eröffnete, aber nicht beherrschte. Und wenn Remusat[1]) mit Recht hervorhebt, daß Anselm, trotzdem er

[1]) Mit besonderer Anerkennung nenne ich hier Charles de Remusats Saint Anselme de Cantorbéry (Paris 1853, 2. Aufl. 1868; aus ihr die folgenden Anführungen). Dies Werk des ausgezeichneten Schriftstellers und Philosophen (geb. 1797, gest. 1875), dem wir außerdem gründliche, in vieler Hinsicht abschließende Untersuchungen über Abälard (Abélard, Paris 1845, 2 vol.) sowie über Baco (Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie. Paris 1858) verdanken, hat vor vielen anderen den hohen Vorzug fesselnder, geistvoller Darstellung und voller philosophischer Beherrschung des mit seinem Inhalt das ganze Mittelalter

einzelne Gedanken, ja den hohen Zug der Forschung mit ihm teile, weit entfernt sei ihm zu folgen, so ist schwer einzusehen, wie derselbe ausgezeichnete Forscher [1]) dazu kommt, Dionysios, den großen griechischen Mystiker, durch Erigenas Vermittelung doch in etwas an Anselms Philosophie beteiligt sein zu lassen. Er weist auf Erigenas Übersetzung der Schriften des Dionysios hin und läßt durch sie zu einer Zeit, wo von der griechischen Urschrift fast noch nichts dahin gedrungen war, die Werke jenes Eingang in die Schulen und besonders in die Klöster des Mittelalters und damit genauere Kenntnis der alexandrinischen, neuplatonischen Mystik gewinnen, welche die Scholastiker und andere Denker des Mittelalters so lange und so nachhaltig befruchtet hat. Aber mehr noch, er läßt den Übersetzer, ungeachtet seines entschiedenen Rationalismus, aus Dionysios und dem gleichfalls von ihm übersetzten Maximus Confessor vieles entnehmen und seine eigenen Werke damit schmücken. Erigena mußte aber — so erklärt Remusat weiter Anselms Schweigen — als der Kirche verdächtig, von einem Papste angeklagt und von einem Konzil verurteilt, vorsichtig gelesen und nur selten namhaft gemacht werden. Doch das sind alles nur Vermutungen, die nicht

erfüllenden und in seinen Fortwirkungen und Verzweigungen bis in die Tage Hegels und Schellings reichenden Stoffes voraus, scheint aber in Deutschland bei weitem nicht so bekannt, wie es um seiner Gediegenheit willen in vollem Umfange verdient. Während Remusats Essai de philosophie, eine Reihe sich eng aneinander schließender Untersuchungen, — Zweck und Ziel derselben der Nachweis, daß es eine Philosophie in Wahrheit gibt, und zwar als eine Wissenschaft, welche die hauptsächlichsten Vorstellungen des menschlichen Verstandes zum Gegenstand hat, daß eine aufmerksame und ernste Prüfung der großen philosophischen Lehrgebäude der Neuzeit bereits ein Verfahren und die vorzüglichsten Grundzüge desselben gegeben, und daß eine vernünftige Aussöhnung der Grundgedanken eines Descartes, Reid und Kant sozusagen den Eklektizismus der Neuzeit ausmacht — in den Anfang der vierziger Jahre (1842) fällt, eine Schrift, die ihm die Pforten der Akademie öffnete, ihr folgend (1845) das berühmte, im neuesten Brockhaus (14. Aufl. 1895), Bd. 13, S. 767 gar nicht einmal genannte, zweibändige Werk über Abälard, verfaßte Remusat seinen Anselme de Cantorbéry nach seiner, schon Herbst 1852 erfolgten, Rückberufung aus der durch Napoleon nach dem Staatsstreich ungerechterweise über ihn verhängten Verbannung, als er in tiefer Zurückgezogenheit sich nur seinen wissenschaftlichen Arbeiten widmete.

[1]) Rémusat, Anselme, p. 414: Rien n'empêche assurément de supposer que Denys soit, par Érigène, pour quelque chose dans la philosophie de saint Anselme.

zu erweisen sind. Die Gedanken, welche Remusat (a. a. O. S. 415, 416) aus Erigenas Hauptwerk (De divisione naturae libri V) anführt, um in ihnen die Quelle für Anselms Ausführungen zu finden, beweisen nichts für das ausgesprochene Abhängigkeitsverhältnis, auch nicht in dem Sinne, daß sie, von Anselms Geist lange festgehalten, in demselben wenigstens als Ansichten, als teilweise Wahrheiten haften blieben und sich unter dem Einflusse einer gewaltigen Vernunft allmählich entwickelten und läuterten und sich zu einer völlig neu erscheinenden, eigenartig gestalteten Gedankeneinheit zusammenschlossen. So soll Anselm nach Remusat aus dem Neuplatonismus den Platonismus genommen haben, um ihn christlich zu machen.[1])

Die neuere Forschung hat diesen Zusammenhang mit Erigena und Dionysios aufgegeben. Mit Recht bezeichnet Kunze[2]) jene von Remusat angenommene Beeinflussung Anselms durch die mystische Theologie des Dionysios als „kaum in einzelnen Spuren erweislich". So wird man denn, wenn man Anselms Meister suchen will, sich dazu entschließen müssen, von den nächsten beiden Jahrhunderten, die ihm vorangingen, völlig abzusehen. Sein wahrer Meister ist, wie schon Remusat (a. a. O. S. 391) mit großem Nachdruck behauptet, Augustin. Ihn hat er sichtlich mit großem Erfolge gelesen, an seinem Geiste hat er sich begeistert. Und wenn es gerade Zweck und Ziel dieser Ausführungen ist, den Ursprung der Gedanken Anselms in seinen beiden für die Gotteslehre bedeutendsten Werken, dem „Monologion" und „Proslogion", womöglich etwas weiter aufzuhellen, so sehen wir von Remusat die Aufgabe für die mittelalterlichen Denker im allgemeinen und Anselm im besonderen durchaus sachgemäß also gefaßt: „Bevor man einem von ihnen die Aufstellung eines Lehrgebäudes oder die unmittelbare Kenntnis eines Gedankens der Alten zuschreiben wollte, müßte man sich vergewissern, daß Augustin nichts darüber gesagt hat".[3])

[1]) **Rémusat**, Anselme, p. 416/417: Cette (la doctrine) d'Anselme, comme on le voit, n'est point sortie tout entière de son imagination. Elle n'est pas neuve dans toutes ses parties. La nouveauté est dans l'unité qui l'a organisée en système et identifiée avec le christianisme. Du néoplatonisme, il aura retiré le platonisme pour le rendre chrétien.

[2]) In seiner Arbeit über Anselm von Canterbury in der Realencyklopädie für prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. 1896, Bd. I, S. 565.

[3]) **Rémusat**, Anselme, p. 406: Avant d'attribuer à l'un d'eux l'in-

Es bedarf keines besonderen Nachweises, daß durch diese Fassung der Aufgabe gerade Anselms Eigenart und Selbständigkeit, die ihn mit seiner Philosophie außer und über den Bewegungen der Schule stehend zeigt, durchaus nicht zu nahe getreten werden soll. Remusat ist es vor allen anderen Forschern, der mit großem Geschick und feinem Verständnis den Nachweis für jene hohen wissenschaftlichen Erfordernisse der Philosophie Anselms in seinem Werke erbracht hat. Aber lehrreich und anregend ist es, den Wurzeln von Anselms Gedanken in Augustins Aussprüchen nachzuspüren. Daß darin noch etwas weiter zu kommen ist als bisher, ist für den Verfasser Hauptveranlassung für diese Zeilen gewesen.

Ob Anselm die Werke des großen Bischofs von Hippo vollständig vorgelegen haben, darf mit Fug bezweifelt werden. Daß ihm Augustins Schriftauslegungen vertraut gewesen, ist zuvor schon bemerkt worden. Gewiß aber ist zunächst nur, daß er Augustins Bücher von der Dreieinigkeit gründlich gelesen und benutzt hat, was aus seinen eigenen Worten in der Vorrede zum „Monologion" [1]) und anderen Stellen (Ep. I, 68, 74; IV, 103) deutlich erhellt. Hat er von hervorragenden Schriften Augustins weiter keine gekannt? Darauf würde für die beiden genannten Hauptschriften Anselms zu achten sein.

Anselm war seiner ganzen geistigen Richtung und Eigenart nach entschieden Platoniker, obwohl er sich dessen nicht bewußt war. Remusat hebt dies wiederholt hervor und hat ausreichende Gründe zum Beweise für diese Behauptung vorgebracht. „Der Gedanke", sagte er (a. a. O. S. 409), „mit dem er seine Forschung eröffnet, stammt aus dem Platonismus. Von der Thatsache des Vorhandenseins verschiedener Güter auf ein wesenhaftes Gut zu

vention d'un système ou la connaissance directe d'une pensée antique, il faudrait s'assurer d'abord que saint Augustin n'en avait rien dit.

[1]) Anselmi Monolog. et Proslog. (ed. C. Haas, Tubingae MDCCCLXIII) Praef. p. 2: Quam (d. h. die eingeleitete Schrift, das „Monologion") ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum Patrum, et maxime beati Augustini, scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat, rogo, ne statim me praesumptorem novitatum, aut falsitatis assertorem exclamet; sed prius libros praefati doctoris Augustini de Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet.

schließen, den guten Dingen nur eine Güte beizumessen, die durch eine wesentliche und ursprüngliche Güte mitgeteilt ward, das heißt doch offenbar sich von einem Verfahren trennen, das von der Betrachtung verschiedener Güter nur einen abgezogenen Begriff von Güte, einen reinen begriffsmäßigen Schluß vom Besonderen aufs Allgemeine gewinnt, der nur verstandesmäßig erfaßt werden kann.“ Indem also Anselm in den ersten fünf Kapiteln seines „Monologion“ von den verschiedenen Gütern auf das unbedingt und im höchsten Sinne (summe) Gute schließt und dies höchste Gut Gott nennt, äußert er sich durchaus wie Platon, der seine Lehre ganz auf diesen Gedanken gründet. Philosophisch betrachtet, hat Anselm nicht viel mehr hinzugefügt. Sein Verdienst besteht darin, die Lehre lichtvoll gefaßt und geordnet zu haben, und vor allem darin, daß er zum ersten Male das Erkennen Gottes in den notwendigen Begriffen des menschlichen Geistes gesucht hat. In Augustins Gotteslehre findet sich jener platonische Gedanke nicht.[1]) Auch die Stelle aus seiner Schrift von der Dreieinigkeit (VIII, 3 vgl. mit De natura boni contra Manich. 1, 12. 13), wo Augustin von Gott als dem unveränderlichen Gut im Gegensatz zu den wandelbaren Gütern dieser Erde spricht, kann als Ausgangspunkt für Anselms Gedanken nicht angesehen werden. Mir scheint es näher zu liegen, daß der logische Schluß, den Anselm vollzog, ihm durch Boethius' logische Erörterungen nahe gelegt wurde, und daß ihm desselben, in der Kirche doch als Heiligen verehrten, Boethius „Tröstungen der Philosophie“, jene das ganze Mittelalter hindurch unendlich viel gelesene Schrift, bekannt war. Durch eine bestimmte Stelle dieser Schrift konnte jener Schluß seine weitere Gestaltung erfahren. Es heißt nämlich III, 10 (in Peipers Ausgabe S. 72, 7 ff.) also: „Es wird sich nicht leugnen lassen, daß ein solches Gut — in welchem, wie es kurz zuvor heißt, das allervollkommenste, wahre Glück thatsächlich zu finden ist — wirklich vorhanden ist und daß es gleichsam die Quelle aller übrigen geringeren Güter ist. Alles nämlich, was wir als etwas Unvollkommenes bezeichnen, stellt sich als solches nur durch Verminderung des Vollkommenen dar, und daraus folgt, wenn es in irgend einer Klasse von Dingen etwas

[1]) Das Recht zu einem so weitgreifenden Urteil glaube ich aus August Dorners „Augustinus“ (Berlin 1873), S. 5—34 entnehmen zu dürfen.

Unvollkommenes gibt, daß es dann notwendigerweise in derselben Art auch etwas Vollkommenes geben muß. Gäbe es jene Vollkommenheit nicht, so wäre es völlig undenkbar, wie sich dann etwas als unvollkommen darstellen könnte; denn die Natur beginnt nicht mit abgeminderten und nicht vollendeten Dingen, sondern von vollständigen und vollkommenen geht sie aus und sinkt dann erst zu diesen letzten abgeschwächten Formen herab. Wenn es also ... ein unvollkommenes Glück gibt, das uns vergängliche Güter gewährt, so muß notwendigerweise auch ein ganzes und vollkommenes vorhanden sein." Und diese Frage, wo dann das höchste Gut zu finden sei, beantwortet die Philosophie also: „Die gemeinsame Auffassung aller Menschengeister geht dahin, daß Gott, der Urheber aller Dinge, gut sei. Es kann eben nichts Besseres gedacht werden als Gott, und dasjenige, das besser als alles übrige ist, wird doch ohne Zweifel als gut zu bezeichnen sein" (nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum essequis dubitet?).

Im 14. Kapitel führt Anselm aus,[1]) daß, wo das höchste Wesen nicht ist, überhaupt nichts ist. „Es ist also" — sagt er — „überall und durch alle Dinge und in allen Dingen. Aber da es sinnlos ist, daß, wie in keiner Hinsicht irgend etwas Erschaffenes des Schöpfers und Erhalters Unermeßlichkeit überragen kann, so der Schöpfer und Erhalter durchaus in keiner Weise über die Gesamtheit alles Geschaffenen hinausgehen kann, so ist klar, daß sie es ist, die alles andere trägt, beherrscht, umschließt und durchdringt." Indem er diese Gedanken mit früheren verknüpft, erklärt Anselm das höchste Wesen für eben dasjenige, „das in allen Dingen und durch alle Dinge ist, und aus welchem und durch welches und in welchem alle Dinge sind". Daß wir in der letzteren Wendung einen Anklang an Paulus bekanntes Wort im Römerbrief („Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge" 11, 36), sowie

---

[1]) Anselmi Monolog. XIV (a. a. O. S. 23): Quod si ita est, immo quia ex necessitate sic est, consequitur, ut ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est, et per omnia, et in omnibus. At quoniam absurdum est, ut, scilicet, quemadmodum nullatenus aliquid creatum potest exire creantis et foventis immensitatem; sic creans et fovens nequaquam valeat aliquo modo excedere factorum universitatem; liquet quoniam ipsa est, quae cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat.

an des Hebräerbriefs Aussage vom Sohne haben, „der alle Dinge trägt durch sein mächtiges Wort“ (1, 3), dürfte kaum zu bezweifeln sein. Sollten wir aber nicht für den ganzen Gedankengang Anselms hier einmal wieder auf Augustin zurückgreifen dürfen, und zwar auf dessen „Bekenntnisse“, an die bisher niemand gedacht zu haben scheint, die doch aber im Mittelalter von allen Schriften desselben vielleicht am gelesensten waren. Augustin redet im Anfange des siebenten Buches von seinen Vorstellungen von Gott in der Zeit seiner Entwickelung. „So dachte ich mir auch Dich“, sagt er (ich gebe diese Stelle u. ff. in Merschmanns Übersetzung, Frankfurt 1866), „Du Leben meines Lebens, ausgedehnt durch unendlichen Raum, überall die ganze Materie der Welt durchdringend, der außer ihrem Umkreise in unendlichen Fernen sie überall umgibt, so daß Du der Erde, dem Himmel und dem All so innewohntest, daß dies in Dir seine Begrenzung habe, Du aber nirgends begrenzt seiest. Wie aber der Luftkörper über der Erde dem Sonnenstrahl keine Hemmung entgegensetzt, sondern dieser ihn durchdringt und hindurchstrahlt, ohne ihn zu zertrennen und zu durchreißen, sondern ihn ganz erfüllend, so glaubte ich, durchdränge auch Gott nicht allein Himmel, Luft und Meer, sondern auch die Erde und zwar in ihren größten und kleinsten Teilen mit seiner Gegenwart, die durch Dein verborgenes Walten innerlich und äußerlich alles regiert, was Du geschaffen hast. So war meine Vermutung, weil ich es mir nicht anders zu denken vermochte.“ Von einem fortgeschritteneren Standpunkt der Erkenntnis aus erklärt Augustin diese seine damalige Anschauung für falsch. Die Berechtigung seines Urteils zu prüfen, liegt hier kein Grund vor. Aber daß Anselm, der, zugleich auf die genannten Schriftstellen gestützt, in freierer Anschauung jene Ausführungen Augustins gar wohl in der Weise der Stelle, die ich durch wörtliche Wiedergabe anschaulich zu machen gesucht habe, verarbeiten und gestalten konnte, wird man zugeben dürfen.

Vielleicht knüpfen auch die Gedanken Anselms von der Unwandelbarkeit des höchsten Wesens („Monologion“, Kap. 25 ff.) an dieselbe Stelle der „Bekenntnisse“ Augustins an (VII, 1), wo dieser von dem im tiefsten Grunde seines Inneren ruhenden Glauben an den Unvergänglichen, Unverletzlichen und Unwandelbaren redet: „Weil ich“, so begründet er seine Überzeugung, „klar erkannte und

versichert war, obwohl ich nicht wußte, woher meine Ansicht stamme und wie ich zu ihr gekommen, daß das, was dem Untergange unterliege, schlechter sei als das, was nicht vergehe; und dem, was nicht verletzbar wäre, gab ich größeren Wert als dem Verletzbaren; und was keine Wandelung erleidet, hielt ich für besser, als was wandelbar ist.“

Dieser Zusammenhang der Gedanken, den ich hier angedeutet, tritt vielleicht bei dem Hauptgedanken in Anselms „Proslogion“ noch mehr zu Tage. Nachdem Anselm in seinem „Monologion“ auf dem Wege sinnender Betrachtung zu einer philosophischen Gotteslehre gekommen ist, sucht er in seinem „Proslogion“, das eine notwendige Ergänzung zu jenem bildet, nach einem einzigen Beweisgrunde, der die ganze Gotteserkenntnis in ihrer Wurzel erfassen soll, dadurch daß er aus dem reinen Denken heraus Gottes Dasein erweist. Es ist das der berühmte ontologische Beweis vom Dasein Gottes. Dies Werk Anselms ist ohne Frage sein verdienstlichstes, sein Grundgedanke hat die Geister fort und fort beschäftigt und seine Wirkung läßt sich bis auf Hegel verfolgen.

Im 2. und 3. Kapitel führt Anselm folgendes aus: Er geht aus von dem Thoren in Psalm 14, der das Dasein Gottes leugnet. Derjenige, welcher an Gott glaubt, glaubt, daß er etwas ist, über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Der Thor, der es leugnet, begreift doch das, was da gesagt ist, und was er begreift, vertritt im Verstande die Stelle jeder anderen Wesenheit (II, S. 109: intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est; etiamsi non intelligit illud esse). Die Vorstellung von einem Gegenstande schließt noch nicht den Glauben an sein Bestehen in sich. Der Maler, der ein künftiges Gemälde vorher überdenkt, hat es zwar schon in seiner Vorstellung, aber er weiß, daß es noch nicht da ist, weil er es noch nicht gemalt hat. Dies doppelte Sein, in seiner Vorstellung und in der wirklichen Ausführung, ist für ihn erst volle Wirklichkeit, nachdem er seine kunstvolle Arbeit gethan. Das, was größer ist, als alles, was gedacht werden kann, kann nicht in der Vorstellung allein bestehen; denn wenn es in der Vorstellung allein bestände, könnte man es sich in der Wirklichkeit bestehend denken, das heißt als noch größer, was sicher nicht sein kann (II, S. 109: Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu

est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest). So gibt es in Wahrheit also ein Wesen, über welches hinaus ein größeres nicht gedacht werden kann, so daß es niemals als nicht bestehend gedacht werden kann. Und das bist Du, Herr, unser Gott.

Aus dieser einfachen Beweisführung geht hervor, daß Gott das höchste und beste Gut ist, und aus dieser Vorstellung, die so schlicht und einleuchtend ist, leitet Anselm alle hohen und herrlichen Eigenschaften der Gottheit ab, über die er sich schon vorher im „Monologion“ [1]) verbreitet hat. Ich kann diese Hauptstelle, die den Ausgangspunkt für das ganze „Proslogion“ bildet, eine Stelle, in der Anselm sich in seiner ganzen Größe als Mystiker und scharfen Dialektiker zeigt, nicht lesen, ohne an Augustins „Bekenntnisse“ VII, 4 zu denken. Sollte Anselm nicht gleichfalls an dieselbe Stelle gedacht haben, welche die zuvor angeführte Grundanschauung Augustins vom göttlichen Wesen noch einmal wieder aufnimmt, indem er sie vertieft und auch der Form nach schon in jener Fassung, die für Anselm so bezeichnend ist, nämlich der ausgiebigen Verwendung des Ablativus comparationis, den wir auch bei Boethius trafen, sich entfalten läßt? Augustin sagt dort: „So strebte ich nun, auch das Übrige zu finden, wie ich es bereits gefunden hatte, daß das Unwandelbare höher ist als das Wandelbare, und ich bekannte, daß, was Du auch seiest, Du unveränderlich seiest. Denn kein Geist vermochte je oder wird je vermögen, etwas zu denken, was besser ist als Du, der Du das höchste und beste Gut bist. Wenn nun aber in größter Gewißheit und Wahrheit das Unwandelbare über dem Wandelbaren weit erhaben ist, wie ich davon schon überzeugt war, so konnte ich mit meinem Denken schon etwas erreichen, was besser wäre als mein Gott, wenn Du

[1]) Anselmi Monolog. XVI (a. a. O. S. 28): Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa justitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa aeternitas, summa potestas, summa unitas; quod non est aliud quam summe ens, summe vivens, et alia similiter.

nicht unveränderlich wärest (poteram iam cogitatione aliquid attingere quod esset melius Deo meo, nisi tu esses incorruptibilis). Wo ich also im Denken erkannte, daß das Unveränderliche eine weit höhere Stellung einnehme als das Wandelbare, ebenda mußte ich suchen und von dort aus forschen, wo der Sitz des Bösen sei, das heißt, woher das Verderben selbst stamme, von dem Dein Wesen in keiner Weise ergriffen werden könne. Denn ein Vergänglichkeit vermag unseren Gott nie in irgend einer Weise zu ergreifen, weder durch einen Willen, noch durch Zwang, noch durch einen unvorhergesehenen Fall, weil er selbst Gott ist und, was er will, gut ist und er selbst dasselbe Gut ist. Das Gute aber unterliegt nicht der Veränderung (quoniam ipse est Deus, et quod sibi vult bonum est, et ipse est idem bonum; corrumpi autem non est bonum). Du kannst nicht wider Willen zu etwas gezwungen werden, weil Dein Wille nicht größer ist wie Deine Macht. Er wäre aber größer, wenn Du selbst größer wärest als Du bist; denn der Wille und die Macht Gottes ist Gott selbst (Esset autem maior, si te ipso tu ipse maior esses: voluntas enim et potentia Dei, Deus ipse est). Und was käme Dir unerwartet, der Du alles weißt, und kein Geschöpf Dasein hat als dadurch, daß Du es erkennst? Was sollen wir darüber vieles sagen, warum das Wesen, das Gott ist, nicht veränderlich ist? Wäre es nicht also, er wäre nicht Gott.“

Es liegt dem Zwecke dieser Zeilen fern, in eine weitere Erörterung der Gedanken des „Proslogion“, der Gegenschrift Gaunilos und der Antwort Anselms einzutreten. Was immer Anselms sonstige Verdienste um die Theologie sein mögen, dem im „Proslogion“ vorgelegten Beweise für das Dasein Gottes verdankt er seinen Ruf als Metaphysiker, seine hervorragende Stellung in der Geschichte der Philosophie. Mag man seinen Schluß „von Kant für immer widerlegt“ halten (so Kunze a. a. O. S. 568) und „das Trügerische“ desselben („die Existenz kein Prädikat neben anderen“) „in dem zwiefach verstandenen in intellectu esse“ beschlossen sehen, „das Anselm einmal dem realen Nichtsein gleichsetzt, um zur Aussage, daß das höchste Wesen in re sei, fortschreiten zu müssen, dann aber wieder als reales Sein des Objekts im Intellekte versteht, um zu jener weiteren Aussage fortschreiten zu können“: ich meine doch,

Remusat ist dem hohen geistigen Gehalt und der wissenschaftlichen Bedeutung der Beweisführung und der Gedanken Anselms besser gerecht geworden. In dem letzten Abschnitt seines vortrefflichen Werkes über Anselm (S. 450 ff.), in welchem er die verschiedenen Urteile über die Lehren des „Monologion“ und „Proslogion“, die der Scholastiker, des Thomas von Aquino, Descartes, Leibnitz, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel vorführt und einer eindringenden Prüfung unterzieht, sagt er in einer letzten eigenen Untersuchung, mit der er sein Werk zum Abschluß bringt (S. 479): „Das Vollkommene, der Gegenstand der Vorstellung vom Vollkommenen besteht durch sich selbst, — oder es ist ein Wesen vorhanden, das uns die Vorstellung vom Vollkommenen gibt. Nun, dieses bestehende Vollkommene ist der Gott Anselms, das Wesen, welches die Vorstellung des Vollkommenen gibt, ist der Gott Descartes'; oder vielmehr, es unterscheidet sich der eine nicht wesentlich vom anderen. Ist es im Grunde nicht dasselbe, ob man sagt, daß das Vollkommene sich dem Denken mitteile, oder daß ein Wesen das Vollkommene dem Denken erfaßbar mache? Heißt es nicht mit anderem Ausdruck die unerklärliche und gewisse Thatsache verkünden, daß der Begriff des Vollkommenen im Denken notwendig nicht bestehen kann, ohne dahin von einer Ursache, die höher als die Vorstellung ist, übertragen zu sein, welche Ursache entweder selbst die höchste Vollkommenheit ist oder sie erkennt? Und wie wäre sie zu erkennen, wenn das, was sie erkennt, dem Erkannten nicht gleich wäre? Das Vollkommene ist also Gott, und Gott ist das Vollkommene. Es ist im Grunde kein wirklicher Unterschied vorhanden, wenn man Platos Idee entweder als in sich bestehend, oder als im göttlichen Verstande vorhanden denkt, denn in beiden Fällen ist sie göttlich, und es ist nichts göttlich, das nicht Gott wäre. Hier haben wir, denke ich, einen sicheren Beweis von Gottes Dasein. Es ist in der That einer a priori, weil er aus Begriffen hervorgeht, die in ihrer Gesamtheit nicht a posteriori gegeben oder aus der Erfahrung genommen sind und daher mehr oder weniger eigentlich Ideen a priori heißen. Das heißt .. Gott durch seinen Begriff beweisen, weil es ein auf die Thatsache gegründeter Beweis ist, daß infolge notwendiger Vorstellungen der Geist selbstverständlich Gott denkt.“

D. Johannes Dräseke.



In unserem Verlage erschien als **Ergänzung zu dem Leitfaden für den Konfirmandenunterricht:**

Andenken
an
den Tag der Konfirmation.

Konfirmationsreden

gehalten

von

Otto Hardeland,
Diakonus in Zittau.

Preis 70 Pf.; elegant gebunden mit Widmungsblatt M. 1.—, 12 Exemplare und mehr à 80 Pf.

Die Reden sind auch **einzeln** (mit Widmungsblatt) zum **Zwecke der Verteilung an die Konfirmanden** zu haben.

Preis: Einzeln à 15 Pf., 12 und mehr (auch gemischt) à 12 Pf., 20 (auch gemischt) à 10 Pf., 50 (auch gemischt) à 8 Pf., 100 (auch gemischt) à 7 Pf.

Justus Naumann in Leipzig.

Fünfzig Confirmationsscheine

mit biblischen Randbildern in Holzschnitt und beigefügten Denksprüchen. qu. 4° in Enveloppe. M. 2.—.

(Werden auch ohne Denksprüche geliefert.)

Justus Naumann in Leipzig.

Soeben erschien:

Die
neuen epistolischen Perikopen
der
Eisenacher Kirchenkonferenz.

Exegetisch-homiletisches Handbuch

in Verbindung

mit mehreren Geistlichen herausgegeben

von

O. Reyländer,

Superintendent und Pfarrer in Bochow.

Vierte Lieferung. 5 Bogen Lex.-8°. 1 Mark.

Das Werk erscheint in 10—11 schnell folgenden Lieferungen, so daß die Abnehmer mehrere Wochen vor Gebrauch die benötigte Perikopenbearbeitung in Benutzung nehmen können.

Inhalt der 4. Lieferung: Reminiscere — 1. Osterfeiertag.

Wir empfehlen das gründliche und gediegene Werk angelegentlich. (Hannov. Sonntagsbl.) — Sehr brauchbar. (Kirchen- u. Volksblatt f. Baden.) — Ich empfehle das treffliche und durchaus brauchbare Werk allen Amtsbrüdern und werde nicht verfehlen, später nochmals auf dasselbe zurückzukommen. (Ev.-luth. Wochenbl.) — Durchaus zu empfehlen. (Deutsch-Ev. K. Z.) — Ein empfehlenswertes, gutes Hilfsmittel. (Dtsches Pfarrerbl.) — Grundsolide Arbeit. (Leipz. Z.) — Treffliche exeget. Behandlung und homilet. Verwertung. (Bayr. Sonntagsbl.) — Der Eindruck, den wir von der 1. Lfg. bekommen, ist ein durchaus günstiger. (Volk.)

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Für die Oster- und Konfirmationszeit!

Caspari, Prof. D. W., **Die evangelische Konfirmation,** vornämlich in der lutherischen Kirche. 1890. 3 Mk.

Goebel, Konf.-R. Dr., **Osterbeute.** Ein Büchlein von der Auferstehung und anderen Heilsgütern christlicher Hoffnung. **2.** vermehrte und verbesserte Auflage. 1 Mk.

Herold, Pfarrer Wilh., **Die heilige Passion** in Betrachtungen für Gemeinde und Haus. 1 Mk. 60 Pf., geb. 2 Mk. 20 Pf.

Pfeiffer, Pf. J., **Gebete für evangelische Geistliche** auf alle Tage der Woche, sowie vor und nach den Amtsverrichtungen. 80 Pf.

Summa, Dr. G. E., **Die Auferstehung unseres Herrn Jesu.** Nach ihrem Schriftgrund, ihrer grundlegenden Bedeutung und ihrer pastoralen Verkündigung dargestellt. 1 Mk.

Weigel, Pfarrer J. J., **Die Beicht- und Kommunionwoche.** Andächtige Betrachtungen 2c. auf alle Tage der Beicht- und Kommunionwoche für luth. Christen. Aus J. Rosners Bußrosen. 60 Pf.

Erlangen. **A. Deichert**'sche Verlagsbuchh. (G. Böhme). Leipzig.

372

Konfirmations-Denksprüche

aus dem alten und neuen Testament.

Für angehende und vielbeschäftigte Geistliche

zusammengestellt von

Wilh. Hoffmann, Pfarrer.

Preis 50 Pf.

Erlangen. **A. Deichert**'sche Verlagsbuchh. Nachf. **Leipzig.**
(Georg Böhme).

Kunstanstalt für Kirchenschmuck

von

Dr. C. Ernst, Berlin W. 8, Kronenstr. 24

versendet ihren **ausführlichen Katalog** („Ratgeber bei der Auswahl und Anschaffung von Kirchengeräten") **kostenlos.** Eine Angabe über die anzuschaffenden Geräte wird erbeten.

Diesem Heft liegt ein Prospekt der **A. Deichert**'schen Verlagsb. Nachf. (Georg Böhme) in **Leipzig** und **J. J. Heine's Verlag** in **Berlin** bei, auf welche wir ganz besonders aufmerksam machen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. von Burger, Oberkonsistorialrat in München

Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. **F. Blaß** in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. **von Burk** in Stuttgart; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. D. **Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. **König** in Rostock; Oberkonsistorialrat D. **Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Superintendent **E. Petri** in Zellerfeld; Prof. Dr. **Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. Lic. Dr. **Schnedermann** in Leipzig; Prof. D. **Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **Sehling** in Erlangen; Konsistorialrat Lic. **L. Staehlin** in Ansbach; Prof. D. **Volck** in Greifswald; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Ulm; Pastor Lic. **Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Gustav Holzhauser,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XI. Jahrgang. 4. Heft.
(124. Heft ausgeg. i. April 1900.)

Erlangen und Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1900.

Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:
Professor G. Holzhauser, München, Mozartstraße 4.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Holzhauser,** München, **Mozartstraße 4, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift"** erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 25 Pf.; Beilagengebühr 20 Mark.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift"** will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Thätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

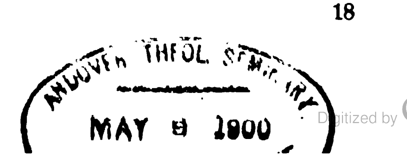
Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiß?[1]

Eine jede Zeit stellt dem persönlichen Christenstande seine besonderen Hindernisse entgegen. In der Gegenwart bildet für viele nach ihrer Versicherung dies das Haupthindernis, daß sie von der Realität der im Christentum behaupteten Wahrheit sich nicht zu überzeugen vermögen. Inwieweit diese Versicherung wirklich begründet ist, wird freilich die folgende Untersuchung selbst klar machen müssen. Soviel ist aber ja jedenfalls Thatsache, daß die Zeiten, in denen die christliche Wahrheitsgewißheit allgemein wie ein natürliches Erbgut von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben zu werden schien, unwiederbringlich dahin sind. Daher ist es begreiflich genug, daß für weite Kreise gegenwärtig die Frage nach der Religion, nach dem Christentum, nach der Seligkeit sofort die Gestalt annimmt: wie werde ich der christlichen Wahrheit gewiß?

Für die Theologie aber erwächst aus dieser Sachlage die Verpflichtung, immer wieder eine Beantwortung dieser Frage zu versuchen. Ganz besonders aber wird die evangelische Theologie diese Verpflichtung empfinden, — und eben dieser Umstand allein schon kann zugleich uns auf den rechten Weg zur Beantwortung unserer

---

[1]) Die folgende Abhandlung bringt im wesentlichen die Bearbeitung eines Vortrags, der aus der Mitte der Zuhörer zum Druck begehrt wurde. Die Gesamtanschauung, die ihr zu Grunde liegt, hoffe ich aber demnächst in einer zusammenhängenden Untersuchung über den letzten Grund christlicher Wahrheitsgewißheit eingehend begründen zu können.



Frage weisen. Die Reformation freilich ist zunächst aus einer anderen Frage herausgeboren, aus der Frage nämlich nach der Gewißheit des Heils, nach der persönlichen Gewißheit der Seligkeit. Wie gewinne ich, gerade ich, persönliche Gewißheit meiner Seligkeit? Das ist die Frage, die unseren Luther ins Kloster getrieben, für deren rechte Antwort er dann gestritten hat, um deren rechten Antwort willen er zuletzt aus der offiziellen Kirche hat weichen müssen. Aber diese Frage hängt mit unserer Themafrage aufs engste zusammen; denn wo jemand bei der Autorität der Kirche für die Gewißheit seiner Seligkeit sich nicht mehr beruhigen kann, da kann auch diese Kirche ihm als Garantie der Wahrheit nicht mehr genügen. Wie aber kommen wir dann zur Wahrheitsgewißheit, wenn wir sie uns nicht einfach mehr von der Kirche geben lassen können? Im evangelischen Sinn kann es darauf nur eine Antwort geben: auf eben demselben Wege, auf dem Gott auch zur Heilsgewißheit ziehen will. Daran bewährt sich nach der anderen Seite, wie eng die Fragen nach der Wahrheitsgewißheit und Heilsgewißheit zusammenhängen. In der Reformationszeit schien ja freilich wenig direkter Anlaß zu der Frage vorhanden zu sein, wie man denn der christlichen Wahrheit gewiß werde; in beiden Lagern wurde ja an ihrer Realität nicht gezweifelt. Umso bewunderungswürdiger ist, daß Luther sich gleichwohl völlig klar darüber gewesen ist, daß für den evangelischen Christen auch der Weg zur Wahrheitsgewißheit völlig neu werden müsse. Im Grunde handelt es sich nur um weitere Ausführung von Andeutungen Luthers, wenn ich den einen Gedanken durchzuführen unternehme, daß auch christliche Wahrheitsgewißheit zuletzt nur auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung zu stande kommt.

Es folgt dies aus dem Wesen der christlichen Wahrheit selbst. Denn was ist die christliche Wahrheit? Ist sie etwa ein Konglomerat von einzelnen Lehrsätzen, die man sich allmählich auf verstandesmäßigem Wege einen nach dem anderen anzueignen vermöchte? Vielfach besteht eine ähnliche Anschauung, und auch bei diesem oder jenem evangelischen Christen mag sich doch heimlich ein wenig damit die andere Vorstellung verbinden, als werde durch ein solches Für-wahr-halten so etwas wie ein gutes Werk begründet. In Wirklichkeit aber ist die christliche Wahrheitsgewißheit eine, und

sie ist überhaupt nicht Gewißheit um allerlei Lehrsätze, sondern Gewißheit um die Realität eines Thatbestandes, eines Thatbestandes nämlich, der auf der Thatsache göttlicher Offenbarung ruht. Näher geht unsere christliche Wahrheitsgewißheit dahin, daß Gott mit uns Gemeinschaft haben will, und daß er auch trotz der Sünde der Menschen diese Absicht durchzuführen unternommen hat, daß er daher mit der Menschheit eine Geschichte eingegangen ist, in stufenweisem Fortschritt sich ihr immer völliger offenbart hat, bis er in der Sendung seines Sohnes vollends versucht hat, sie wieder in seine Gemeinschaft zu ziehen. Mit einem Wort: Gewißheit um die Realität der Gottesgemeinschaft, wie sie durch Christus begründet ist, das ist die christliche Wahrheitsgewißheit.

Dann aber folgt mit Notwendigkeit, daß zu dieser Gewißheit nur persönliche Erfahrung den Weg bahnen kann. Daß ein anderer Mensch mit mir Gemeinschaft haben will, kann ich vielleicht für sehr möglich halten, aber daß diese Absicht wirklich besteht, und was es mit dieser Gemeinschaft auf sich hat, das kann ich doch erst dann wirklich wissen, wenn ich diese Gemeinschaft erlebe. So mag ich auch wohl ohne persönliche Heilserfahrung ein gewisses Wissen von Gott haben; das eigene Innere, die Welt und die Geschichte weist auch den denkenden Menschen immer wieder auf Gott hin; vielleicht mag es auch meinem Nachdenken sehr einleuchten, daß dieser Gott mit der Menschheit Gemeinschaft eingehen will. Aber, daß diese Gottesgemeinschaft selige Realität ist, und was das heißt, mit Gott Gemeinschaft haben, ja was das heißt, einen Gott haben, darüber kann ich auf keinem anderen Wege Gewißheit gewinnen, als daß ich auf Gottes Offenbarung, die mich in seine Gemeinschaft ziehen möchte, eingehe, daß ich so diese Gemeinschaft selbst erlebe.

Vielleicht empfiehlt es sich, diese Sätze an einer sehr berühmt gewordenen Schrift zu illustrieren, die im vorigen Jahr ihr hundertstes Jubiläum erlebt hat, ohne vergessen zu sein. Ich denke an die „Reden über die Religion“, die Schleiermacher 1799 „an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ gerichtet hat. Manches in diesem Buch mutet uns gegenwärtig befremdlich an; wir können sogar zunächst den starken Eindruck haben, daß hier auf einen dürftigen positiven Inhalt ein Übermaß von Rhetorik verschwendet sei. In der That hat in dieser Schrift jugendlicher Optimismus zwischen

dem Christentum und der damaligen Bildung in einer Weise zu vermitteln gesucht, die heute schwerlich jemand noch ganz mitmachen möchte. Gleichwohl hat diese Schrift nicht bloß für die damalige Zeit eine unleugbare Mission erfüllt und auch solchen Männern wie Klaus Harms den „Anstoß zur ewigen Bewegung" gegeben. Man darf ohne Übertreibung sagen, daß neben anderen Schriften nicht am wenigsten auch diese Schrift mitgeholfen hat, eine neue Epoche für die Theologie heraufzuführen. Worin liegt denn die Bedeutung dieser Schrift? Sie liegt in der glühenden Begeisterung, mit der hier der eine Gedanke durchgeführt ist, daß die Religion, wenn sie wirklich Religion bleiben soll, eine eigene Provinz im Innern des Menschen haben müsse, daß sie ihrem innersten Wesen nach weder ein Wissen noch ein Thun, sondern ein unmittelbares Erleben des Göttlichen sei. Das war in moderner Sprache und freilich sehr ungenügender Durchführung an sich eine Erneuerung eines gutreformatorischen Grundgedankens, und die Wahrheit in diesen Sätzen hat in jener Zeit auf empfängliche, religiöse Gemüter wie eine neue Offenbarung gewirkt und wirken müssen. Es war ja die Zeit, wo der öde Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, wie viel der übernatürlichen Wahrheit der Mensch denn eigentlich wohl glauben müsse, um noch für einen Christen gelten zu können, immer aussichtsloser wurde, und praktisch die Religion sich immer mehr in Moral aufzulösen drohte. Da mußte die einfache Erinnerung zünden: ihr irrt euch überhaupt in dem, was ihr für Religion haltet. Sie ist kein Für-wahr-halten von allerlei Lehren, sie ist ebenso wenig eine Befolgung von allerlei moralischen Vorschriften, sie ist ein unmittelbares Ergriffenwerden vom Göttlichen und ein Leben im Göttlichen.

Dann freilich darf auch in unserem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß, wie bereits angedeutet wurde, dieser an sich richtige Grundgedanke von Schleiermacher so unzureichend formuliert und einseitig betont ist, daß er direkt falsch wird. In dem brennenden Verlangen, den Gebildeten alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen, will Schleiermacher zuletzt, wenn es sein muß, allen positiven Inhalt der Religion preisgeben. Selbst die Gewißheit um einen persönlichen Gott soll nach Schleiermachers Versicherung der Religiöse ruhig stürzen sehen können, ohne daß die Religion

selbst ihm um deswillen zu entschwinden braucht. „In der Religion“, ruft er aus, „steht die Idee von Gott nicht so hoch, als ihr meint; auch gab es unter den wahrhaft religiösen Leuten nie Eiferer, Enthusiasten oder Schwärmer für das Dasein Gottes. Mit großer Gelassenheit haben sie das, was man Atheismus nennt, neben sich gesehen ...“ [1]) Das sind in der That Sätze, von denen man nur sagen kann, daß hier im Eifer, die Religion möglichst allen zugänglich zu machen, ihr Wesen preisgegeben wird. Denn die Religion besteht doch nicht etwa in frommen Stimmungen, sie lebt vielmehr von Realitäten und in Realitäten. Nach dieser Seite steht demnach die Schrift Schleiermachers am Eingang der neueren Theologie nur wie eine Warnung, keine solche Grenzregulierung zwischen Glauben und Wissen zu versuchen, bei der die christliche Wahrheit selbst irgendwie aufgegeben wird. Gewiß haben wir gerade im Interesse der Religion allen Grund, den Unterschied zwischen Glauben und Wissen nicht zu verwischen; aber daraus folgt doch wahrlich nicht, daß der Glaube die Realität der Objekte, auf die er sich bezieht, irgendwie dahingestellt sein lassen dürfe. Der Glaube würde vielmehr selbst notwendig dahinsterben, wo diese Realität ihm entschwände. Wo immer Glaube existiert, da existiert er nach jenem Wort des Hebräerbriefes nur als ein Überführtsein von den unsichtbaren Realitäten, mit denen er es zu thun hat; ja unter allem, was dem Christen gewiß ist, ist ihm die Realität der Welt des Glaubens das Allergewisseste. Begründet aber so auch der Glaube Gewißheit, so ist freilich nicht von vornherein die Möglichkeit abzuweisen, daß es zwischen der religiösen und wissenschaftlichen Gewißheit zu einem Konflikt kommt. Wie ein solcher zu beurteilen und zu überwinden ist, wird hernach angedeutet werden. Hier mußte nur davor gewarnt werden, diesem Konflikt dadurch aus dem Wege gehen zu wollen, daß man die christliche Wahrheit selbst schädigt.

Unser ganzer Versuch also wird von der bestimmten Voraussetzung aus unternommen, daß es objektive christliche Wahrheit gibt, mit der das Christentum selbst steht und fällt. Dann aber mögen wir auch von Schleiermacher lernen, daß die subjektive Gewißheit um jene Wahrheit nur auf dem Wege des religiösen Erlebens zu stande kommt. Würden wir das nicht behaupten, so würden wir

[1]) Schleiermacher, Über die Religion, herausgegeben von Otto p. 72.

zuletzt das Wesen des Christentums als einer Religion preisgeben: religiöse Gewißheit kann nur auf religiösem Wege erlebt werden. Dann freilich scheint sich hier eine nicht geringe Schwierigkeit zu erheben. Sagten wir nicht selbst, daß es geschichtliche Offenbarung ist, in der Gott unsere Gemeinschaft mit ihm begründet hat? Geschichtliche Thatsachen sind es, auf denen die Gewißheit um unsere Gottesgemeinschaft ruht; Christi Leben, Leiden, Sterben, Auferstehen — das ist „der Grund, da ich mich gründe". Kann ich dann auch von jenen geschichtlichen Vorgängen unmittelbare religiöse Erfahrung machen? Man hat neuerdings Ähnliches deutlich zu machen versucht, aber man versucht Unmögliches. Jene Offenbarungsthatsachen unseres Gottes sind für uns nur in dem Zeugnis der Offenbarungsträger vorhanden, wie es in der Schrift fixiert ist und in der Kirche weiterlebt. Um deswillen ist die christliche Wahrheitsgewißheit allerdings unlösbar mit der Gewißheit um jenes Zeugnis und letztlich um die Heil. Schrift verknüpft. Bringen wir aber nicht eben damit jene Grundthese notwendig in Gefahr? Geschichtlicher Thatsachen, die in Urkunden oder Berichten uns überliefert sind, bemächtigen wir uns sonst doch nur durch kritische Untersuchungen dieser Urkunden und Berichte, mit anderen Worten: auf dem Wege wissenschaftlich-historischer Forschung. Sollte es mit den Heilsthatsachen nicht notwendig ebenso sein müssen? Allerdings treten ja die Urkunden, welche von jenen Heilsthatsachen Zeugnis geben, mit einem ganz einzigartigen Anspruch auf; sie wollen von Männern verfaßt sein, die Gott in besonderem Sinne zu Zeugen der Offenbarung berufen und ausgerüstet hat. Aber offenbar kommen wir damit an diesem Punkt nicht weiter. Die Frage bleibt vielmehr ja, wie ich über die Berechtigung jenes Anspruchs gewiß werden kann. Ja es kann gerade von hier aus aufs neue den Anschein gewinnen, als könne ich auch der Heil. Schrift nur auf dem Wege wissenschaftlich-historischer Untersuchung gewiß werden. Denn wenn die Autorität der Heil. Schrift darauf beruht, daß sie von Zeugen der Offenbarung verfaßt ist, die Gott selbst ausgerüstet hat, scheint dann nicht die Gewißheit um die Schrift von einem doppelten Nachweis abzuhängen? Einmal scheine ich mich vergewissern zu müssen, daß jene Schriften wirklich von den Verfassern herrühren, von denen sie herrühren wollen; sodann

aber scheine ich den Anspruch dieser Männer auf Glaubwürdigkeit untersuchen zu müssen: beides aber scheint nur auf dem Wege wissenschaftlich-kritischer Untersuchung geschehen zu können. In der That, wenn nur dieser Weg zur Gewißheit um die Schrift führte, dann fiele unsere Grundthese dahin. Aber eben dann, meine ich, würde auch an diesem Punkt besonders deutlich, wie überaus verhängnisvoll das für den evangelischen Glauben und die evangelische Wahrheitsgewißheit wäre. Einmal nämlich würde offenbar dann eine selbständige Gewißheit nur den Wenigen möglich sein, die in der Lage sind, jene historischen Untersuchungen anzustellen. Alle anderen müßte ihre Wahrheitsgewißheit und damit letztlich doch auch die Gewißheit ihrer Seligkeit auf die Untersuchungen anderer stellen, die sie selbst irgendwie zu kontrollieren nicht in der Lage wären, — wäre das wirklich noch evangelisch? In ergreifendem Ernst hat Luther einst davor gewarnt, die Wahrheitsgewißheit irgendwie auf die Autoritäten der alten Kirche zu stützen; es komme auf diese Weise zu keiner Gewißheit, die auch dann noch standhalte, wenn es zum Treffen komme. „Wenn du im Sterben bist und stehst auf dem Papst und den Konziliis und sagest, das hat der Papst gesagt, das haben die Konzilia beschlossen, die heiligen Väter Augustin, Ambrosius haben es also bestimmt, da kann dir der Teufel alsobald ein Loch schlagen und eingeben: wie, wenn es falsch wäre? wie, wenn sie geirrt hätten? Wenn dich eine solche Versuchung ankommt, so liegst du schon darnieder." [1]) Würde Luther nicht dieselben Worte erst recht gegen einen Papat der Wissenschaft geredet haben? Ja noch mehr, — und das ist das andere — wissenschaftliche Gewißheit kann auch für den, der sie selbständig zu gewinnen vermag, doch nicht das Fundament sein, auf dem er sich für die Ewigkeit anbaut. Was dem bekannten Lessingschen Satze, daß zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden können, immer wieder auch von ganz anderem Standort seinen Eindruck sichert, ist offenbar die Empfindung, daß unsere religiöse Gewißheit zuletzt nicht von historischen Untersuchungen abhängen darf. Wäre unsere christliche Wahrheitsgewißheit letztlich von dem Maße abhängig, in welchem wir in jedem Augenblick alle wissenschaftlichen

[1]) Luthers Werke E. A. (2. Aufl.) 13, 229.

Gründe für dieselbe gegenwärtig haben, so möchte sie uns gerade da am ehesten im Stiche lassen, wo wir sie am nötigsten gebrauchen. Endlich aber — und das allein wäre schon entscheidend — kommt alle historische Untersuchung nicht an das Geheimnis der Offenbarung selbst heran. Wenn ich auch auf rein historischem Wege der ganzen Heil. Schrift und aller in ihr bezeugten Thatsachen gewiß geworden wäre, was wäre mir zuletzt damit geholfen? Diejenige Gewißheit, auf die alles ankommt, daß in diesen Thatsachen Gott sein Herz mir erschlossen hat und seine Hand nach mir ausstreckt, mich an sein Herz zu ziehen, diese Gewißheit kann keine historische Untersuchung mir vermitteln. Freilich folgt aus dem allen gewiß nicht, daß derartige wissenschaftliche Untersuchungen überhaupt überflüssig seien. Sie sind für die Kirche Christi vielmehr geradezu unentbehrlich und können auch für das Glaubensleben des Einzelnen die höchste Bedeutung gewinnen — das Letztere wenigstens wird hernach noch in etwas deutlich werden —; nur den letzten Grund der christlichen Wahrheitsgewißheit können und dürfen sie nicht abgeben.

In Wirklichkeit ist auch diese, wo sie in evangelischem Sinne vorhanden ist, zuletzt nicht auf jenem Wege wissenschaftlicher Forschung zu stande gekommen. Sind es Laien, welche diese Gewißheit haben, dann haben sie von allen jenen gelehrten Untersuchungen vielleicht herzlich wenig oder nichts gehört; sind es Fachgelehrte, so hatten sie vielleicht mit jenen Untersuchungen noch lange nicht abgeschlossen, da wurde ihnen gegeben, jenem Schriftzeugnis als einem Wort Gottes zu glauben. Im einzelnen freilich modifiziert sich die Weise, in welcher der Glaube entsteht, unendlich mannigfaltig. Auch die Rolle, welche die natürliche Wahrheitsvergewisserung bei seiner Entstehung spielt, kann eine sehr verschiedene sein. In der Hauptsache aber kommt es zuletzt überall auf dasselbe hinaus: das Wort Gottes, sei es das in der Kirche lebende, sei es das in der Schrift fixierte, hat dem Menschen sich selbst bezeugt. Gott ist es selbst gewesen, der in diesem Worte auf den Menschen eingedrungen ist und ihm sich so bezeugt hat, daß er dem Wort, das an ihn herankam, als einem Gotteswort zu glauben wagte. Eben darauf weist das Zeugnis der Heil. Schrift von der Entstehung des Glaubens. Denn als der Herr seine Jünger aussandte mit dem Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, da hat er ihnen seinen Heil. Geist verheißen.

In dem Heil. Geist soll seine Gegenwart in der Kirche beständig sich vollziehen, und dieser Geist soll Menschenwort zu Gotteswort machen und als Gotteswort an den Herzen bezeugen. Und zu Pfingsten sehen wir zum erstenmal etwas von der Wirkung dieses Heil. Geistes. Gewiß sind unter den dreitausend, die am Pfingstfest gewonnen wurden, nicht wenige gewesen, welche von all den Thatsachen, die Petrus und die übrigen Apostel bezeugten, bereits vorher gehört hatten. Bisher aber hatten sie sich abwartend, vielleicht gar ablehnend verhalten. Nun aber, da in der Kraft des Heil. Geistes das Zeugnis von Jesus dem Gekreuzigten und Auferstandenen auf sie eindrang, nun wurde es für sie zu einer Gottesbotschaft, die ihr Herz zum Gehorsam des Glaubens zwang. Und eben dieser Heil. Geist ist es heute noch, der Gottes Wort als Gottes Wort an den Herzen bezeugt. Wie das im einzelnen geschieht, wie der Heil. Geist zunächst die zentrale Schriftwahrheit an den Herzen bezeugt, wie er von da aus auch der Peripherie immer mehr gewiß macht, das kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Genug, wenn nur klar wird, daß Gott es selbst ist, der durch seinen Heil. Geist auch die Gewißheit um das Schriftzeugnis in den Herzen weckt. Es handelt sich hier eben lediglich um eine fortgehende Auswirkung der einmaligen geschichtlichen Offenbarung, auf der unser Glaube ruht; ja diese selbst kommt erst in dem Offenbarungswort zur Vollendung. Wie Gott in jener geschichtlichen Offenbarung seine Zuwendung zur ganzen Menschheit vollzogen hat, so wendet er sich in dem Offenbarungswort zum einzelnen. Das Offenbarungswort schiebt sich also nicht etwa zwischen den Gott der Offenbarung und uns, in diesem Wort kommt vielmehr Gott selbst zu uns. Darum kann es auch diesem Wort gegenüber auf keinem anderen Wege zur Gewißheit kommen als so, daß der Mensch auf diese Zuwendung Gottes eingeht, — mit einem Wort: auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung. Derselbe Gedanke läßt sich auch so wenden: wie der Herr Jesus Christus, in dem die Offenbarung Gottes zum Abschluß gekommen ist, in dem Heil. Geist noch immer in der Kirche gegenwärtig ist, so ist es wiederum dieses Heil. Geistes einziges Amt, Christum aus dem Wort zu verklären und den Herzen so nahe zu bringen, daß sie dieses Wortes und damit der Offenbarung Gottes gewiß werden.

Gott selbst ist es, der durch seine Selbstbezeugung den Glauben in uns weckt und schafft, — wunderbar befreiende Erkenntnis! Mit einem Schlage macht sie dem Wahn ein Ende, als ob wir selbst erst durch alle Zweifel uns hindurcharbeiten müßten, ehe wir Gott überhaupt nahekommen dürften. Auf diese Weise käme kein Mensch zum Glauben. Darauf kommt vielmehr alles an, daß Gott selbst in uns alle unsere Zweifel überwindet und die Gewißheit um die Wahrheit, die er selbst ist, in uns schafft. Wäre mir die Fassung nicht zu pointiert erschienen, so hätte ich am liebsten mein Thema so formuliert: wie wird die christliche Wahrheit für uns Wahrheit? Denn darauf kommt in der That alles an, daß sie für uns Wahrheit *wird*. Sie steht uns nicht etwa wie eine Art Pensum gegenüber, durch das wir uns hindurchzuarbeiten hätten; sie wird vielmehr genau ebenso für uns Wahrheit, wie irgend etwas anderes, was wir bisher nicht für Wahrheit hielten, nun für uns Wahrheit wird. Fragen wir wieder nur etwa solche, die aus theoretischem Unglauben heraus zur Wahrheitsgewißheit gekommen sind: wie ist das geschehen? etwa so, daß sie nach und nach ein Stück der Wahrheit nach dem anderen verstandesmäßig sich zurechtgelegt haben? Nein, die Wahrheit ist ihnen zu stark geworden, als sie es selbst noch nicht dachten. Sagen wir es nur sogleich bestimmt: der lebendige, persönliche Gott, der die Wahrheit ist, hat sie ergriffen, und sie haben sich ergreifen lassen. Das Prophetenwort, das zunächst in einem anderen Sinne gemeint ist, wiederholt sich in diesem Sinne noch immer wieder: „Du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen, du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen."

Befreiend ist diese Erkenntnis, aber auf der anderen Seite ist sie freilich nicht minder ernst. Denn nun folgt allerdings, daß religiöse Wahrheitsgewißheit nur bei denen vorhanden sein kann, die das Geheimnis der Religion selbst erleben wollen. Dadurch wird der Weg zur Wahrheitsgewißheit notwendig ernst, wie die Religion selbst ernst ist. Sie ist freilich das Höchste und Seligste, was wir kennen; aber eben um deswillen ist sie außerordentlich ernst. Sie ist eben kein bequemes Für-wahr-halten, sie ist auch nicht ein müßiges Tändeln mit frommen Gefühlen und sogenannten religiösen Stimmungen; sie ist Gottesgemeinschaft und darum not-

wendig ernst, wie denn schon die sittliche Gemeinschaft zwischen reifen Persönlichkeiten notwendig ernst ist. Schon unter Menschen gibt es ja wirkliche Gemeinschaft nur soweit, als der eine sich an den anderen ganz hingibt. Wir müßten sittlich sehr oberflächliche Menschen sein, wenn wir jemandem unser Inneres erschließen wollten, ohne daß dieser wiederum auch uns sein Inneres erschlösse. Wie sollte denn das Geheimnis Gottes, dies hohe, heilige, zarte, reine Geheimnis bei jemandem anders wohnen können als bei denen, die ihn lieb haben. Gott gibt in seiner Gemeinschaft das Höchste, sich selbst, aber er fordert dafür notwendig auch das Höchste, uns selbst. Wo darum Gott in seiner Offenbarung auf den Menschen eindringt, da geschieht es in der Absicht, diesen Menschen ganz von sich selbst loszumachen und in seine Gemeinschaft hinüberzuziehen. Dessen aber kann sich der Mensch weigern, ja er weigert sich seiner Natur nach notwendig. Denn zwar ist unser Herz auf Religion hin angelegt. Auch in dem gefallenen Menschen regt sich noch etwas von dem Psalmwort: „Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele, Gott, zu dir!" Und doch, wo nun Gott einem solchen Menschen nahekommt, wo er damit anhebt, diesen ganz zu sich hinüberziehen zu wollen, da fürchtet der Mensch sich fast notwendig, auf dieses Thun Gottes einzugehen. Er hat notwendig das Gefühl, daß er sich selbst verliert, wenn er an Gott sich hingibt. Der Mensch weiß es ja noch nicht, kann es nicht wissen, daß wir nach dem tiefsinnigen Wort unseres Herrn nur so uns selbst gewinnen, daß wir uns selbst verlieren. Der Mensch ist eben zu Gott hin geschaffen, es gehört zum Wesen der menschlichen Persönlichkeit, daß sie nur in der Hingabe an Gott zur Vollendung kommt. Wir kommen buchstäblich dann erst ganz zu uns selbst, wenn wir zu Gott kommen, finden nur dann uns selbst, wenn wir Gott finden. Das alles aber kann wiederum nur von dem verstanden werden, der es erlebt. Darum ist die That des Glaubens in sich selbst notwendig das höchste Wagnis, ein völliges Sich-selbst-loslassen des Menschen. Vor diesem Wagnis bebt der Mensch zurück, und es kommt in Wirklichkeit nur so zu stande, daß Gott über einen Menschen Gewalt gewinnt. Darum hebt hier das Ringen Gottes mit einer Menschenseele an, das ergreifendste Schauspiel, das es auf Erden gibt, das Ringen Gottes, einen Menschen von sich selbst

loszumachen; und davon, ob dieses Ringen zum Ziel kommt, davon hängt es zuletzt ab, ob wir zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen oder nicht.

Und noch weiter müssen wir den Ernst unserer These verfolgen. Nun besinnen wir uns noch einmal, daß es die Person Christi ist, durch die Gott mit uns in Gemeinschaft tritt. Auf Christi Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen ruht die Gewißheit unserer Gottesgemeinschaft, so sagten wir. Eben der Apostel aber, der mit besonderem Nachdruck dieses Zentrum der christlichen Wahrheit gepredigt hat, der Apostel Paulus, der nichts wissen wollte als Christum den Gekreuzigten, eben dieser Apostel hat doch wieder von diesem seinem Evangelium bekannt, daß es den einen ein Ärgernis, den anderen eine Thorheit sei, und er hat auch damit ein Stück Selbstbekenntnis abgelegt. Ihm selbst ist die Predigt vom gekreuzigten Messias früher ein Ärgernis gewesen, das er mit der ganzen sittlichen Energie, ja, wenn die Paradoxie gestattet ist, mit der ganzen religiösen Energie, deren er fähig war, verfolgt hat. Wann ist das anders geworden? Erst an dem Tage von Damaskus, als er unter sein ganzes bisheriges Leben die Unterschrift setzen lernte: der Vornehmste unter den Sündern. — Damit ist der Weg gewiesen, auf dem auch gegenwärtig allein die Gewißheit um den gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn begründet werden kann. Das Verständnis der zentralen christlichen Gewißheit hängt an der Erkenntnis der Sünde. Es muß geradezu davor gewarnt werden, das Geheimnis vom Kreuz auf dem Wege verständigen Nachdenkens solchen nahe bringen zu wollen, die noch ganz fern stehen. Die Gefahr ist übergroß, daß das gerade auf den wahrhaftigen Sinn so lange abstoßend wirkt, als ihm eben noch nicht die bitterste Wahrheit über sich selbst aufgegangen ist. Wo dagegen in einem Herzen das Bewußtsein erwacht, daß die Sünde den Menschen von Gott ausschließen muß, und der Mensch doch in der weiten Welt kein Mittel sieht, die Sünde hinwegzuthun, da mögen wir ihm das Wort vom gekreuzigten Gottessohn sagen, der alle unsere Sünde getragen hat; da lernt der Mensch am Kreuz niedersinken und mit der gläubigen Gemeinde zum Kreuz hinaufrufen: All Sünd hast du getragen, sonst müßten wir verzagen!

In dem Maß also gilt, daß unsere Wahrheitsgewißheit von

persönlicher Erfahrung abhängt, diese aber wieder dadurch bedingt ist, ob wir sie machen wollen oder nicht. In dem Sinne wendet sich demnach unsere Themafrage durchaus an den Willen, — von hier aus ist die Untersuchung weiter zu führen. Zuvor aber mag es sich empfehlen, das bisher gewonnene Resultat noch einen Augenblick an der Weise zu illustrieren, wie überhaupt Erkenntnis zustande kommt. Absichtlich ist es vermieden, von hier auszugehen; der Weg zur christlichen Wahrheitsgewißheit kann nicht von allgemeinen erkenntnistheoretischen Erwägungen aus gewonnen werden. Denn, wer sagt uns, daß der Weg, der sonst zur Erkenntnis führt, auch hier gangbar ist? Nur von dem eigentümlichen Objekt aus, mit dem die christliche Gewißheit es zu thun hat, kann der Weg zu ihr beschrieben werden. Nachdem das aber geschehen ist, mag nunmehr allerdings erinnert werden, daß dieser Weg in eine gewisse Gleiche mit der Weise tritt, in der überhaupt Erkenntnis zu stande kommt. Auch für die natürliche Gewißheit haben wir ja den Weg der Erfahrung betonen gelernt, und auch diese Erfahrung vollzieht sich nur durch eine Wechselwirkung zwischen dem Gegenstand, auf den unser Erkennen sich richtet, und dem erkennenden Subjekt selbst. Das erste ist ja freilich, daß von irgendwoher Eindrücke auf mich ausgehen, aber zu wirklicher Erfahrung kommt es doch nur dadurch, daß ich diese Eindrücke verarbeite. Und hier hat bereits die Freiheit einen gewissen Spielraum. Bis zu einem gewissen Grade hat der Mensch auch der natürlichen Erkenntnis gegenüber es in seiner Gewalt, ob er eine bestimmte Erfahrung machen will oder nicht. In unendlich viel höherem Maße gilt dies von der sittlichen Gewißheit, im höchsten Maß aber von der religiösen, der christlichen Gewißheit. Gott dringt mit seiner Offenbarung auf den Menschen ein, und auch die Eindrücke, die von Gott ausgehen, sind zunächst bis zu einem gewissen Grade unwiderstehlich; ja, die christliche Erfahrung hat das Eigentümliche, daß es erst auf Grund dieser Eindrücke bei dem Menschen zu derjenigen Spontaneität kommt, vermöge deren er auf die Einwirkung Gottes einzugehen vermag. Gleichwohl vergewaltigt Gott keinen Menschen, daß er die seligen Erfahrungen ihm aufzwänge, die jener nicht machen will. Um deswillen ist hier der Punkt, wo die Frage einzusetzen hat, was wir denn thun können und müssen,

um zur Erkenntnis der Wahrheit zu kommen. Die Antwort kann freilich nur eine summarische sein; denn die Beratung des Einzelnen ist mehr Sache des Seelsorgers als einer allgemeinen Erörterung. Der Weg zur Wahrheitsgewißheit ist eben im einzelnen so unendlich mannigfaltig wie die Individuen selbst. Immerhin muß das ja die Probe auf die bisherigen Ausführungen sein, daß aus ihnen die allgemeinen Grundsätze für eine solche Beratung entnommen werden können.

Nun aber ergibt sich aus ihnen vor allem dies, daß für die Entstehung der christlichen Wahrheitsgewißheit alles zuletzt darauf ankommt, daß der Christ der Selbstbezeugung Gottes sich öffne. Immerhin mußte doch auch bereits davor gewarnt werden, theoretische Wahrheitsvergewisserung überhaupt für überflüssig zu halten. Hier aber mag die Erörterung wohl um deswillen mit der Anerkennung der relativen Notwendigkeit einer derartigen Vergewisserung einsetzen, weil ja die Themafrage vor allem von solchen gestellt zu werden pflegt, die der christlichen Wahrheit allerlei theoretische Bedenken entgegenbringen. Zwar, so gewiß das Wirken des Heil. Geistes, so streng supernatural es auch gedacht sein will, psychologische Vermittelung nicht ausschließt, sondern fordert, so gewiß hat auch da, wo besondere Zweifel nicht vorliegen, die natürliche Wahrheitsvergewisserung doch ihre Bedeutung für die Entstehung des Glaubens. Der Umfang und die Weise derartiger Vergewisserung wird sich allerdings je nach der individuellen Situation des Einzelnen unendlich modifizieren. Immerhin ist z. B. soviel klar, daß eine gewisse natürliche Vergewisserung um die Glaubwürdigkeit der ursprünglichen Offenbarungszeugnisse oder auch der gegenwärtigen Wahrheitszeugnisse — geschehe sie auch in der denkbar einfachsten, dem Subjekt selbst vielleicht nicht einmal zum Bewußtsein kommenden Weise — normalerweise die Anknüpfung für die spezifisch christliche Gewißheit sein wird. In ganz anderer Weise aber wird offenbar das Bedürfnis theoretischer Wahrheitsvergewisserung da empfunden werden, wo die christliche Gewißheit sich im Gegensatz zu vorhandener, natürlicher Gewißheit durchsetzen oder behaupten muß. Zwar kann ein Christ Zweifeln gegenüber, die auf ihn eindringen, wohl einen Augenblick in die Lage kommen, einfach auf seine entgegenstehende Erfahrung sich zurückziehen zu müssen; aber

das ist ein Notstand, bei dem er es auf die Dauer nicht aushalten wird. Das Bedürfnis nach Einheitlichkeit unserer Erkenntnis drängt mit Notwendigkeit auf die Lösung eines derartigen Konflikts.

Die Sache mag an zwei Beispielen näher deutlich gemacht werden, welche sich dadurch besonders nahe legen, daß sie beide zuletzt auf das hinauskommen, was man den Gegensatz moderner Weltanschauung nennt. Unsere Zeit rühmt sich mit Recht ihres historischen Sinnes; in scharfsinniger Kritik und sorgfältiger Durchforschung auch des Geringsten ist auf die Erforschung der Vergangenheit eine Fülle rastloser Arbeit verwendet. Daher ist es durchaus nicht zu verwundern und an sich nichts weniger als zu beklagen, daß auch die heiligen Schriften ein Gegenstand streng historischer Durchforschung geworden sind. Nun aber schien es eine Weile, als drohe unter der historischen Kritik zunächst das Neue Testament ein großer Trümmerhaufe zu werden. Gegenwärtig liegt diese Zeit bereits wieder hinter uns; augenblicklich wird ja über den geschichtlichen Wert jener neutestamentlichen Schriften wieder ganz anders geurteilt. Immerhin ist es verständlich genug, daß etwa der Ausgleich der verschiedenen Auferstehungsberichte einem gegenwärtigen Christen vom Standpunkt der modernen Kritik aus besondere Schwierigkeiten machen kann. Wo immer nun ein Christ diese Schwierigkeit empfindet, da wird er für seine Bedenken, wie sie wissenschaftlicher Art sind, auch wissenschaftliche Überwindung suchen müssen. Je mehr er freilich sich darum bemüht, um so mehr wird er sich überzeugen müssen, daß auch in diesen Fragen zuletzt keineswegs nur exegetische und historische Gründe ausschlaggebend sind, daß vielmehr die ganze Weltanschauung des Urteilenden entscheidend mitspricht, und insbesondere eine ablehnende Stellung zu jenen Berichten vielfach, wenn auch unbewußt, durch eine ablehnende Stellung zu dem Wunder mit bedingt ist. Damit stehen wir bereits an dem Punkt, an dem auch von anderer Seite aus der Gegensatz der modernen Weltanschauung zum Christentum ganz besonders in die Erscheinung tritt. Man hat wohl vorgeschlagen, das 19. Jahrhundert ein Jahrhundert der Naturwissenschaft zu nennen. In der That hat ja diese in ihm ungeahnte Triumphe gefeiert. Ihre Erfolge aber verdankt sie grundleglich dem Umstande, daß sie mit der durchgängigen Allgemeingültigkeit der sogen. Naturgesetze rechnen

gelernt hat. Scheint aber nicht eben dieser Grundsatz uns mit dem Wunderglauben notwendig in Konflikt bringen zu müssen, ja, muß von ihm aus zuletzt nicht etwa der ganze Begriff der Freiheit hinfallen? Wo wieder jemand von solchen Gedanken angefochten wird, da wird er auch auf wissenschaftlichem Wege über die Verwechslung sich Klarheit verschaffen müssen, die hierbei unterläuft. Diese Verwechslung aber besteht darin, daß man das, was auf dem Gebiete der empirischen Forschung sich durchaus bewährt hat, ohne weiteres zu einer Weltanschauung erweitert. Wenn die Naturwissenschaft die Gültigkeit der Naturgesetze innerhalb des Naturgeschehens immer wieder erprobt, da bewegt sie sich auf dem Wege exakter, wissenschaftlicher Forschung; da ist aber auch in ihren Resultaten nichts, dem wir im Namen des Christentums widersprechen müßten. Wo sie dagegen von jenen Einzelforschungen aus dazu weitergeht, den Weltlauf als einen Mechanismus zu deuten, in dem alles nach unveränderlichen Gesetzen so sich abspielt, daß für ein Eingreifen der Freiheit kein Raum bleibt, da webt sie eben Weltanschauung, für die als solche ein exakter Beweis überhaupt nicht mehr erbracht werden kann, die vielmehr in ihrer Art ebensogut Glaube ist wie der christliche Glaube, wenn auch ganz anders gearteter und gewachsener Glaube. Eben damit aber wird hier deutlich, wie weit theoretische Wahrheitsvergewisserung den Christen führen kann. Sie kann uns in diesem Falle deutlich machen, daß in dem Kampf moderner Weltanschauung gegen das Christentum Glaube gegen Glaube steht; sie kann auch uns die Schwierigkeiten zum Bewußtsein bringen, mit denen, rein wissenschaftlich angesehen, der moderne Glaube zu kämpfen hat, und kann umgekehrt die Gründe ins Licht setzen, welche, auch rein theoretisch angesehen, für den christlichen Glauben sprechen. Auf diese Weise kann sie ein integrierendes Moment christlicher Wahrheitsgewißheit werden; aber für sich allein kann sie zuletzt weder die moderne Weltanschauung stürzen, noch den christlichen Glauben begründen. Wo dagegen — um nur auf dies eine hinzuweisen — der Christ im Glauben an die Wunder der Heilsgeschichte sich selber ein Wunder geworden ist, da ist dies Wunder, das er selbst ist, für ihn eine fortgehende Verbürgung auch jener geschichtlichen Wunder.

Darum die entscheidende Hauptsache bleibt allerdings dies, daß

wir der Selbstbezeugung Gottes uns offen halten. Denn noch läßt Gott sich an keinem unbezeugt. Er läßt selbst die nicht, welche vor ihm fliehen, wie vielmehr wird er denen sich nahe thun, die ernstlich nach ihm suchen, sei es nun, daß es in äußeren oder inneren Lebensführungen geschehe. In den Tagen der Trübsal legt er etwa seine Hand so schwer auf einen Menschen, daß auch der Spötter noch der Erkenntnis sich nicht entziehen kann: es gibt doch einen Gott. Aber er kann nicht minder unter seinen Segnungen das Bewußtsein wecken, wie freundlich er ist. Insbesondere jedoch redet er auch zu dem Menschen, der seiner Heilsoffenbarung sich entzieht, noch in der Sprache des Gewissens. Die populäre Beschreibung des Gewissens als einer Stimme Gottes im Menschen ist freilich als wissenschaftliche Definition unzureichend; die Thatsache aber kommt hier zum Ausdruck, daß der Mensch im Gewissen einer Autorität sich gegenübergestellt sieht, die ihn absolut bindet und absolut verpflichtet, die eben darum nicht auf dem Wege eines theoretischen Schlusses, sondern eines unmittelbaren praktischen Innewerdens auch dem widerstrebenden Menschen immer wieder zu einem Zeugnis von dem lebendigen persönlichen Gott wird. Auch einem Richard III. kam noch die Stunde, wo die innere Stimme von dem ewigen Richter ihm Zeugnis gab. Kommt diese Stunde dem Menschen nicht in der Unruhe des Tages, so besucht sie ihn etwa auf einsamen Lager in der stillen Nacht. Wo aber immer Gott uns nahe kommt, da gilt es ihm stille zu halten — und auch hernach nicht zu vergessen. Wie viel weiter möchten wir gefördert sein, wenn wir nicht auch tiefgehende Eindrücke allzu schnell wieder hinweggescherzt hätten!

Vor allem aber muß der wahrheitsuchende Christ sich gegenwärtig halten, daß die geschichtliche Offenbarung Gottes für uns nur in dem Offenbarungswort vorhanden ist. Darum kann freilich unmöglich jemand zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, er höre und lese denn dies Offenbarungswort. Nun klagt freilich gerade einer solchen Forderung gegenüber etwa der moderne Mensch, daß ihm eben durch seine wissenschaftlichen Bedenken eine unbefangene Beschäftigung mit dem Wort Gottes unmöglich gemacht sei. Der Einwand indes trifft nicht zum Ziel. Wir werden zwar niemandem zumuten, daß er etwa jene Bedenken einfach mit Gewalt nieder-

schlage, — das wäre gegen die Wahrhaftigkeit; und Grundbedingung für jeden, der zur Erkenntnis christlicher Wahrheit kommen möchte, ist unbedingte Wahrhaftigkeit. Wohl aber können wir von jedem fordern, daß er durch jene Bedenken sich nicht abhalten lasse, das Wort Gottes einmal von sich selbst Zeugnis geben zu lassen. Und wenn er wirklich in dieses oder jenes Stück der Heil. Schrift sich zunächst gar nicht zu schicken vermöchte, — er lasse es doch einstweilen ruhig zurück; es bleibt wirklich genug übrig, was der Heil. Geist auch ihm noch als Wahrheit zu bezeugen vermag. Weil es aber allerdings der Heil. Geist ist, der das Wort in die Herzen hineinsprechen muß, und dieser Geist weht, wo er will, so ist es unmöglich, allgemein vorschreiben zu wollen, wo der suchende Christ mit seinem Forschen in der Heil. Schrift einsetzen solle. Immerhin hat es, soweit überhaupt hier Rat gegeben werden kann, seinen guten Sinn, wenn man neuerdings von verschiedenen Seiten nachdrücklich gefordert hat, solche Christen, die bisher ganz fern standen, zunächst auf das Lebensbild Jesu, wie die Evangelien es uns vor Augen malen, hinzuweisen. Es liegt ja am Tage, daß der wunderbare Eingang und Ausgang des Lebens Jesu dem Kinde der Gegenwart besondere Schwierigkeiten machen kann; dagegen wird dies Erdenleben selbst immer wieder auf solche, die überhaupt noch nach der Wahrheit fragen, schon rein natürlich angesehen, seines Eindrucks nicht verfehlen. Zwei Züge aber sind es vor allem, durch die dies Leben zu einer unmittelbaren Gottesoffenbarung wird: die unvergleichliche Hoheit und das unergründliche Erbarmen des Herrn. Wir sind in der Lage, den Herrn in sehr verschiedenen Situationen beobachten zu können, und überall bleibt er derselbe. Auf der Hochzeit unter den Fröhlichen fröhlich, am offenen Grabe mit den Weinenden weinend; unter denen, die ihn suchen, allezeit geduldig, unermüdlich zum Helfen bereit, unter seinen Feinden voll heiliger Ruhe und doch wieder in dem verzehrenden Eifer des innigen Gotteskindes; auf dem Berge vor Jerusalem mit den Thränen in den Augen, im Tempel mit der Geißel in der Hand; zu Gethsemane im Staube liegend, auf dem Berge der Verklärung mit dem Blick in den offenen Himmel; — welch' eine Fülle unerfindbarer Situationen! Und überall derselbe in der gleichen göttlichen Harmonie seines

Wesens und der unendlichen Hoheit des Gottessohnes, so daß all sein Handeln nur eine Bestätigung ist der gewaltigen Selbstzeugnisse von seinem Ausgang vom Vater! Und dann begegnen wir demselben Herrn, der eben noch weit über das Menschenmaß hinauswuchs, wie er gerade zu den Elendesten unter diesen Menschen am liebsten sich nahe thut, ja wie er in den tiefsten Schmutz der Sünde hinabsteigt, ohne doch sich selbst zu beflecken, sondern nur, um den Sündern die Hand zu reichen, sie zu sich emporzuziehen; — wahrlich das ist der Gott, nach dem unsere Seele schreit, des wir Elende in der Not unseres Lebens und unserer Sünde bedürfen! Darum wo jemandem nichts mehr in der Heil. Schrift zu einer Offenbarung Gottes würde, da versuche er erst einmal ernstlich, dieses wunderbare Lebensbild auf sich wirken zu lassen; — der erhöhte Herr, den er noch nicht kennt, wird auch ihn gewiß weiterführen, wie er einst in großer Geduld seine Jünger geleitet hat bis zu den Tagen von Cäsarea Philippi mit dem Petrusbekenntnis: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn", und dann wieder bis über die Auferstehung zu dem Thomasbekenntnis: „Mein Herr und mein Gott!" — siehe, so mag auch dem modernen Menschen noch zuletzt das Felsengrab sich öffnen und das Geheimnis der Krippe von Bethlehem sich entschleiern.

In der That kommt hierauf nicht weniger als alles an, daß der Christ nur wirklich erst einmal anfange, das Wort Gottes auf sich wirken zu lassen, dann aber auch mit unerbittlichem Ernst alle Erkenntnis, die Gott schenkt, in Leben umzusetzen. Eben auf dies letzte weist mit hohem Nachdruck dasjenige Wort des Herrn, das in unserer Frage vor allem den Weg zeigt: „So jemand will des Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei." (Joh. 7, 17.) An dem Wort wird vollends deutlich, wie zuletzt alles am Wollen hängt. Gott führt auf sehr verschiedenen Wegen zur Wahrheitsgewißheit. Aus christlichen Häusern wachsen Kinder heran, denen von Anfang an viel gegeben ist; von ihnen wird Gott viel fordern. Umgekehrt kann bei einem anderen die Wahrheitserkenntnis noch sehr dürftig sein, wo er aber wirklich Ernst damit macht, das Wenige, das er hat, rückhaltlos zu leben, da ist er schon aus der Wahrheit, und der Heilige Geist wird ihn in alle Wahrheit leiten.

Nur eins kann dann noch suchenden Christen nicht eindringlich genug empfohlen werden — das Gebet. Nun kann freilich ein Mensch den Gottesglauben so völlig verloren haben, daß die Aufforderung zum Gebet von ihm wie eine Aufforderung zur Unwahrhaftigkeit empfunden wird. Zwar August Hermann Franke hat einst in solcher Lage sich auf die Kniee geworfen und zum Himmel emporgerufen: „O Gott, wenn du bist, so bezeuge dich mir!“ Das Gebet ist erhört, gewiß kann es aber nicht ohne weiteres allen zur Nachahmung empfohlen werden. Nur das muß mit allem Ernst gesagt werden, daß das erste, was Gott durch seine Selbstbezeugung hervorrufen will, das Gebet ist. Es soll ja zu einem Wechselverkehr zwischen Gott und den Menschen kommen, und nur betend wachsen wir in die Gottesgemeinschaft hinein. Darum soll auch hier niemand durch all die theoretischen Fragen, die auch das Gebet dem denkenden Christen aufgeben kann, vom Gebet sich abhalten lassen. Auch die Bedenken wider das Gebet wollen eben betend überwunden sein. Demnach gilt es auch hier anzufangen, so unvollkommen vielleicht auch noch die Vorstellung über die Erhörbarkeit des Gebetes sein möge; auch das ärmste Gebet, ja, das ehrliche Seufzen des Herzens ist eine Antwort auf Gottes Offenbarung, und jede Antwort des Menschen weckt neue Antwort Gottes.

Indes mag unter ähnlichen Ausführungen dem Fernstehenden immer wieder ein Bedenken kommen, das darum am Schluß noch mit ein paar Sätzen berührt sein will. Kommt es denn auf dem beschriebenen Wege wirklich zu einer Gewißheit, die den Namen verdient, bleibt nicht im besten Falle alles subjektiv? Gewiß, wir leugnen es nicht: die christliche Wahrheitsgewißheit ist subjektiv; aber wir meinen zunächst, daß alle Gewißheit zuletzt notwendig subjektiv sei, so wenig man vielfach auch geneigt ist, sich das klar zu machen. Versteht man aber jenes Bedenken so, als müsse der christlichen Wahrheitsgewißheit die Allgemeingültigkeit abgesprochen werden, so widersprechen wir. Auch der Christ nimmt für seine Gewißheit Allgemeingültigkeit in Anspruch, weil sie zuletzt auf einer Erfahrung ruht, die allen zugänglich ist und allen zugemutet werden darf. Thatsächlich ist es ja auch bereits eine große Schar aus allen Völkern und Zeiten, die mit uns für die Realität jener Er-

fahrung eintritt. Und diese Gemeinschaft des Glaubens ist nicht bloß für die Entstehung des Glaubens von der größten Bedeutung, sie ist auch für den schwankenden Glauben immer wieder Stütze. Aber freilich, die Thatsache kann dadurch nicht verdeckt werden, daß derer, welche diese Erfahrung ablehnen, mehr sind als derer, welche für sie eintreten. Tritt aber darin die größere Subjektivität dieser Erfahrung zu Tage, so wird durch diese nach der anderen Seite gerade eine besondere Überzeugungskraft derselben begründet, die sie mit der sittlichen Gewißheit gemein hat. Auch unsere sittliche Gewißheit wird keineswegs von allen geteilt, auch die Erfahrung eben, auf welcher diese ruht, kann abgelehnt werden. Gleichwohl unterliegt es keinem Zweifel, daß da, wo überhaupt sittliche Gewißheit vorhanden ist, sie vor anderen dem Menschen gewiß ist. Woran liegt das? Das liegt daran, daß die sittliche Gewißheit mit der ganzen Persönlichkeit des Menschen unlösbar verflochten ist. Ob ich über diesen oder jenen Gegenstand der Außenwelt anders urteilen lerne, davon bleibt meine Persönlichkeit unberührt; mit der sittlichen Gewißheit dagegen steht und fällt die Persönlichkeit. Im höchsten Maße aber gilt das von der sittlich-religiösen Gewißheit, der christlichen Gewißheit. Nach allem, was ausgeführt ist, ist sie ja im strengen Sinne Selbstgewißheit. Sie geht ja gerade darauf, daß der Christ erst da sich selbst recht gefunden habe, als er Gott fand. Um deswillen könnte der Christ an der Realität seiner Gottesgewißheit nur um den Preis irre werden, daß er an seiner Gewißheit um sein eigenes Wesen, um sein tiefstes Bedürfen und seine höchste Bestimmung irre würde. In diesem Sinne darf man allerdings sagen, daß die Selbstgewißheit dem Christen fortgehende Bürgschaft der Realität seiner Gottesgewißheit ist, — weil nämlich diese Gottesgewißheit uns erst rechte Selbstgewißheit gegeben hat und gibt.

Ein Beweis für Draußenstehende ist freilich mit dem allen nicht gegeben. Aber es wird auch deutlich geworden sein, daß es einen Beweis im strengen Sinne, der auch für solche, die fern bleiben wollen, zwingend wäre gerade im Interesse des Christentums nicht geben kann und darf. Die christliche Wahrheitsgewißheit ist eben Glaubensgewißheit und muß es bleiben. Wer aber in ihr steht, weiß, daß es doch nicht Einbildung war, wenn der

Apostel, der auch mit klarem Bewußtsein seine natürliche Selbstgewißheit um der christlichen Wahrheitsgewißheit willen darangegeben hat, am Abend seines Lebens bekannte: „Ich weiß, an wen ich glaube" und im Blick auf die Ewigkeit hinzusetzte: „Ich bin gewiß". Und er weiß noch mehr. Er weiß, daß sein Glaube auch ihn trägt, so gering und unscheinbar im übrigen sein Leben auch sein mag, und daß dieser Glaube ihn auch dann noch tragen wird, wenn alle andere Gewißheit zusammenbricht: „Ich weiß, an wen ich glaube!"

Lic. theol. L. H. Ihmels.

Theologie und Laien.

(Schluß.)

Wir fassen den zweiten Vortrag ins Auge. Seine Überschrift heißt: die evangelische Kirche. Scholz griff hier unmittelbar ins Leben hinein und zeichnete die wichtigsten Momente der kirchlichen Gegenwart. Zunächst erkannte er dankbar alles an, was auf einen Aufschwung des innerkirchlichen Lebens hindeutet, meist mit der ausgesprochenen oder stillschweigenden Absicht der Beschränkung auf die Provinz Brandenburg, wie es im Namen der Konferenz liegt. Daß die letzte brandenburgische Provinzialsynode einmütig sowohl aus antirömisch-protestantischen wie aus nationalen Gründen für eine irgendwie zu gestaltende Vereinigung aller evangelischen Landeskirchen innerhalb des deutschen Reiches gestimmt hat, ist ein überaus erfreuliches Symptom. Daß zahlreiche Kirchbauten in Berlin geschehen sind und noch in Aussicht stehen, daß die kirchlichen Gemeindeämter als Ehrenämter geführt werden, und ihre Auffassung als solche schon als eine in Fleisch und Blut übergegangene Anschauung gelten darf, dies, um einiges herauszuheben, und vieles andere sind gute Zeichen. Aber dem innerkirchlichen Aufschwung entspricht nicht die Entfaltung des kirchlichen Einflusses auf das Volk, d. h. auf die außerkirchlichen oder unkirchlichen Kreise. Die große erzieherische Aufgabe der Kirche ist längst nicht genügend in ihrer Bedeutung erkannt, noch viel weniger ist an ihre umfassende Ausführung gegangen, und darum trägt die Arbeit in dieser Richtung auch keineswegs die Früchte, welche man zu sehen berechtigt

wäre. Aber wenn nun kirchliche Kreise sich in unseren Tagen enger zusammenschließen und Evangelisationsbestrebungen auftreten, so ist von dergleichen Maßnahmen keinerlei Heil für die evangelische Kirche zu erwarten. Nein, in diesem engeren Zusammenschluß kirchlicher Kreise und in den Evangelisationsbestrebungen unsrer Tage sind vielmehr Kennzeichen für die gefährdete Lage der evangelischen Kirche zu sehen. Sie sind also — nach Scholz —, wenn es auch nicht so gerade heraus gesagt wird, eine Gefahr, mindestens ein Notstand.

Es erscheint geboten, zumal hier im Gedankengang der Leitsätze von Scholz (1—4)[1]) ein Abschnitt erkennbar ist, einen Augenblick stille zu stehen. Also: der engere Zusammenschluß kirchlicher Kreise und die Evangelisationsbestrebungen unsrer Zeit sind mindestens ein Notstand. Und warum? Weil auf beiden Feldern kirchlicher Thätigkeit die Gefahr vorliegt, die Erweckung einzelner Seelen für die ganze Aufgabe der Kirche zu halten. Diese Gefahr, gesetzt den Fall, daß sie wirklich bestehe, wäre nun doch immerhin kein Grund, ein derartig hartes, kategorisches Urteil über zwei Bewegungen zu fällen, auf denen unverkennbar auch einiger Segen ruht. Es scheint hier ganz vergessen, daß ein Mann wie Stöcker, für dessen Verdienste übrigens Scholz einige warme Worte hatte, der erste war, der Evangelisations- und Gemeinschaftsbestrebungen in die preußische Landeskirche eingeführt hat und zugleich, wie kein zweiter, seine Kraft und Arbeit an die Gewinnung der „Volksseele" setzt. Den Leitern und maßgebenden Persönlichkeiten innerhalb der Evangelisations- und Gemeinschaftsbewegung unsrer Tage, speziell in der Provinz Brandenburg, kann man nur nachsagen, daß sie, wenn anders eine solche Gefahr, wie die von Scholz gemeinte, vor-

---

[1]) 1. Der Aufschwung des innerkirchlichen Lebens in der evangelischen Kirche der Gegenwart ist dankbar anzuerkennen.

2. Nicht ebenso gesichert erscheint der Einfluß der evangelischen Kirche auf das Volksganze und die Volkserziehung.

3. Unkirchlichkeit darf weder mit Unchristlichkeit gleichgesetzt, noch ausschließlich aus Mißachtung des Evangeliums abgeleitet werden.

4. Der engere Zusammenschluß kirchlicher Kreise und die Evangelisationsbestrebungen unsrer Zeit sind zwar Kennzeichen, aber nicht Heilmittel für die gefährdete Lage der evangelischen Kirche.

handen ist, alles thun, sie zu beseitigen. Hier ist also S
teil entschieden einseitig, um nicht zu sagen ungerecht, und
Versammlung heraus sind derartige Empfindungen hinreichend
lich zum Ausdruck gebracht worden. Aber eins ist in der Ve
sammlung nicht gesagt, wahrscheinlich nicht einmal erkannt worden, nämlich daß die Versammlung selbst der beredteste Protest gegen den vierten Leitsatz betreffs Evangelisations- und Gemeinschaftsbewegung war. Was thut denn die „kirchlich-theologische Konferenz für die Provinz Brandenburg" anders, als in ihrer Weise auch einen „engeren Zusammenschluß kirchlicher Kreise" herbeiführen? Und zwar, wie nun längst feststehen muß, nicht einmal der kirchlichen Kreise überhaupt, sondern solcher kirchlicher Kreise, die einer bestimmten theologischen Richtung folgen. Will Scholz auch die kirchlich-theologische Konferenz als ein Kennzeichen für die gefährdete Lage der evangelischen Kirche angesehen haben? Vielleicht. Er könnte sagen: wenn es in der Kirche so stände, wie es stehen sollte, dann bedürfte es einer solchen Konferenz nicht. Jedenfalls würde er doch von der kirchlichen Konferenz nicht sagen: sie ist nicht ein Heilmittel für die gefährdete Lage der evangelischen Kirche, sondern: sie ist ein Heilmittel für u. s. w. Etwas Derartiges empfanden wohl, ohne sich darüber klare Rechenschaft zu geben, jene Männer, welche in der nachfolgenden Besprechung in diesem Sinn, ohne sich für die Gemeinschafts- und Evangelisationsbewegung besonders erwärmen zu wollen, ihre relative Berechtigung und segensreiche Wirksamkeit anerkannten. Auffallend und, wie es scheint, nicht von ungefähr ist in diesem Zusammenhang am Anfang des vierten Leitsatzes die Wendung „der engere Zusammenschluß kirchlicher Kreise". Wir setzten schon vorhin einige Male statt dessen den geläufigen Ausdruck „die Gemeinschaftsbewegung", man redet ebenso gerne von „Gemeinschaftspflege". Scholz hat das Wort „Gemeinschaft" gemieden, obwohl es neben „Evangelisation" sich eigentlich aufdrängte. Warum? Darauf wird nur er selbst und vielleicht nicht einmal er Aufschluß geben können. Hat ihn etwa dabei die Meinung geleitet, daß der Ausdruck „Gemeinschaft" hier zu unrecht, weil in verengertem Sinn gebraucht würde? Nun, so gut die kirchlich-theologische Konferenz in die erste ihrer Satzungen als Zweck „die Pflege der Gesinnungsgemeinschaft" aufnehmen kann

und diese Gemeinschaft der Gesinnung ganz bestimmt eingrenzt (wie von uns des öfteren aufgezeigt), mit demselben Recht dürfen ohne Zweifel die Gemeinschaftskreise den Namen „Gemeinschaft", wie er seither üblich geworden, tragen.

Im Zusammenhang des vierten Leitsatzes war es auch, wo die Konferenz einerseits sich offen als eine solche, die von Ritschls Schülern ausgeht, bekannte, anderseits einen apologetisch-irenischen Anlauf nahm. Hier trug Scholz feierlich und mit Pathos die Versicherung vor, daß es Ritschl und seinen Schülern mit der Sünde bitterster Ernst sei. Wenn Sünde für Ritschl auch Unwissenheit gewesen (das wird also hier ruhig zugegeben, während es früher oft genug heftig bestritten worden ist), so sei sie ihm doch „tiefe Verschuldung, mindestens der Übel größtes" gewesen. Was anders bezweckte diese Versicherung, deren Inhalt nicht notwendig an diese Stelle gehörte, als den ganzen, vollen Ernst des Christentums und seiner Sündenerkenntnis auch für die kirchlich-theologische Konferenz, bezw. die Anhänger Ritschls zu beanspruchen? Sehr wohl. Wir können trotzdem nicht finden, daß damit die Würdigung der Sünde auf jener Seite uns annehmbarer geworden wäre. Denn gewiß gibt es auch Unwissenheit, welche tiefe Verschuldung in sich schließt. Und es kann mit Anerkennung dieser Wahrheit in der evangelischen Glaubens- und Sittenlehre nicht ernst genug genommen werden. Anderseits aber steht fest, daß das Wesen der Sünde, ihr Kern nicht Unwissenheit ist. Sondern gerade *die* Sünden sind dem evangelischen Christen die furchtbarsten, die er wider besseres Wissen und Gewissen begangen hat. Und von solchen Sünden weiß nicht nur der dem Heil Fernstehende, nicht nur der Anfänger im Glauben, sondern auch der gefördertste Christ reichlich, selbst wenn er in täglichem, hartem Kampf wider seinen alten Menschen steht. Darum darf es nicht heißen: „wenn auch Unwissenheit, doch tiefe Verschuldung", sondern: „nicht Unwissenheit, sondern tiefe Verschuldung". Vor allem aber ist die Höhenlage des ganzen Ernstes und der ganzen Wucht der Sündenerkenntnis, nachdem zuerst die Sünde als „tiefe Verschuldung" charakterisiert ist, mit *einem* Schlage verloren, wenn es hinterher heißt: „mindestens der Übel größtes". Ein Übel ist die Sünde freilich, auch ein großes Übel. Aber auch wenn sie als „der Übel größtes" bezeichnet wird, ist damit noch

nicht zum Ausdruck gebracht, was christliche Sündenerkenntnis heischt. „Der Übel größtes", wie der Dichter von der „Schuld" sagt: so kann auch der sittlich-ernste, ethisch gerichtete Heide die Sünde nennen. Der Christ weiß aber, daß sie auf einem anderen Gebiet liegt, und will dies zum Ausdruck gebracht sehen: nicht ein Übel, das abhängig oder unabhängig von unserem Willen über uns hereinbricht, sondern ein Etwas, das unserem Innersten anhaftet, ein Selbstwiderspruch unseres eigenen Wesens, eine Zuständlichkeit des bewußten bösen Willens. Solange dies nicht voll und ganz zum Ausdruck gebracht ist, wird so wenig wie das Verständnis des Glaubens das Verständnis der Sünde hüben und drüben dasselbe sein, sondern immerhin nur ein modus vivendi, ein Zusammengehen in gewissen Fragen, nicht aber Eintracht der Gesinnung und Bestrebungen möglich sein.

Und das um so mehr und um so eher, als auch die kirchlich-theologische Konferenz es ausdrücklich abgelehnt hat, das, was „reine Lehre" ist, klar und bestimmt herauszustellen. Zwar Scholz hatte das Verlangen, daß solches geschehen möchte.[1]) Er wollte, was Kaftan ein inhaltlich feststehendes Bekenntnis nennt, dessen genauere Formulierung jener für unthunlich, ja unmöglich hielt, näher umgrenzt haben. „Das Evangelium von der Vergebung der Sünden und von der Kindschaft Gottes", wie er sagte, müsse als der eigentliche Inhalt dieser Lehre formuliert werden. Doch ansehnliche Stimmen aus der Versammlung widersprachen dieser Tendenz, und jedenfalls hat weder Scholz noch sonst jemand den Versuch gewagt, festzusetzen, was fortan als „reine Lehre" gelten solle, nicht einmal für die Gesinnungsgenossen der kirchlich-theologischen Konferenz. Wir stehen nicht an, das für ein Glück zu halten. Denn mit dem Augenblick, da „die reine Lehre" in jenem Sinn formuliert und an die Öffentlichkeit gebracht ist, wird ein folgenschwerer Kampf innerhalb der evangelischen Kirche entbrennen, der, wenn auch sein Ausgang nach unsrer Überzeugung nicht zweifelhaft sein kann, auf beiden Seiten

---

[1]) 5. Die evangelische Kirche bedarf einer genauen Umgrenzung dessen, was „reine Lehre" ist, damit nicht der eigentliche Inhalt dieser Lehre, nämlich das im Glauben zu ergreifende Evangelium, von gedankenmäßigen Voraussetzungen und Folgerungen überwuchert werde.

schwere Wunden schlagen wird. Es ist daher nicht Feigheit, wenn dieser Kampf in die Ferne geschoben wird, sondern Liebe zur evangelischen Kirche und ihren Gliedern allen und nicht zuletzt das Vertrauen auf den Gott, von dem wir singen: „Weg hast du allerwegen, an Mitteln fehlt dir's nicht." Ihm ist es ein Geringes, unserer Kirche jenen inneren Kampf so oder so ganz zu ersparen. Indes, reden wir ihm nicht darein. Jedenfalls ist der Kampf innerhalb der Mauern der evangelischen Kirche, noch dazu wenn es ein Kampf auf Leben und Tod ist, immer nur die ultima ratio, gerade so wie im Zusammenleben der Staaten und Völker.

So wenig wie der Krieg, so wenig kann auch das „Recht" die Zustände und Verhältnisse in der evangelischen Kirche regeln. Vielmehr wie der Krieg ultima ratio, so ist das „Recht" ein notwendiges Übel. Beide haben im Dienste des Evangeliums zu stehen, sich dem Dienste des Wortes unterzuordnen. In diesem Sinn brachte der sechste[1]) Leitsatz zum Ausdruck, welche Stellung das „Recht" innerhalb der Kirche einzunehmen habe. Der Meinung, die Diener am Worte müßten predigen, was ihnen vorgeschrieben sei, dürfe unter keiner Bedingung Vorschub geleistet werden, und das geschehe so oft durch das Vorgehen der Behörden, die trotz des in letzter Zeit nach dieser Richtung hin so oft bewiesenen Taktes auch oft genug durch gesetzliche Maßregeln gegen irrende oder irregeleitete oder noch nicht zum Abschluß ihrer inneren Entwicklung gelangte Pastoren jenes Mißtrauen genährt, ja hervorgerufen hätten.

Daß in dieser Hinsicht ernstlich Gefahr vorhanden und in der That manchmal Schaden, ja Ärgernis angerichtet ist, braucht nicht bezweifelt zu werden. Auf diesem Gebiet länger zu verweilen, erscheint aber hier nicht angezeigt. Dazu müßte eine Reihe von Einzelfällen erörtert werden, die meistens nicht einmal ganz spruchreif sind, da der Öffentlichkeit das Material, das zur Beurteilung des Falles notwendig wäre, keineswegs vorliegt, nicht einmal zugänglich ist. Nur hätte die Gerechtigkeit gefordet, einen Zu-

[1]) 6. Die evangelische Kirche ist sich schuldig, vom „Recht" in der Kirche einen solchen Gebrauch zu machen, daß das öffentliche Vertrauen zu ihren Dienern dadurch keinen Schaden leidet.

satz etwa in dem Sinn zu machen, daß die kirchliche Obrigkeit ebenso sehr das Wohl der ihrer Pflege befohlenen Gemeinden wie der Diener am Worte wahrzunehmen habe, daß das böse Vorurteil, als müßten die Pastoren predigen, was ihnen vorgeschrieben werde, häufig ganz andere Ursachen als die angezogenen Konfliktsfälle hat; jedenfalls bestand, ehe es solche Konfliktsfälle gab, und noch heute besteht, wo solche Konfliktsfälle nicht vorgekommen noch bekannt geworden sind, und im letzten Grunde auf Analogieschlüsse aus der Praxis der römischen Kirche zurück geht, die ja freilich befiehlt, was zu predigen ist, und verlangt, daß ihre Organe auch ohne und wider ihre Überzeugung die Lehren der Kirche, d. i. des Papstes, verkündigen.

Was die beiden letzten Leitsätze [1]) sagen, bietet zu Bemerkungen vorläufig keinen Anlaß. Daß die evangelische Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen ist, in der das Evangelium recht gepredigt und thatkräftiger Brudersinn (wir hätten lieber biblisch gesagt: christliche Bruderliebe) gepflegt wird, und daß sie keine Ursache hat, an ihrer gottgegebenen Mission zu verzagen, ist allgemein zugestanden. Auch daß Sorge zu tragen sei, daß die Verkündigung des reinen Wortes dem Fortschritt der Erkenntnis und dem innerlichen Wachstum „Raum lasse", ist so gewiß richtig, daß wir statt „Raum lassen" sogar geradezu „verursachen", d. h. „erwecken und fördern" sagen möchten. Denn wird „das reine Wort Gottes" verkündigt, so fällt dieser Verkündigung der Fortschritt der Erkenntnis und inneres Wachstum von selber als reife Frucht in den Schoß. Anders ist das Evangelium nicht richtig, Gottes Wort nicht rein gepredigt worden. — Nicht minder muß, daß der Gemeindegedanke in zeitgemäßer Weise betont und praktisch ausgebaut werde, ohne

---

[1]) 7. Unter dieser Bedingung hat die evangelische Kirche, als Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher das Evangelium recht gepredigt und thatkräftiger Brudersinn gepflegt wird, keine Ursache, an ihrer gottgegebenen Mission zu verzagen.

8. Doch ist Sorge zu tragen:
a) daß die Verkündigung des reinen Wortes Gottes dem Fortschritt der Erkenntnis und dem innerlichen Wachstum Raum lasse,
b) daß der Gemeindegedanke in zeitgemäßer Weise betont und praktisch ausgebaut werde.

Zweifel ein ernstes Anliegen aller sein; nur, wenn hinzugefügt worden wäre, in biblischer oder bibelgemäßer (also: in bibel- und zeitgemäßer) Weise, so wäre gleich eine Norm gegeben, die gegen mannigfache Ausschreitungen der Zeit als heilsames Gegengewicht dienen könnte und dienen müßte. Denn daß unsere Gemeinden dem biblischen Ideal mehr angenähert werden müssen, ist doch wohl mindestens ebenso wichtig, als daß sie zeitgemäß gestaltet werden, sofern die zeitgemäße Weise auf das Neue Testament zurückgeht; und wichtiger als das, wenn moderne Vorschläge dem biblischen Ideal mehr oder weniger widersprechen. Indes Allgemeinheiten helfen hier nicht viel, und zu eingehenden Erörterungen reichte die Zeit des Vortragenden nicht. Er schloß mit dem schönen Worte Luthers: „Sie ist mir lieb, die werte Magd.“ In der Liebe zur Kirche wurzelte der Vortrag wie auch die Leitsätze. Das merkte man aus allem, wiewohl der Widerspruch in Einzelheiten wohlbegründet war, ja geradezu herausgefordert wurde.

Der Höhepunkt der Tagung der ersten kirchlich-theologischen Konferenz war ohne Zweifel der letzte Vortrag, den Harnack über die evangelische Theologie hielt. Er hat sich aber nicht begnügt, seine Leitsätze [1]) in „kurzem Vortrage“ zu begründen, wie der „Reichs-

[1]) 1. Die evangelische Theologie ist die Wissenschaft von der christlichen Religion im Sinne einer freudigen Wertschätzung des Evangeliums und seiner durch die Reformation begründeten Erneuerung. Darum ist sie das intellektuelle Gewissen der evangelischen Kirche.

2. Die Hauptaufgabe der evangelischen Theologie in der Gegenwart sind folgende:

a) sie soll ihren im Prinzip anerkannten wissenschaftlichen Charakter schützen und an allen Punkten bewähren;
b) sie soll geschichtliche Wissenschaft sein, aber der Geschichte nicht das letzte Wort lassen;
c) sie soll wissen, daß sie es mit einem eigentümlichen Leben zu thun hat, aber sie soll auch nicht vergessen, daß sie dieses Leben nur an seinen Hervorbringungen zu erkennen und zu beurteilen vermag;
d) sie soll das Christentum im Zusammenhang mit den anderen Religionen würdigen, aber eingedenk bleiben, daß Vergleichungen auch verwirren;

bote“ berichtete, der den Inhalt der Vorträge von Kaftan und Scholz skizzierte, von demjenigen Harnacks kein Wort brachte, obwohl Harnack nicht bloß den längsten, sondern entschieden auch den tiefsten, gedankenreichsten und interessantesten Vortrag hielt. Eine andere Frage ist freilich, ob man darum seinen Ausführungen und namentlich seiner Auffassung der Theologie zustimmen kann; und erst recht zweifelhaft ist, ob Laien d. h. Nichttheologen die Leute sind, zu entscheiden, welches die Aufgabe der Theologie ist, was nicht.

Die evangelische Theologie hat zu ihrem Gegenstand die christliche Religion, welcher sie eine freudige Wertschätzung entgegenbringt. Diese freudige Wertschätzung ihres Gegenstandes ist ihr ebenso wesentlich wie der Kunst und der Ethik, die auch beide ihren Gegenstand mit innerer Anteilnahme umfassen. Diese Wertschätzung ist auch das Band, und zwar das einzige, zwischen Theologie und Kirche. Weil die Theologie und die Kirche beide die christliche Religion oder das Evangelium (die evangelische Theologie und evangelische Kirche natürlich in der durch die Reformation erneuerten Gestalt) hochschätzen, darum gehören sie zusammen. Sonst aber haben sie keine Beziehung. Die Aufgabe der Theologie geht nicht darin auf, der Kirche zu dienen oder überhaupt ihre Thätigkeit auf die Aufgaben und Zwecke der Kirche zurechtzuschneiden. Nein, die Theologie entspricht einfach einem Trieb und Drang des denkenden Geistes. Sie kann die einzelnen evangelischen Landeskirchen entbehren.

So wird die Theologie bei Harnack zur reinen Religionswissenschaft gemacht. Ob die Kirche von ihrer Arbeit Förderung empfängt oder Hemmungen erfährt, das ist eigentlich Spiel des Zufalls, mindestens nicht im voraus auszumachen. Die Theologie geht unbeirrt ihren Weg, geleitet und regiert allein von den Gesetzen des denkenden Geistes, alias Logik, gleichviel ob sie die Kirche und ihre Thätigkeit stört, erschwert oder gar unmöglich macht. Man sagt vielleicht: das letzte kann gar nicht eintreten. Aber wie? wenn die Theologie als geschichtliche Wissenschaft (s. bei Harnack den Leitsatz 2 b) mit den der Geschichtswissenschaft entnommenen

e) sie soll sich nicht in die kirchlichen Kämpfe dieses Tages verstricken, aber jedem ernsten Christen der durch Wahrheit zur Freiheit strebt, zur Seite stehen.



Mitteln den Nachweis führt, daß Christus nie gelebt, das Evangelium ein Märchen oder menschliche Erfindung, daß irgend ein anderer führender Geist der Menschheit Christum überrage und sich besser zum Erlöser eigne als dieser; was dann! Der Fall ist ja nicht ausgeschlossen. Dann mag ja der Staat Mittel und Wege wissen, vermöge seiner Macht auf dem Wege des verpönten „Rechts" (s. Scholz, Leitsatz 6) solchem Übelstande abzuhelfen und einen Lehrer der Theologie, welcher derartiges vorträgt, zu entfernen. Aber die Theologie als solche, auch im Sinne einer Fakultätswissenschaft, steht dem ohnmächtig gegenüber? Denn „die freudige Wertschätzung des Evangeliums" wird niemand hindern, „das Evangelium" ganz anders, vielleicht in geradezu entgegengesetztem Sinn zu fassen, als die Kirche, die gläubige Gemeinde es thut. Was Harnack meint, mag ja von den frei forschenden Theologen gelten, die ohne Anstellung im Staats- und Kirchendienst auf eigene Hand Theologie treiben. Allein Hochschullehrer, die vom Staate angestellt sind, und zwar zu dem offenkundigen Zweck, Diener der Kirche vorzubilden, können doch nicht wohl das Recht in Anspruch nehmen, theologische Wissenschaft sonder Ansehen der Art und Bedürfnisse der evangelischen Kirche zu pflegen. Es wird den wissenschaftlichen Theologen auch dann immer noch ein gewaltiger Spielraum bleiben, wenn sie die Kirche und den Dienst der Kirche in ihr Programm aufnehmen. Denn alsbald entstehen die Fragen: was ist die Kirche? welches ist ihre Aufgabe? wie ist ihr zur Erfüllung dieser ihrer Aufgabe mit den Mitteln der Wissenschaft zu helfen? Allein so hat die Theologie doch eine Schranke, die sie vor dem Fall in den Abgrund bewahrt. Und es ist wirklich nicht einzusehen, wenn die Theologie (gemäß Leitsatz 2c) Halt macht vor dem Geheimnis des persönlichen Innenlebens, warum sie nicht in gleicher Weise in einer so gewaltigen, objektiven Größe, wie der Kirche, den Grenzpfahl ihrer Thätigkeit anerkennen will. Auch dann wird es immer noch gelten, daß sie das intellektuelle Gewissen der evangelischen Kirchen ist, daß die Kirchen immer wieder unter dem Eindruck der Fortschritte wissenschaftlicher Arbeit die Fassung des Evangeliums und die Formulierung seiner Verkündigung zu revidieren genötigt sind. Denn sicherlich soll die Kirche nicht mit Argusaugen die Arbeit der theologischen Wissenschaft anschauen,

sondern mit Interesse und Wohlwollen, „im Sinn freudiger Wertschätzung“, verfolgen, was die Theologie Großes geleistet, ihr dankbar sein für die Dienste, welche sie von ihr empfängt. Also nicht bloß in einem mittelbaren Verhältnis stehen Theologie und Kirche, indem beide dasselbe Evangelium hochhalten, sondern in einem unmittelbaren, da die Theologie der Kirche, wohlgemerkt nicht der einzelnen Landeskirche, noch viel weniger einem kirchlichen Regiment oder einer synodalen Vertretung, sondern der Gemeinde der Gläubigen, noch besser gesagt: der Kirche Jesu Christi zu dienen hat, und die Kirche ihrerseits der Dienste der Theologie sich freut, dankbar die Früchte ihrer Arbeit einheimst und ihr alle Freiheit gewährt, die sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe nötig hat.

Das Verhältnis von Theologie und Kirche wird sich alsbald noch viel klarer gestalten, wenn wir weiter im Anschluß an die fünf Punkte des zweiten Leitsatzes die Hauptaufgaben der evangelischen Theologie in der Gegenwart ins Auge fassen.

Erstlich soll nach Harnack die Theologie ihren wissenschaftlichen Charakter festhalten und folgerichtig durchführen. Im Prinzip ist ihr wissenschaftlicher Charakter anerkannt, aber an einzelnen Stellen wird er doch immer wieder angefochten. Harnack erwähnte, daß z. B. für viele, welche den wissenschaftlichen Charakter der Theologie durchaus anerkännten, gleichwohl die Echtheit des vierten Evangeliums nicht in Frage gestellt werden dürfe. Er hat recht, auch darin, daß hier der Freiheit der Forschung nicht ein Riegel vorgeschoben werden dürfe. In weiten Kreisen von Theologen und Nichttheologen darf dieser Punkt, nämlich die Frage nach der Echtheit des vierten Evangeliums, nicht angerührt werden. Ein frommer Laie, verstieg sich, so hörten wir einst, als er für die Echtheit des vierten Evangeliums eintrat und nach dem Beweis gefragt wurde, zu der Behauptung: „Ich habe sie in meinem Herzen erfahren“. Selbstredend hört hier alle Wissenschaft auf. — Alle möglichen neuen Betrachtungsweisen, führte Harnack weiter aus, sollen ungehindert bleiben. In der Kirchengeschichte haben sie alle ihren Platz und, so fügen *wir* hinzu, auch ihren Segen. Hier könnte ja die kirchlich-theologische Konferenz eine große Mission erfüllen, wenn sie die Laien überzeugte, daß die theologische Arbeit, so ketzerhaft unter Umständen ihre Ergebnisse lauten, der Kirche

Jesu Christi wirklich nicht schadet, sondern letztlich immer nur fördert, indem die Wahrheitsmomente, die in sogenannten Ketzereien enthalten sind, als Gemeinbesitz der Kirche bleiben, während das, was sich nicht bewährt, wie Spreu vergeht. Aus dem Munde eines Studenten vernahmen wir kürzlich, wie er, der mit einigem Mißtrauen Harnacks kirchengeschichtliche Vorlesungen aufgesucht, erstaunt gewesen sei, daß dieser als „Ketzer" verschrieene Professor allenthalben gegen die Ketzer in der Kirchengeschichte Partei genommen hätte, so für Athanasius gegen Arius, für Augustinus gegen den Pelagianismus eingetreten sei u. s. w. Die Tübinger Schule, die Vatke-Graf-Wellhausenschen Lehren, das System Ritschls: wieviel Staub haben sie zuerst aufgewirbelt, wieviel Erbitterung und Verbitterung einst angerichtet! Aber von allen sind fruchtbare Anregungen ausgegangen, und die gesamte Theologie hat von ihnen gelernt, die gesamte Kirche hat in Predigt, Unterricht und Praxis mehr oder weniger bewußt, vielfach auch unbewußt, Förderung erfahren.

Soll das erkannt und dankbar begrüßt werden, dann ist allerdings eine gewisse geschichtliche, besonders kirchengeschichtliche Bildung notwendig, welche zu pflegen die kirchlich-theologische Konferenz sich angelegen lassen sein will. Eine andere Frage ist freilich, ob deswegen Nichttheologen grundsätzlich in derartige Streitfragen hereingezogen, aufgeklärt werden sollen und müssen. Das wäre am Ende möglich und auch gut, wenn die Theologie geschichtliche Wissenschaft und nichts weiter wäre, wie im zweiten Leitsatz an zweiter Stelle behauptet wird. Daß die Theologie auch geschichtlichen Charakter hat, wer wollte, wer könnte das bezweifeln? Aber ob damit alles gesagt ist? Sicherlich ist vorerst Gott nicht Gegenstand der Geschichte, die er vielmehr macht und über der er steht. Und mit Gott hat es doch die Theologie, wie ihr Name sagt, zu thun. Und was zwischen Gott und einer Menschenseele vor sich geht, ist ebenfalls nicht Gegenstand der Geschichte, und damit hat es doch die Theologie auch zu thun, da sie den Glauben beschreibt, die Vorgänge, die zum Glauben führen und mit dem Glauben verbunden sind, auf einen wissenschaftlichen Ausdruck bringen will. Wohl gehört in gewissem Sinn der Geschichte an, was in einer Menschenseele vor sich geht. Am Ende gehört ja alles der Ge-

schichte an, was wir erleben, was wir sehen, was ist. Aber darum wird doch niemand sich einfallen lassen, z. B. die Mathematik zur geschichtlichen Wissenschaft zu rechnen, wiewohl alle die Operationen, welche die Mathematik zu ihrem Gegenstande hat, einen geschichtlichen Verlauf nehmen. Harnack fühlt auch selber, daß er damit das letzte Wort nicht gesprochen hat, wenn er die Theologie als geschichtliche Wissenschaft bezeichnet. Denn er fügt hinzu: aber sie soll der Geschichte nicht das letzte Wort lassen. Er erläuterte und begründete diesen Zusatz sehr richtig damit, daß er darauf hinwies, wie bis heute und für immer die geschichtliche Methode für die Fülle und Kräfte der Erscheinungen unvollkommen ist, weil es ein Geheimnis der Persönlichkeit gibt, über das sich der Entwicklungsgedanke nicht ziehen läßt, weil unser Verstand und unsere Wertschätzung für uns schlechterdings das Höchste sind. Nun hat zwar, sagte Harnack, das letzte Wort der Verstand, aber zum Glück hat nicht jeder seinen eigenen. Ist dem aber so, hat etwas anderes als die Geschichte das letzte Wort in der Theologie, nun, dann muß dies Andere auch auf einen wissenschaftlichen Ausdruck gebracht werden, wissenschaftliche Aussagen zu machen veranlaßt werden. Dann wird die Theologie nicht bloß relative Urteile fällen dürfen (wie Harnack für sie als geschichtliche Wissenschaft verlangte), sondern auch absolute. Und wenn auch Entstehung und Entwicklung der Dinge aus vorangehenden Faktoren soweit als möglich abzuleiten in der Theologie als geschichtlicher Wissenschaft Aufgabe bleiben muß,[1]) so gibt es doch ein Etwas, das Beste am Menschen, das Wertvollste in der Welt, das, was im vollen Sinn des Wortes aus Gott stammt, das dem Entwicklungsgesetz schlechterdings in keiner Weise unterliegt, ein Etwas, das Harnack selbst am wenigsten übersieht.

---

[1]) Harnack beklagte sich darüber, daß ihm und seinen Gesinnungsgenossen „von allen Kirchenzeitungen" der Vorwurf gemacht werde, den Entwicklungsgedanken „oder, wie man liebenswürdig sagt": den Darwinismus in die Theologie eingeführt zu haben. Das ist stark übertrieben. Z. B. brachte neulich erst die „Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung" einen Aufsatz aus der Feder Orellis, welcher ausdrücklich das gute Recht des Entwicklungsgedankens in der Theologie anerkannte (1899, Nr. 32—34: „Die Offenbarung des lebendigen Gottes im Alten Testamente").

Denn an dritter Stelle im zweiten Leitsatz hat er mit diesem Etwas zu thun. Er nennt es ein „eigentümliches Leben“, erklärt es als „das Geheimnis der Persönlichkeit“. Hier, sagt er, ist der forschenden Religionsgeschichte, der Arbeit der Theologie eine Schranke gesetzt. Wer das Leben selbst ins Auge faßt und beschreiben will, redet in Aphorismen, Dithyramben u. dgl., nicht aber mehr als Mann der Wissenschaft, weil das unmöglich ist. Nur „die Hervorbringungen dieses Lebens“, die Bethätigung im christlichen Wandel ist erkennbar und unterliegt der Beurteilung. — Wir können das alles gelten lassen und brauchen darum doch nicht die Schlußfolgerungen mitzumachen, die Harnack zieht. Vor allem ist damit nimmer die Thatsache umgestoßen, daß die Theologie mehr als geschichtliche Wissenschaft ist. Das eigentümliche Leben, das Geheimnis der Persönlichkeit ist gewiß nicht auf einen wissenschaftlichen, d. h. allgemeingültigen Ausdruck zu bringen. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß es vielen, um nicht zu sagen allen, gemeinsam sei, ja daß die Hauptsache dieses eigentümlichen Lebens, das Wesen des Persönlichkeitsgeheimnisses, bei allen dasselbe sei. Die wissenschaftliche Prüfung und Vergleichung der Hervorbringungen dieses Lebens erlaubt einen Rückschluß auch darauf, daß ihr Ursprung, ihre Quelle, das Leben selber gleichartig sei. Und wenn dieser Rückschluß auch nicht allgemeingültig ist, so ist er doch für alle gültig, die an diesem eigentümlichen Leben Anteil haben. Indes gibt es ja auch geschichtliche Urteile genug, welche auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben, ihren Anspruch aber nicht durchsetzen können, d. i. nicht allgemeinen Beifall finden. Hat nicht auch die Theologie, selbst wenn sie auf freudige Wertschätzung des Evangeliums gegründet wird, in geschichtlicher Hinsicht mancherlei Urteile auszusprechen, welche nur von einer gewissen Gruppe als richtig anerkannt werden? Warum sollte also jenes eigentümliche Leben, jenes Geheimnis der Persönlichkeit nicht zur Aussprache kommen dürfen, bloß weil solches in allgemeingültiger Form zu leisten unmöglich ist? Der Widerspruch, der aus der Konferenz selbst in dieser Hinsicht sich erhob, war nur zu natürlich. Nur wurde weder ein Versuch gemacht, dieses Leben näher zu beschreiben, noch daraus die Folgerung auf den alsdann nicht mehr rein geschichtlichen Charakter der Theologie zu ziehen. Denn hier

hat die systematische Theologie einzusetzen, die, wenn sie auch biblischen und kirchengeschichtlichen, also geschichtlichen Stoff zu verarbeiten hat, dennoch auf Grund des geheimnisvollen Etwas der Persönlichkeit, was sie bei sich und anderen Zeitgenossen, was sie in Männern Gottes, Propheten und Aposteln, vermittelst psychologischer Analyse zu entdecken wirklich im stande ist, zu Aussagen kommt wie diesen: Gott ist, Gott ist mir gegenwärtig, Gott ist ein Teil meiner Persönlichkeit, Gott ist mein Friede, meine Kraft, mein Trost, meines Lebens Glück; und weiter (gemäß ihrem Charakter als christlich-evangelisch) bezeugt aus unmittelbarer Gewißheit: Christus hat mir Gott gezeigt, Christus hat mir Gott nahe gebracht, Christus hat mir Vergebung der Sünden, Tilgung der Schuld, Erlösung, Versöhnung, Kindschaft, das Erbe des ewigen Lebens geschenkt. Auf Grund dieses so gearteten eigentümlichen Lebens, dieses so beschaffenen Persönlichkeitsgeheimnisses kann, darf und muß die Theologie weiter aussagen: Christus ist Gott, Christus ist der Heiland der Welt, in ihm und keinem anderen ist Leben und Seligkeit. Lauter Aussagen, die, ob sie auf einen wissenschaftlichen Ausdruck gebracht werden oder nicht (daß dies möglich ist, behaupten wir mit Bestimmtheit; es kommt nur auf Formulierung dessen, was wissenschaftlich ist, an), dem Gebiet der Geschichte nicht mehr angehören, sondern dem von der Geschichte völlig unabhängigen, selbständigen, inwendigen Geistesleben, die mit der Geschichte nicht mehr zu thun haben als der mathematische Satz, daß $2 \times 2 = 4$ ist.

Nicht bloß den Wert, sondern auch das Vorhandensein dieses eigentümlichen Lebens zu erkennen und zu schätzen hat die Religionsgeschichte, worauf der vierte Punkt im zweiten Leitsatz hinweist, die große Aufgabe. Die Theologie wird das Christentum immer besser verstehen und immer völliger würdigen lernen, wenn sie es mit anderen Religionen zusammenstellt, soll sich aber hüten, Vergleichungen anzustellen, zu abstrahieren und gemeinsame Merkmale zu finden. Jede Religion und vor allem das Christentum will von innen heraus und aus sich selber allein beurteilt werden. Ein goldener Grundsatz in der That für die Arbeit der evangelischen Theologie nicht minder als für die vergleichende Religionswissenschaft, die in der Neuzeit aufgekommen und alsbald so beliebt geworden ist.

An fünfter und letzter Stelle im zweiten Leitsatz wird zum ersten und einzigen Male eine praktische Aufgabe der Theologie berührt. Während sie sonst innerhalb ihres Kreises bleibt und ins Leben der Kirche keineswegs eingreift, auch an den „kirchlichen Kämpfen des Tages“ nicht Anteil nehmen soll(?), ist sie berufen, „jedem ernsten Christen, der durch Wahrheit zur Freiheit strebt, zur Seite zu stehen“. Die Theologie ist also berufsmäßige Bundesgenossin derer, die um der evangelischen Wahrheit willen verfolgt werden. Sie hat in diesem Falle mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln für die vergewaltigte Wahrheit, bezw. für den Christen, der um ihretwillen leidet, einzutreten. In der Regel wird das für den Diener der Kirche zutreffen, der eine anerkannt evangelische Lehre verficht und dafür von seiner vorgesetzten (kirchlichen) Obrigkeit oder von der Gemeinde, von Nichttheologen, gemaßregelt wird. In der Besprechung des Harnackschen Vortrages wurde beklagt, daß solche Märtyrer ihres Amtes so wenig Verständnis, Teilnahme, Unterstützung bei gleichgesinnten Laien fänden. Daß die Theologie in jenen Fällen wirklich eine Aufgabe in der angegebenen Richtung hat, wer wollte das bezweifeln, bestreiten? Die Theologie, welche im Sinne freudiger Wertschätzung das Evangelium als Wahrheit wissenschaftlich vertritt, muß um ihrer selbst willen alle Angriffe von ihm abwehren und daher diejenigen schützen, welche solche Angriffe zu erdulden haben: sie tritt ja so nur praktisch für die Wahrheit des Evangeliums ein. Allein ist das nun wirklich ihre einzige praktische Aufgabe? Hat sie im übrigen der Kirche keine Dienste zu leisten? Wir kommen hier auf den Ausgangspunkt des dritten Vortrages zurück. Das Verhältnis von Theologie und Kirche, welches dort in theoretischer Hinsicht mangelhaft gezeichnet war, ist hier in praktischer Beziehung nicht minder unvollkommen dargelegt. Dieser Mangel ward nicht bloß in der Versammlung empfunden, nicht bloß vom Vorsitzenden in bedauerndem Sinne betont, sondern auch der Vortragende selber gab die Lücke zu, welche hier geblieben war. Er meinte zwar, es genüge eigentlich, wenn der Theologie überhaupt eine pädagogisch-didaktische Aufgabe zuerkannt werde, und das sei von ihm zum Ausdruck gebracht worden. Im übrigen sagte er dazu bloß: „Meine eigenen Erfahrungen sind derart, daß ich über diese Frage nicht mit der erforderlichen Ob-

jektivität sprechen kann. Ich liebe meine Kirche, ich arbeite für sie, aber ich spreche nicht über mein Verhältnis zu ihr." — Das ist einerseits ein so ernstes Geständnis von so traurigem Inhalt, daß die Heiterkeit eines Teils der Versammlung, die ihm folgte, allerdings, wie es den Anschein hatte, durch eine gewisse heitere Stimmung, die in Harnacks Worten zum Ausdruck kam, mithervorgerufen, gewiß nicht am Platze war. Auf der anderen Seite, zugestanden, daß Harnack mit seinem Urteil im Rechte ist, — und wer will über eines anderen Erfahrungen, bezw. die von ihnen hinterlassenen Eindrücke auf den, der die Erfahrungen gemacht hat, zu Gericht sitzen? — war damit wirklich die Notwendigkeit gegeben, daß die evangelische Theologie nach der Seite ihres Verhältnisses zur Kirche zu kurz kam? Man begreift hier nur nicht, warum Harnack, wenn er von der einen oder anderen Landeskirche Unrecht erlitten hatte oder erlitten zu haben meinte, nicht gleichwohl eine richtige Stellung zu der Kirche finden konnte, warum er nicht schließlich doch einen Ausdruck dafür fand, daß, so gut er die evangelische Theologie und ihre Thätigkeit nach der idealen Seite zeichnete (denn in Leitsatz 2a—e ist ja doch nimmer die evangelische Theologie überhaupt, sondern eine bestimmte Auffassung derselben beschrieben), er auch die Kirche nicht, wie sie ist, sondern wie sie sein soll, im Auge habe. Nicht zur rechtlich organisierten Landeskirche, aber zur Kirche Christi, zur Gemeinschaft der Heiligen, hat die Theologie, haben die Theologen in ihrer Forscherarbeit allerdings ein Verhältnis. Und wer ein solches nicht ins Auge zu fassen vermag, wer dieses nicht zur Darstellung zu bringen gewillt ist, der kann, darf und soll auch nicht, wenn er über die evangelische Theologie redet, meinen, alles gesagt zu haben, das letzte Wort gesprochen zu haben. Er hat nicht die Hauptsache, aber eine Hauptsache vergessen oder beiseite gelassen.

Soweit die Vorträge samt den Ergänzungen und Berichtigungen, welche sie durch die nachfolgende Besprechung empfingen. Rückblickend und zusammenfassend können wir vorerst nur wiederholt uns den Eindruck vergegenwärtigen, daß es sich freilich um eine Parteisache handelt, und daß Laien, wiewohl sie ausdrücklich und

öftere Male als Teilnehmer aufgerufen und an ihre thatkräftige Mitwirkung appelliert wurde, wenig Berücksichtigung fanden.

Eine Parteisache! Das hallte nicht nur aus allen Vorträgen wieder: was Kaftan vom Glauben sagte, was Scholz von den Aufgaben der Kirche redete, was Harnack als Aufgabe der Theologie hinstellte, das alles kann nur unterschreiben, wer ausgesprochener Parteigänger der von jenen Männern vertretenen kirchlich-theologischen Richtung ist. Alles ferner, was von Nöten evangelischer Theologen vorkam (besonders in der Besprechung des zweiten und dritten Vortrages), von den Schwierigkeiten der Vorbildung evangelischer Geistlicher, von Dienern der Kirche, die wegen ihres Eintretens für eine anerkannte evangelische Lehre gemaßregelt werden, ist zugespitzt auf die Erfahrungen, welche sogenannte moderne Theologen um gewisser Ausschreitungen willen gemacht haben. Den verhängnisvollsten und bedauerlichsten Ausdruck aber hat diese Betrachtung der kirchlich-theologischen Dinge unter dem Gesichtswinkel moderner Theologie und moderner Theologen samt ihren persönlichen Erfahrungen in dem Harnackschen Vortrage gefunden, dadurch daß hier der ganze Vortrag unter dem Mangel einer deutlichen Aussprache über das dienende Verhältnis der Theologie zur Kirche litt. Eins ist nach allem gewiß: es kann keinen Augenblick darüber Unklarheit bestehen, daß hier lediglich eine Theologenschule, eine kirchliche Gruppe in der Konferenz sich ein weiteres Sprachrohr verschafft habe zu den schon vorhandenen. Von einer Einwirkung auf weitere kirchliche Kreise, von einer Gewinnung anders gesinnter Christen, anders gerichteter Theologen kann im Ernst keine Rede mehr sein. Darauf werden auch die Einberufer sich von vornherein keine zu große Hoffnung gemacht haben.

Aber sollten sie nicht doch wenigstens an den Laien eine Aufgabe zu erfüllen suchen, missionierend auf sie zu wirken bestrebt und in der Lage sein? Daß die Konferenz zu solchen Zwecken mit ins Leben gerufen ist, und ihre thätigen Mitglieder wirklich auf dieses Ziel hinarbeiten wollen, ist offen ausgesprochen worden. Die Laien wurden ja vom Vorsitzenden aufgefordert, die Theologie in ihren Kreisen bekannt zu machen. „Heute ist die Theologie nicht mehr wie vor hundert Jahren eine Autorität im öffentlichen Leben, sondern ein wenig das enfant terrible. Aber in den letzten fünf-

zehn Jahren hat sie den Weg zum Zentrum zurückgefunden und bearbeitet nicht mehr wie früher die Außenwerke. Die Theologie ist nichts so Unheimliches und Langweiliges, als man gewöhnlich meint. Es herrscht unter den Gebildeten eine beklagenswerte Unkenntnis über Theologisches, wie längst nicht gegenüber den anderen Wissenschaften, welche bewillkommnet, deren Arbeiten mit Interesse verfolgt, deren Ergebnisse mit Freuden angenommen werden." Die Konferenz ihrerseits ging so weit, durch den Mund eines ihrer Stimmführer laut zu erklären: „Die großen Gestalten der Geschichte in Bibel nnd Kirche haben's uns angethan. Wir müssen sie den Gemeinden bringen. Alle Gemeindeglieder sind mündig. Sie können alles hören, was die Theologen vom Alten und Neuen Testament lehren" u. s. w. Im Vergleich mit solchen radikalen und überschwänglichen Urteilen war es dann ordentlich eine Beruhigung und Erfrischung, wenn Harnack meinte: „Mancher ist wohl hergekommen mit der stillen, aber unsicheren Hoffnung im Herzen, hier eine Lösung der Schwierigkeiten, die durch die Spannung zwischen alter Überlieferung und der neuen Glaubenserkenntnis entstanden sind, zu finden. Aber das erfordert einen Prozeß von langer Dauer. Ich bitte hier, nicht zu viel zu erwarten, vielmehr in die einzelnen Gedanken sich hineinzuvertiefen, damit langsam eine Frucht reife."

Kurz, es gärte in vielen Köpfen, es wogte in vielen Gemütern, und vieles fehlte, daß klar die Meinungen, die Absichten und Ziele der Konferenz herausgetreten wären. Einmütigkeit ist ja nie Sache einer großen Versammlung gewesen, wenn auch in der Regel zum Schluß den Grundgedanken der Vorträge Zustimmung geschenkt wird, wie es auch hier geschah. Aber Einmütigkeit in den Hauptsachen und dazu vor allem Klarheit in den Hauptsachen ist doch jedenfalls zu erwarten, zu verlangen: selbst daran hat es hier gefehlt. Denn die große, wichtige Frage, wie innerhalb der kirchlich-theologischen Konferenz das Verhältnis von Theologen und Nichttheologen, die Stellung des Theologen zur Laienwelt und die Aufgabe der Theologen an der Laienwelt, die Stellung der Laien zu den Theologen und zur theologischen Forscherarbeit zu denken sei, wurde überhaupt nicht berührt. Sicherlich war alles, was in den Vorträgen wie in der Besprechung gesagt wurde, nicht bloß theologisch gefärbt (dazu

hieß ja die Konferenz eine kirchlich-theologische), sondern recht eigentlich nur auf das Verständnis von Theologen berechnet. Nur vom Standpunkt einer ganz bestimmten Art von Theologie ließ sich verstehen, was der Vorträge eigentlicher Sinn war. Wem diese Theologie nicht geläufig, der konnte überhaupt nicht verstehen, was geredet wurde, oder er mußte notwendigerweise falsch verstehen. So hätten denn die Laien ein gut Teil theologischer Vorbildung mitbringen müssen, und zwar, wie gesagt, war nicht jede beliebige recht, sondern nur die Theologie von der Richtung derjenigen der Einberufer der Konferenz. Nun hieß es zwar: „alle Gemeindeglieder sind mündig, sie können alles hören, was die Theologen lehren". Das klingt sehr schön, aber es klingt bloß so. Denn eine solche Behauptung kann nur aufstellen, wer die Dinge, wie sie wirklich liegen, nicht kennt oder nicht kennen will. Es ist damit ähnlich wie mit der vielgerühmten Verfassung der evangelischen Landeskirchen, die sich längst eingelebt habe, die das Bewußtsein von der Ehre der Führung unentgeltlich verwalteter Kirchenämter tiefe Wurzeln habe schlagen lassen (vgl. Scholz' Vortrag). Den wenigen Gemeinden, wo das verwirklicht ist, steht die übergroße Mehrzahl derer gegenüber, wo von solchem Einleben und vom Bewußtsein jener Ehre noch keine Spur vorhanden ist. Wer da weiß, wie schwer es in Hunderten von Gemeinden (nicht bloß der Provinz Brandenburg) ist, für die kirchlichen Ehrenämter Männer zu finden, die auch nur geringen Anforderungen entsprechen, wird sogleich hinzusetzen: nicht minder sind die Gemeindeglieder, welche den Titel „mündig" verdienen, zu zählen. — „Alle Gemeindeglieder können alles hören, was die Theologen lehren." Wirklich? Aber vorerst: wieviele wollen denn das überhaupt? Und von den wenigen, welche wollen, können einige wohl hören, was die Theologen lehren, aber sie verstehen es nicht.

Man soll diese Anführung von Thatsachen nicht mißdeuten. Kaftan hat so recht wie irgend einer, wenn er alle Gemeindeglieder zu eigenem persönlichen Glauben erzogen haben will. Aber erzogen müssen sie freilich werden, und bei den meisten ist die Erziehung noch lange nicht fertig, wenn sie die Augen schließen, hat vielleicht noch nicht einmal angefangen. Und wenn sie nicht einmal hinsichtlich des eigenen persönlichen Glaubens mündig sind,

wie wollen sie, wie können sie in theologicis mündig sein? — Ich sprach mit mehreren hochgebildeten, kirchlich wie theologisch nicht bloß interessierten, sondern auch wohlunterrichteten älteren Damen die wichtigsten Leitsätze der drei Vorträge durch. Die Leitsätze des ersten und zweiten Vortrages gelang es mir, soweit die Damen sie nicht von selber verstanden, ihnen zum Verständnis zu bringen. Dagegen was in Leitsatz 2c von Harnacks Vortrag „das eigentümliche Leben" sei, war ihnen unmöglich zu fassen, wenn sie auch meinten, es erfaßt zu haben. Immer wieder kamen sie darauf, es mit dem „Glauben" schlechtweg zu identifizieren. Wir haben lauter Hochachtung vor solchen Laien, die aus persönlichem Interesse den theologischen Bewegungen unsrer Tage nahetreten und nachgehen, sind aber der Meinung, daß sie gerade deswegen zumeist der Gefahr erliegen, Christentum und Theologie in einer Weise zu verquicken, wie es nicht sein soll. Ist eine reinliche Scheidung zwischen beiden oft schon für Theologen schwer, so ist sie für Nichttheologen manchmal ganz unmöglich. Wir hegen die Ansicht, daß in den kirchlich-theologischen Kämpfen unsrer Tage gerade solche theologisch gebildeten oder theologisch gebildet sein wollenden Laien, indem sie auch ihr Urteil in die Wagschale warfen und dadurch weitere Kreise zu beeinflussen wußten, das größte Unheil angerichtet haben. Denn diejenigen theologisch gebildeten Laien sind selten, äußerst selten, die sagen: das sind theologische Dinge, mögen die Theologen sie unter sich ausmachen, wir leben unseres Glaubens und interessieren uns für Theologisches, greifen aber nicht hinein.

Theologische Bildung ist sicher eine herrliche Sache für jeden Christenmenschen, der ihr zugänglich ist. Aber sie muß gründlich sein, wenn sie zum Segen und nicht zum Verderben für den Inhaber und für andere werden soll. Das ist für Theologen von Beruf wahr, nicht minder für Nichttheologen, welche in theologicis mitreden und mitmachen wollen. Jedenfalls hat theologische Bildung nichts mit der christlichen oder kirchlichen Mündigkeit zu thun. Es gibt ausgezeichnete Christen, denen niemand das Prädikat der Mündigkeit in christlicher und kirchlicher Beziehung absprechen wird, welche von theologischer Bildung nichts empfangen haben. Ein gewisses Maß der Erkenntnis gehört ja zu jedem Christenstand, ein

größeres Maß ist erforderlich, um die Mündigkeit desselben zu begründen. Aber hier handelt es sich um Erkenntnis des Heils, um Erkenntnis der Schrift, um Erkenntnis der praktischen Aufgaben der Kirche, darum aber noch lange nicht um theologische Erkenntnis. Diese gehört jedenfalls zum allgemeinen Priestertum nicht. Im besten Fall wird, wenn Laien in die theologische Bewegung eingreifen, Dilettantentum gezüchtet; Dilettantentum aber ist stets gefährlich, wenn nicht vom Übel gewesen. Sind aber auch die Laien bloß inaktiv, so eignen sie sich doch nicht zu einem Zusammengehen mit Theologen in theologischen Dingen, oder die theologischen Dinge werden anders verstanden und gedeutet, als der Wortlaut will.

Wie es die kirchlich-theologische Konferenz gegenüber allen diesen Fragen halten will, das hat sie nicht gesagt. Sie möchte gewiß jedem möglichst viel Freiheit gewähren. Aber sie hätte es doch nicht nur gekonnt, nein sie hätte ihren Satzungen gemäß wenigstens an einem Punkt deutlich zeigen müssen, wie sie das Zusammengehen von Theologen und Nichttheologen, ihre Gesinnungsgemeinschaft und gegenseitige Verständigung meinte. In der Besprechung kam es etwa zu einigen Andeutungen in der Richtung. Die Vorträge ergaben darüber rein gar nichts. Haben sie geflissentlich das Eingehen auf jene Fragen gemieden? Praktisch kam es darauf hinaus, daß die um ihrer Lehrmeinungen willen angefochtenen Theologen bei den Laien gleicher Gesinnung Unterstützung zu erwarten berechtigt seien. Das war eigentlich alles. Das ist aber doch nur ein Fall unter vielen, eben wie Leitsatz 2e im dritten Vortrag nur einen verhältnismäßig seltenen Fall, wo die Theologie dem einzelnen Christen, speziell dem Theologen, ihre Dienste leistet, anführt. Praktisch ging die Konferenz überhaupt nicht vor; sie pflegte einen „akademischen Gedankenaustausch“ (vgl. die Satzungen), nicht „lediglich“, das ist richtig, aber im wesentlichen. Denn sowie sie an eine Frage kam, wo Nichttheologen (nicht vermöge ihrer theologischen Bildung, sondern gerade als Nichttheologen) berufen gewesen wären, mitzureden, mitzuraten, den rechten Weg finden zu helfen, hieß es alsbald: bloß das nicht! Bloß kein neues Bekenntnis formulieren, wenn auch „ein inhaltlich feststehendes Bekenntnis“ eine Notwendigkeit ist: so Kaftan. Und als Scholz im Gegensatz

dazu „eine genaue Umgrenzung dessen, was reine Lehre ist“, verlangte, erklärte der Vorsitzende des evangelisch-sozialen Kongresses, Landesökonomierat Nobbe: „nur ja nicht; keine Zeit ist weniger dazu geeignet, die reine Lehre festzustellen als die unsere“. So hat man sich schließlich einige Stunden lang unterhalten, ernst unterhalten, über wichtige, heilige Anliegen unterhalten. Aber beim Auseinandergehen weiß man genau genommen nicht, was nun werden soll. Man kennt etwa die Richtung des Weges, den man einschlagen soll, aber nicht das Ziel, das zu erreichen ist, nicht die Endstation, bei der man anlangen möchte. Man weiß nicht eine einzige praktische Aufgabe, die es lösen gilt, außer den genannten Ausnahmefällen. Man kann es auch nicht, weil hier Theologen und Nichttheologen zusammengewürfelt sind, die naturgemäß unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten arbeiten und dazu sich nicht einmal ganz klar gemacht haben, unter welchen, welcherlei die verschiedenen Gesichtspunkte bei Theologen, welcherlei sie bei Nichttheologen sind. Es ist eine Neugründung zu stande gekommen, die am Ende wie der evangelisch-soziale Kongreß lediglich theoretische Erörterungen zu pflegen bestimmt ist. Aber ohne deutlich ausgesprochenes Arbeitsziel, wofür die klare Erkenntnis dessen, was man will, Voraussetzung ist, wird allerdings weder der evangelisch-soziale Kongreß, noch die kirchlich-theologische Konferenz je eine Macht im öffentlichen Leben werden. Freilich hofft die Konferenz wohl doch darauf, und äußerlich angesehen spricht auch manches dafür. Auf der Versammlung herrschte die Jugend vor: Studenten und Kandidaten waren in großer Zahl erschienen, von Greisen nur sehr wenige, von Frauen einige 20, das alles bei einer Teilnehmerzahl von etwa 150. Jedenfalls trat mit anderen ähnlichen Versammlungen verglichen, wo das mittlere und höhere Alter vorherrscht, das jugendliche Element stark hervor, namentlich auch beim Beifallspenden. Aber nicht immer gilt: wer die Jugend hat, hat die Zukunft. Die Erfahrung zeigt, daß so mancher von den Jungen, die an Ritschls und seiner Schüler Lehren groß geworden sind, mit den Jahren, je mehr er der Wirklichkeit des Lebens und dem Ernst des Amtes näher tritt, sich dem entfremdet, was ihm einst als höchste Weisheit gegolten. Und zwar geschieht diese Ent-

fremdung nicht immer aus Gesinnungslosigkeit, zu der heutiges Tages eigentlich kaum recht ein Anlaß vorliegt.

Es ist vielleicht schwierig, um nicht zu sagen unmöglich, jene von uns vermißten Bestimmungen genau anzugeben, zu sagen, in welcher Weise im Einzelnen Theologen und Nichttheologen zusammengehen, besser: zusammenarbeiten sollen. Die Konferenz mag sich gewissermaßen instinktiv gehütet haben, eine gebundene Marschroute vorzuschreiben. Dann lag der Fehler schon in dem Gedanken der Gründung überhaupt und pflanzte sich von da in die Satzungen fort, ohne erkannt, klar erkannt zu werden. Es ist ja doch bezeichnend und gibt zu denken, daß die kirchlich-theologische Konferenz nach der gekennzeichneten Tendenz die erste in ihrer Art ist. Unter „theologischen" Konferenzen werden sonst solche verstanden, in denen lediglich Theologen, Akademiker und Männer der Praxis, zusammentreten. Wir haben aber auch längst Versammlungen, darunter alljährlich wiederkehrende, in denen Theologen und Nichttheologen als Mitglieder gleichermaßen willkommen sind. Aber entweder handelt es sich hier um eine ausgesprochene Theologenkonferenz, wie bei der Berliner Pastoralkonferenz, an der die Laien teilnehmen, nicht aber selbstthätig hervortreten, was schon durch ihre örtliche Absonderung zum Ausdruck gebracht wird. Oder Theologen und Nichttheologen treten auf einem sozusagen neutralen Gebiet zusammen, wie es auf dem evangelisch-sozialen Kongreß, auf der kirchlich-sozialen Konferenz geschieht. Oder endlich, der Charakter der Versammlung ist ein ausgesprochen kirchlicher, man will der Kirche und ihren Zwecken dienen. Dagegen eine theologische Konferenz für Theologen und Laien gemeinsam zu gründen ist dem Jahre 1899 und den Einberufern der in Rede stehenden Versammlung vorbehalten geblieben. Zwar hat sie einen Zusatz, eine nähere Bestimmung zu „theologisch" gemacht, der einen anderen Schein erwecken könnte, sie nennt sich „kirchlich-theologisch". Aber gerade das richtige Verhältnis von kirchlich und theologisch hat sie, wie wir sahen, nicht zu finden, mindestens nicht zum Ausdruck zu bringen vermocht. Sie ist und bleibt auch als solche ein innerer Widerspruch, eine „kirchlich-theologische" Konferenz, bei der nicht deutlich der Gruppe der Theologen wie der Laien ihre besondere Stellung, ihre gesonderte Aufgabe zugewiesen ist. Entweder ist eine theologische Kon-

ferenz eine Konferenz von Theologen, und die Nichttheologen sind in der Lage von Teilnehmern, die empfangen; oder Theologen und Nichttheologen sind gleichberechtigt, dann ist sie eben eigentlich keine theologische Konferenz mehr. Ein Drittes gibt es nicht. Die „kirchlich-theologische Konferenz“ hat versäumt klarzustellen, welche von jenen beiden Möglichkeiten sie in die Wirklichkeit umsetzen will. Und durch den Zusatz „kirchlich“ hat sie nach der Art und Weise ihrer Tagung und nach den Ergebnissen derselben die Sache eher verwirrt als klargestellt.

Hat man übrigens je davon gehört, daß die Vertreter anderer Wissenschaften Konferenzen gründen, zu denen Laien geladen werden und als gleichberechtigte Mitglieder willkommen sind? Zwar war in der Versammlung davon die Rede, daß andere Wissenschaften von den Gebildeten hochgeachtet, nur die Theologie geringgeschätzt sei. Das mag in mancher Hinsicht richtig sein. Allein haben denn z. B. die Naturwissenschaftler wissenschaftliche Konferenzen gegründet, damit die Nicht-Naturwissenschaftler in ihnen mitthätig sein sollten? Haben die Historiker, die Philologen u. s. w. derartiges gethan? Gewiß ist es stets dankbar begrüßt worden, wenn die Männer der Wissenschaft, die Fachgelehrten, die Allgemeinheit mit den Ergebnissen ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit bekannt machten. Auch die Vertreter der Theologie haben das je und je gethan. Dazu bedarf es aber keiner besonderen Konferenz; oder vielmehr eine Konferenz, die zu diesem Zweck gegründet würde, wäre keine „Konferenz“ mehr, in der immerhin die Gleichberechtigung der Mitglieder Voraussetzung ist.

Oder nimmt vielleicht die Theologie in diesem Betracht eine Ausnahmestellung ein? Man könnte so sagen und hat so gesagt. Weil ihr Gegenstand jeden gläubigen Christen interessiert, ja im tiefsten Inneren ergreift und fortreißt, darum soll die Theologie mehr als andere Wissenschaften auch für Laien sein. Aber was den gläubigen Christen interessiert, im Inneren ergreift und fortreißt, ist doch nicht die Theologie, die theologische Formulierung im einzelnen, das historische Ergebnis gewisser Einzelforschungen, sondern gerade das, was von jeder wissenschaftlichen Forschung unabhängig, was über die theologische Bearbeitung erhaben ist. Und sind es nicht vornehmlich die Kreise derer gewesen, welche die kirchlich-theologische

Konferenz einberufen haben, welche den Unterschied der Gebiete der Theologie und des Glaubens aufs strengste betonten und die Theologie den Theologen reservieren wollten? Um aber in theologicis nur sich belehren und leiten zu lassen, dazu werden sich schwerlich diejenigen hergeben, welche die Konferenz ins Auge gefaßt hat. Schließlich also wird es darauf hinauskommen, daß in der kirchlich-theologischen Konferenz, was die Theologie betrifft, die Theologen lehren, die Nichttheologen lernen, und dagegen in kirchlicher Hinsicht die Nichttheologen ihr Urteil in die Wagschale werfen und den Theologen Wege weisen. Ein Zwitterding aber ist und bleibt auch dann eine solche Konferenz. Die Nr. 1 der Satzung will offenbar eine spezifisch-theologische Konferenz, und der Verlauf der Versammlung hat diese Tendenz bestätigt. Der Zusatz „kirchlich" ist von geringer, mindestens von keiner wesentlichen Bedeutung, insofern als das Wort stets im Zusammenhang mit und im Dienst einer Theologie, d. h. einer ganz bestimmten theologischen Richtung verstanden sein will.

Auf die besondere Art der Theologie, welche ja wiederholt in Kürze gekennzeichnet wurde, ist rückblickend zuletzt noch ein besonderes Augenmerk zu richten. Es handelt sich um die Theologie derer um und nach Ritschl. Das ist keine Frage, in der Versammlung ist es offen ausgesprochen. Es ist anzuerkennen, daß die Polemik gegen andere Richtungen sanft gehandhabt wurde, daß ein Ton der Milde und des Friedens, bezw. des Friedensbedürfnisses durch die Versammlung ging. Der Glaube, das Evangelium, die Kirche, die Religion und die Theologie: das waren etwa die Worte, die Hauptwörter, die Schlagwörter, um die sich alle Verhandlungen drehten. Lauter Heiligtümer, das ist keine Frage: Heiligtümer, die auch von der Konferenz als Heiligtümer anerkannt, bekannt und so behandelt wurden. Die Konferenz ward mit Gebet eröffnet und mit dem Segen des Herrn geschlossen. Der Ton des Ganzen war durchaus fromm.

Und doch fehlte dem Ton der Versammlung eins, das Beste. Jene Schlagwörter: Glaube, Evangelium, Kirche, Religion, Theologie, sind charakteristisch. Gott, der Herr Christus, so oft sie erwähnt wurden, sie wurden eben nur erwähnt. Im Vordergrund standen sie nicht. Als persönlich gegenwärtig, persönlich handelnd, persön-

lich die Sache der Konferenz führend, wurden sie nicht ein einziges Mal genannt. Derjenige freudige Bekenntniston, der aushallt in das: „ich glaube“ und „Gott ist gegenwärtig“, der seine Zuversicht auf den lebendigen Gott rühmt und darauf steht: es ist Gottes Ehre, wofür ich streite; kurz jenes geheimnisvolle Etwas, das Kinder Gottes verbindet und andere Kinder Gottes lockt und gewinnt und ein Herz und eine Seele in Christo macht, kam nicht zum Ausdruck. Und Gelegenheit dazu war doch reichlich vorhanden. Vor allem in der eröffnenden Ansprache, nicht minder in den Vorträgen und in der Besprechung des Gehörten. Es war immerhin das Zeichen einer gewissen Selbstgenügsamkeit, wenn der Hinweis Kaftans auf den „großen himmlischen Idealisten“, welchen er zur Rechtfertigung des ihm und seinen Gesinnungsgenossen oft vorgeworfenen „überfliegenden Idealismus“ gebrauchte, besonders begeisterte Zustimmung fand. Jedenfalls hätte etwas Besseres, ein viel kräftigeres und tieferes Wort an die Stelle gehört.

Gottes Thun, Christi Wirksamkeit ward als Macht, als treibende, tragende Macht auf der Konferenz nicht hervorgehoben, nicht gefeiert, nicht gepriesen. Selbstverständlich war diese Macht durchweg Voraussetzung, aber auf den höchsten Ton ward sie nicht gestimmt. Charakteristisch für die Vernachlässigung der objektiv-realen Thaten Gottes war auch, daß im siebenten Leitsatz von Scholz Vortrag die Kirche als „Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher das Evangelium recht gepredigt und thatkräftiger Brudersinn gepflegt wird“, bezeichnet wurde. Wo bleiben da neben dem Evangelium die Sakramente? Wo bleibt der vielberufene lutherische Charakter der in Rede stehenden Theologie, wenn man vergleicht, was die Augustana sagt in Artikel 7 „eine heilige, christliche Kirche, die Versammlung aller Gläubigen, bei welcher das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangeliums gereicht werden“ (vgl. auch Artikel 5 und 13).

Jedenfalls nicht ohne Zusammenhang mit diesem Fehlen einer persönlichen Vergegenwärtigung Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesu Christi, war das Fehlen jeder Art von Bußstimmung, wiewohl die Versammlung gerade eine Woche vor dem Landes-Buß- und Bettag zusammentrat. Nie und nirgend kam ein Bekenntnis darüber, daß man bisher etwas versäumt, verfehlt habe, daß man sich

vor Gott anklagen, einer Schuld zeihen müsse. Nicht im Gebet, nicht in den Vorträgen, nicht in der Besprechung wurde je einmal das Bewußtsein der Unwürdigkeit, der Schwachheit angesichts so großer Aufgaben wie der vorliegenden laut. Freilich ward auch sonst niemand angegriffen, keineswegs anderen die Schuld an den mangelhaften kirchlichen Zuständen oder theologischen Wirren der Zeit beigemessen. Aber zur eigenen Selbstdemütigung kam es ebenso wenig. In diesem Betracht war der Widerspruch zu der feierlichen Versicherung, daß es Ritschl und seinen Schülern mit der Sünde bitterster Ernst sei, besonders auffallend, um nicht zu sagen, schreiend.

Gewiß nun greifen Desiderien in dieser Richtung in ein besonders zart zu nehmendes Gebiet hinein. Darum lassen wir uns an diesen kurzen Andeutungen genügen. Man wird vielleicht einwenden: das seien Geschmacksurteile, oder gar: man solle und dürfe anderer Gewissen nicht richten, das grenze an Ketzerrichterei. Nichts liegt uns ferner als das. Was wir bezwecken, ist nichts als dies: wir wollen zum Ausdruck gebracht haben, daß sich über theologische Formeln verhältnismäßig leicht eine Einigung erzielen läßt, daß selbst die in den drei Vorträgen uns gebotenen Fassungen kirchlicher und theologischer Dinge unter gewissen Modifikationen, die vielleicht von jener Seite zugestanden werden, allenfalls annehmbar sind. Was aber trennend wirkt und von entscheidend trennender Bedeutung sein wird allezeit, das ist ein gewisses Imponderabile, das in der angedeuteten Richtung liegt. Nicht allein die Theologie, sondern auch die Frömmigkeit hat dort eine andere Art. Der Unterschied läßt sich schwer, kaum in Worte fassen, und wir gestehen von vornherein zu, daß das Gesagte ein unvollkommener Beleg ist, daß unsere Ausdrucksweise hier viel zu wünschen übrig läßt, anfechtbar ist und angefochten werden wird. Was hier zu sagen ist, läßt sich eben meist nur empfinden, nachfühlen. Und die es zu empfinden, nachzufühlen vermögen, werden dem Gesagten zustimmen. Andere nicht, von ihnen ist es auch nicht zu erwarten. Zuletzt wird es doch dabei bleiben, daß ein jeder in seiner Weise Gott ehre und diene, ein jeder in seiner Weise das Evangelium verstehe, auslege, predige; ein jeder in seiner Weise nach der Seligkeit trachte und das ewige Leben gewinne. Nur daß ein jeder des

Seinen gewiß sei, ein jeder für sich die Überzeugung hege, das Rechte zu haben. Das können und werden auch wir uns nicht nehmen lassen, um des Gewissens willen.

Gerade aber auf dem Gebiet, von dem wir hier reden, pflegen Laien noch empfindlicher zu sein als Theologen. Letztere sind gelehrt und gewöhnt, auch andere Weisen der Frömmigkeit anzuerkennen und zu ehren. Für den Laien bleibt in der Regel die seine die vollkommene, die einzig richtige, und zwar allermeist, je frömmer er ist, um so mehr. Die Laien, welche an der kirchlich-theologischen Konferenz teilnehmen, kommen unvermerkt unter einen Bann, wenn sie nicht schon darunter stehen, der sie hindert, eine andere Art der Frömmigkeit zu sehen und richtig einzuschätzen, zu erkennen, wie der von ihnen gemeinten Frömmigkeit im biblisch-lutherischen Sinn noch etwas, um nicht zu sagen, viel fehlt. Und das ist am Ende nicht der geringste Schade, welchen die kirchlich-theologische Konferenz in der Laienwelt anrichten könnte, wenn diese nicht bei Zeiten darauf aufmerksam gemacht wird und das Pauluswort beherzigen und hier anwenden lernt: prüfet alles und das Gute behaltet! das Gute, d. h. das Beste, was die Kirche Christi zu bieten hat!

Lic. Dr. Boehmer.

Christliche Freiheit und Pelagianismus.

Christliche Freiheit und Pelagianismus, sie scheinen beide, oberflächlich betrachtet, auf einander gewiesen zu sein. Entscheidendes Merkmal der christlichen Freiheit, wie sie Luther auf Grund des Schriftzeugnisses so unübertrefflich geschildert hat, ist ja doch jene durch keinen Gebotszwang beeinträchtigte Willensfreiheit, bei der der Mensch in völlig uninteressierter Liebe seine Freude darin findet, Gottes Willen zu thun. Und eben die Freiheit des menschlichen Willens bildet auch für den Pelagianismus den Ausgangspunkt. Die neuere Theologie scheint in der That der Meinung zu sein, daß wir zur christlichen Freiheit nur zu gelangen vermögen, wenn wir in einer oder der anderen Weise auf die von Pelagius gewiesenen Bahnen einlenken.

Auf den vorliegenden Blättern soll wieder einmal der Versuch gemacht werden nachzuweisen, daß christliche Freiheit und Pelagianismus einander nicht nur nicht fordern, sondern daß sie einander vielmehr ausschließen. Beides soll dargethan werden: weil der Pelagianismus nicht auf der Höhe christlicher Anschauung von der Freiheit steht, darum sind seine Vertreter nicht in der Lage, die Unfreiheit des natürlichen Menschen als solche zu beurteilen, sie in ihrem thatsächlichen Bestande zu erkennen. Und wiederum weil der Pelagianismus die Knechtschaft des natürlichen Menschen als Freiheit beurteilt, darum vermögen seine Anhänger weder das Wesen der christlichen Freiheit, noch die Notwendigkeit einer diese Freiheit erst bewirkenden Wiedergeburt richtig zu erfassen. Sie müssen mit ihrer Freiheit in eitel Gesetzlichkeit stecken bleiben.

In diesem Sinne möchte ich das Verhältnis zwischen christlicher Freiheit und Pelagianismus ins Auge fassen. Ich beabsichtige

1. in gedrängter Übersicht die Schriftaussagen über die christliche Freiheit und die Unfreiheit des natürlichen Menschen den Lesern vorzuführen.

Ich möchte 2. für die richtige Auffassung dieser Schriftaussagen zwei unparteiische Zeugen zu Worte kommen lassen: Kant und Schiller.

Endlich 3. will ich von den so gewonnenen Gesichtspunkten aus den Pelagianismus alter und neuer Zeit einer Beurteilung zu unterziehen versuchen.

I.

Die Schriftaussagen über die christliche Freiheit und die Unfreiheit des natürlichen Menschen.

Ein guter Baum, der gute Früchte trägt, ein guter Mensch, der Gutes hervorbringt aus dem guten Schatze seines Herzens (Matth. 12, 33—35; 7, 17. 18; Luk. 6, 43—45); ein neuer Mensch, der sich nicht mehr unter dem Zwange des Gesetzes befindet, sondern dem Gott sein Gesetz in seinen Sinn gegeben und in sein Herz geschrieben hat (Hebr. 8, 10; 10, 16; Jer. 31, 33. 34; Hes. 36, 26. 27); ein Gottes-Mensch, nach Gott geschaffen in Gerechtigkeit und Frömmigkeit der Wahrheit (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10), nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehend (Röm. 6, 14), gehorsam geworden von Herzen der Gestalt der Lehre, in welche er hingegeben war (Röm. 6, 17); von Gott gezeugt durch das Wort der Wahrheit (Jak. 1, 18), aus unvergänglichem Samen (1. Petr. 1, 23), aus Gott geboren (1. Joh. 3, 9; Joh. 3, 3—6) und dadurch Gott ähnlich (1. Joh. 3, 2), göttlicher Natur teilhaftig (2. Petr. 1, 4): das ist das Bild, das uns in völliger Übereinstimmung Christus und alle Apostel von einem freien Christenmenschen entworfen haben. Seine sprechendsten Züge sind schon von Moses und den Propheten geschaut worden.

An diesem Bilde treten uns die hauptsächlichen Eigentümlichkeiten der christlichen Freiheit klar entgegen. Christliche Freiheit

ist da, wo ein Mensch das Gute thut, redet, denkt, nicht, weil er dazu verpflichtet ist, weil er muß, auch nicht, weil er sich dazu zwingen will, sondern weil er gut ist und daher nur das Gute wollen kann. So ist ein Christ frei. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2. Kor. 3, 17). Es liegt dem Christen kein Gesetz vor (1. Tim. 1, 9), weil er gerecht ist. Er ist dem Gesetze und seinem Zwange getötet (Röm. 7, 4), er ist befreit von der Sünde (Joh. 8, 32—36; Röm. 6, 18), gerechtfertigt von ihr weg (Röm. 6, 7), er ist nicht mehr Schuldner dem Fleisch (Röm. 8, 12). Ein Christ ist frei, keinem Menschen (1. Kor. 7, 23) und keinem Dinge unterworfen (1. Kor. 6, 12), es ist alles sein, es muß ihm alles zur Förderung seines Lebens dienen (1. Kor. 3, 21—23). Es ist ihm alles gestattet; aber er erwählt aus freiem Willen nur das, was ihn innerlich fördert, weil er heilig, weil er Christi und Gottes ist (1. Kor. 6, 12; 10, 23; 3, 23). Ein Christ ist frei, weil er aus Gott geboren ist. Wer aus Gott geboren ist, der kann nicht sündigen (1. Joh. 3, 3), weil er seinem Wesen und Sein gemäß die Sünde nicht wollen kann.

Die Freiheit eines Christen ist die Freiheit der Liebe. Christliche Freiheit ist da, wo ein Mensch aus freiem fröhlichem Willen Gott liebt von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und in Gott seinen Nächsten, wo all sein Denken und Handeln von dieser Liebe geleitet wird. In dieser Liebe stellt er sich freiwillig in den Dienst Gottes und seiner Mitmenschen (Luk. 1, 74; Matth. 4, 10; Luk. 4, 8; Phil. 3, 3; 2. Tim. 1, 3; Hebr. 12, 28; Matth. 20, 28; Mark. 10, 45; 1. Petr. 4, 10), ordnet er sich freiwillig aller bestehenden Ordnung unter (Matth. 17, 25—27; Röm. 13, 1—7; 1. Petr. 2, 13—17). Zu dieser Freiheit kann der Mensch nur gelangen, indem er durch eine Gnadenthat Gottes neu geboren sich in die freiwillige Abhängigkeit von Gott begibt und im Glauben seine Seligkeit auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus allein gründet (Joh. 3, 3—7; Eph. 2, 4—10; Tit. 3, 5. 6; 2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Kol. 2, 12. 13; Matth. 13, 24. 38; 13, 33; Jak. 1, 18). Wie die christliche Freiheit in einem Menschen nur entsteht bei freier Abhängigkeit seines Herzens von Gott, so kann er auch nur in ihr bestehen bei freier Abhängigkeit von Gott durch den Glauben an Christus (Joh. 15, 5—7; Phil. 1, 11; 4, 13;

Kol. 3, 17). Ebenso erweist sich die Freiheit eines Menschen als christlich darin, daß er aus freiem Willen, aus innerster Neigung und völliger Überzeugung nur will, was Gott will (Ps. 40, 9; Hebr. 10, 9. 10).

Das ist die Idee der christlichen Freiheit. Sie muß und wird nach der Schrift an dem Christen verwirklicht werden, damit er der vollen Herrlichkeit des ewigen Lebens teilhaftig werde. Das ewige Leben in seiner Vollendung besteht in der durch nichts getrübten Gemeinschaft mit Gott (1. Joh. 1, 3). Der Christ kann dereinst Gott nur sehen, wie er ist, wenn er Gott ähnlich geworden ist (1. Joh. 3, 2). Er kann die dereinstige Seligkeit der vollen Liebesgemeinschaft mit Gott und in Gott mit allen erlösten Menschen nur genießen, wenn sein Leben wie das Leben Gottes nur ein Leben in der freien heiligen Liebe ist (1. Joh. 4, 17).

Das ist, wie gesagt, die Idee der christlichen Freiheit, wie sie in jenem Leben an jedem Christen zur thatsächlichen Wahrheit werden soll. Aber so gewiß das ist, so gewiß ist es auch, daß die christliche Freiheit, wie wir sie soeben nach dem Schriftzeugnisse geschildert haben, während dieser Erdenzeit bei jedem Christen erst eine werdende, keine seiende ist. Sie ist als Keim in die Brust jedes Christen gesenkt, aber der Keim ist überall noch von der Hülle der Unfreiheit umschlossen. Zweck des Erdenlebens ist, daß der Keim sich mit Durchbrechung der Hülle nach allen Seiten hin entfalte, bis die Gottesblume der Freiheit durch den Tod hindurch zur vollen unverwelklichen Blüthe gelangt ist. So, wachstümlich, im beständigen Streite mit der Unfreiheit, muß die christliche Freiheit sich entwickeln, weil jedem Christen, dem neuen, aus Gott geborenen Menschen, der in Christus lebt, noch der alte anhangt, der nicht in Christus lebt. Dieser alte Mensch ist gestorben (Röm. 6, 4—8; Kol. 3, 9. 3; 2, 12), und er muß doch in Kraft des Todes Christi noch immer abgelegt und getötet werden (Eph. 3, 22; Röm. 8, 13; Kol. 3, 5—8). In Christus ist der unvergängliche Same, aus dem das Leben des neuen Menschen sprießt, in des Christen Seele gepflanzt. Aber dieses unvergänglichen Samens Gewächs ist umrankt von den Schlingpflanzen der Sünde, die aus dem Wesen des alten Menschen emporschießen und das Leben des neuen zu ersticken drohen.

Im Hinblick auf diese Lage warnt uns die Schrift vor beidem: sowohl vor Überschätzung, als auch vor Unterschätzung des gegenwärtig möglichen Bestandes der christlichen Freiheit.

Überschätzung dieses Bestandes haben wir nach der Schrift überall da zu erblicken, wo Christen das Fortbestehen des alten Menschen neben dem des neuen leugnen. „So diene nun ich selbst zwar mit meinem Sinne dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde“ (Röm. 7, 25). Mit diesen Worten beschließt Paulus die typische Beschreibung seines Glaubenslebens und seines in ihm noch bestehenden Verhältnisses zur Sünde. Und ebenso ist es eine an gläubige Christen gerichtete Erinnerung, wenn er im Galaterbriefe schreibt: „Das Fleisch gelüstet wider den Geist, den Geist aber wider das Fleisch; dieselben sind wider einander, daß ihr nicht, was ihr wollen möget, dieses auch thut“ (Gal. 5, 17). Daher bezeugt auch Johannes: „So wir (Christen) sagen, daß wir Sünde nicht haben, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns (1. Joh. 1, 8).

Eben wegen dieses gegenwärtigen, in den obigen Aussprüchen gekennzeichneten Bestandes des Christenlebens ist für den Christen zwar einerseits, sofern er ein neuer Mensch und Geist ist, kein Gesetz da (1. Tim. 1, 9). Anderseits aber bedarf er gleichwohl des Gesetzes, weil in ihm auch noch der alte Mensch lebt. Er bedarf des Gesetzes fortgehend als eines Zuchtmeisters auf Christum (Gal. 3, 24), in dem allein er ja das neue Leben der Freiheit hat. Er muß, will er nicht dem Geiste nach sterben, im Geiste sich unter das zwingende Gesetz beugen, das Gesetz anwenden, um dadurch die Werke des Fleisches in sich zu töten (Röm. 8, 13). Er muß sich durch das Verbot und Gebot des Gesetzes daran erinnern lassen, welches der Wille Gottes ist, in welcher Weise er dem mit Gottes Willen übereinstimmenden Willen des neuen Menschen in sich nachzuleben hat. Daher enthalten auch alle apostolischen Briefe noch an die gläubigen Christen gerichtete Mahnungen und Gebote. Es ist mithin Überschätzung des gegenwärtigen Bestandes der christlichen Freiheit, wenn ein Christ von der Voraussetzung aus, schon jetzt im vollen Besitze des neuen Lebens zu sein, des Gesetzes entraten zu können meint.

Ein Christ soll sich aber wie vor Überschätzung, ebenso sehr

auch vor Unterschätzung des gegenwärtig möglichen Bestandes der christlichen Freiheit hüten. Er soll feststehen in der Freiheit, zu welcher Christus uns befreiet hat, und sich nicht wieder unter ein Knechtschaftsjoch beugen lassen (Gal. 5, 1). Er soll das Gesetz brauchen nicht, um wieder durch des Gesetzes Werke gerecht zu werden, sondern um durch das Gesetz immer mehr aus sich und der Gesetzesknechtschaft heraus in Christus hineingetrieben zu werden, bei dem Freiheit ist (Gal. 4, 1—7; 2. Kor. 3, 17). Er kann und soll nun das Gesetz verwenden nicht als ein von außen her wider seinen Willen ihn zwingendes Gebot, sondern als ein Gesetz der Freiheit (Jak. 1, 25), als ein Gesetz, mit dem er, nicht durch äußeren Druck veranlaßt, sondern aus freier Liebe zu Gott mit fröhlichem Willen den widerstrebenden Willen des Fleisches tötet, die trägen Glieder in den freien Dienst der heiligen Liebe zu Gott selbst zwingt (Eph. 4, 22—32; Kol. 3, 1—9; 1. Petr. 2, 11; Röm. 6, 12—14). Durch solche Lebensbethätigung soll ein Christ lernen immer mehr durchschauen ins vollkommene Gesetz, in das der Freiheit (Jak. 1, 25). Er soll sich so immer mehr des Wesens der ihm in Christus zu teil gewordenen Freiheit bewußt werden. Er soll erkennen, daß es eine Freiheit ist, die jetzt zwar noch wegen des allen Christen anhaftenden Fleisches durch ein Gesetz der Freiheit geregelt werden muß, die aber ihrem Wesen nach keines treibenden Gesetzes bedarf, die einst im ewigen Leben ohne jegliches Gesetz, auch ohne ein Gesetz der Freiheit, sich als die vollkommene Freiheit der Liebe bewähren soll (Jak. 2, 8).

Ist nun diese christliche Freiheit während der Erdenzeit des Menschen eine werdende, noch nicht eine vollendete, so soll ein Christ immer beides im Auge behalten: einerseits die Thatsache, daß er erst im Werden und Wachsen ist, anderseits die Freiheit, die in ihm werden und wachsen soll. Es gilt auch bezüglich der christlichen Freiheit das Wort des Apostels: „Nicht, daß ich es schon ergriffen habe, oder vollendet bin; ich jage ihm aber nach, daß ich es ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin" (Phil. 3, 12). Daß wir in Christus erfunden werden, das haben wir noch immer nicht völlig ergriffen, dem haben wir allem zuvor mit dem Apostel nachzujagen. In Christus werden wir erfunden, wenn wir „nicht unsere Gerechtigkeit haben, die aus Gesetz, sondern

die aus dem Glauben an Christum, die Gerechtigkeit aus Gott auf dem Glauben" (Phil. 3, 9). Je mehr wir also in Christus erfunden werden, um so mehr werden wir der Freiheit teilhaftig werden. Aus der im Glauben an Christus täglich durch den Heil. Geist uns neu verbürgten Liebe Gottes zu uns werden wir täglich aufs neue den freien Trieb zum Lieben empfangen. Je mehr sich alle unsere Lebensbethätigung in dieser Freiheit der heiligen, aus dem Glauben geborenen Liebe vollzieht, um so mehr erfüllen wir das göttliche Gesetz seinem innersten Sinne nach, um so mehr wachsen wir zugleich aus dem Gesetze und seinem Zwange heraus. Denn erzwungene Liebe ist keine Liebe.

Wir haben im Vorstehenden das Bild der christlichen Freiheit nachzuzeichnen versucht, wie es uns von Christus und allen Aposteln vor die Seele gestellt wird, das Bild der Freiheit, die, dem Keime nach von Christus in uns gepflanzt, während dieses Erdenlebens in Christus durch den Tod hindurch zur vollen Entfaltung heranreifen soll. Erst dann aber wird diese Lichtgestalt der christlichen Freiheit ganz in ihrem strahlenden Glanze vor uns stehen, wenn wir auch ihr Gegenbild ins Auge fassen: die Knechtschaft, in der wir Menschen alle ohne Christus leben.

Wir gehen zu den Schriftaussagen über die Unfreiheit des natürlichen Menschen über.

Nach Matthäus und Markus beginnt Christus gleich Johannes dem Täufer seine Wirksamkeit mit dem Rufe zur Sinnesänderung (Matth. 3, 1; 4, 17; Mark. 1, 15). Er setzt also bei allen Menschen verkehrte sündhafte Gesinnung voraus. Das richtige Verständnis seines Bußrufes erschließt sich uns aus seiner Erklärung: nicht Starke, Gesunde bedürften des Arztes, sondern Kranke; er sei daher nicht gekommen, Gerechte, sondern Sünder zur Sinnesänderung zu rufen (Matth. 9, 12. 13; Mark. 2, 17; Luk. 5, 31. 32), er sei gekommen, das Verlorene zu suchen und zu erretten (Luk. 19, 10). Christus bezeichnet mithin alle diejenigen, an denen er seine Aufgabe zu erfüllen habe, als Kranke, als Sünder, als Verlorene. Er verweist auf sich als auf den, von dem Jesaias geweissagt. Er stellt sich als den nach des Propheten Zeugnisse mit dem Geiste des Herrn Gesalbten dar, der gesandt sei, Armen frohe Botschaft zu bringen, Gefangenen Entlassung zu verkündigen, Blinden Wieder-

sehen, Verwundete in Freiheit zu entlassen (Luk. 4, 17—21). Daß sowohl Jesaias als Christus hier nicht an leibliche, sondern an geistliche Armut, Gefangenschaft, Blindheit, Verwundung gedacht haben, erhellt daraus, daß Jesus diese Verkündigung zum Gegenstande einer Predigt von sich und seinem Erdenberufe macht, mit zweifelloser Gewißheit. Seinen Beruf hat Jesus darin, zunächst dem Volke Israel und dann allen Menschen ein Helfer in der Sündennot zu sein. Darauf verweist nach des Engels Deutung schon sein Name (Matth. 1, 21; Luk. 1, 31). Davon singen und rühmen Zacharias und der greise Simeon (Luk. 1, 68—79; 2, 29 bis 32). Davon zeugt Johannes der Täufer, wenn er ihn das Lamm Gottes nennt, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29. 36). Das thut Jesus durch Wort und That überall selbst kund. Ein Helfer in der Sündennot will er sein. Und zwar erblickt er nach den angeführten Aussprüchen die Not der Menschen nicht etwa darin, daß sie wider ihren besseren Willen je und je von den Ausbrüchen einzelner Sünden hingerissen werden. Nein, er sieht die Menschen in einem Zustande der Sündhaftigkeit, in Krankheit, im Verlorensein, in Gefangenschaft, Blindheit, Verwundung. Er schaut die Menschen in einer Lage, die durch die Verderbtheit ihres Willens bedingt ist. Denn mit Sündern hat er es zu thun, und nur durch den sündhaften Willen wird die Sünde zur Sünde.

Eine so weit gehende Verlorenheit tritt Jesus an den Menschen entgegen, daß er bezeugen muß, ohne sein Rufen und Suchen könnten die Menschen auch nicht einmal zur völligen Erkenntnis von der Tiefe ihres verderbten, von Gott abgewandten Sinnes gelangen: „Ich bin gekommen zu rufen," sagt er, „Sünder zu Sinnesänderung, zu suchen das Verlorene." Und zwar erwartet er von Zöllnern und Huren eher die Bereitschaft, sich von ihrem sündhaften Sinne überführen und zur Änderung dieses Sinnes rufen zu lassen, als von Pharisäern und Schriftgelehrten (Matth. 21, 28—32). Kann ein Mensch von sich selbst aus nicht die Notwendigkeit einer Änderung seines Sinnes erkennen, vielweniger kann er aus eigener Kraft — das besagen doch offenbar die in Rede stehenden Worte Jesu — bei sich eine Änderung der Gesinnung und des sie bestimmenden Willens bewirken. Das vermag nur Jesus. Darum ist es seine Aufgabe, zunächst zu rufen und zu suchen und danach,

um eine wirkliche Änderung des Sinnes hervorzurufen, zu leiden und zu sterben. Er ist der Mann, der nach Johannes des Täufers Zeugnis mit dem Heil. Geist und mit Feuer taufen soll (Matth. 3, 11; Mark. 1, 8; Luk. 3, 16). Das bestätigt Jesus selbst, wenn er aussagt, er sei gekommen, ein Feuer zu werfen auf die Erde. Er fügt aber hinzu, daß das erst geschehen könne, nachdem er die Leidenstaufe empfangen habe (Luk. 12, 49. 50). Und nun nach seiner Auferstehung soll das die Verkündigung sein, die zu allen Völkern getragen werden soll: auf Grund seines Namens Sinnesänderung und Sündenvergebung (Luk. 24, 47).

Wohl zu beachten ist auch die Thatsache, daß ein nicht geringer Teil der Wunderthaten Jesu auf Teufelaustreibungen gerichtet ist. Und sehr bemerkenswert ist sein Zeugnis bei einer dieser Teufelaustreibungen, die Juden müßten daran das Kommen des Reiches Gottes zu ihnen erkennen, daß er durch den Geist Gottes die Teufel austreibe. Als ein starker Gewappneter bewahre der Teufel seine Feste, nun aber sei der Stärkere über ihn gekommen, überwinde ihn, nehme ihm seine Rüstung und teile die Beute aus (Matth. 12, 28. 29; Luk. 11, 17—22; Mark. 12, 27). Jene leibliche Besessenheit war nach Jesu Worten nur ein Symptom von dem Bestehen des Reiches Satans, dessen Herrschaft er zu nichte zu machen gekommen war (Luk. 11, 18).

Wir sind bisher fast ausschließlich den Berichten der Synoptiker gefolgt. Die Johanneischen Aussagen Christi stimmen wesentlich mit den von den drei ersten Evangelisten wiedergegebenen Zeugnissen Christi über Sündhaftigkeit, Krankheit, Verlorenheit der Menschen überein. Als Knechte der Sünde bezeichnet Jesus Joh. 8, 31—36 die Menschen und spricht es hier ausdrücklich aus, daß sie nur durch ihn, den Sohn, von der Knechtschaft erlöst, nur durch den Sohn freigemacht werden könnten. Nach Joh. 3, 18 erklärt Jesus jeden, der nicht an ihn glaubt, für schon gerichtet. So tief ferner ist nach Jesu Worten Joh. 3 das Sündengift in das Menschenwesen eingedrungen, daß eine bloße Reinigung nicht genügt, um den Menschen für den Eingang ins Reich Gottes geschickt zu machen. Er muß von neuem, von oben geboren werden. Und zwar wie nach Jesus ein Mensch nur durch eine neue Geburt aus dem Sündenelende herauskommen kann, so haftet ihm auch die Sündhaftigkeit durch

seine Geburt an. „Was vom Fleische geboren wird, das ist Fleisch." Klarer, als es hier von Jesus geschieht, kann das nicht bezeugt werden, was die Kirche in ihrer Lehre von der Erbsünde ausspricht.

In den apostolischen Briefen ist das Zeugnis Jesu von der menschlichen Sündhaftigkeit, wie es uns in den Berichten der Synoptiker und des Johannes vorliegt, weiter ausgeführt.

Petrus weist darauf hin, daß die Leser seines Schreibens erst durch Christus von dem väterlich überlieferten eitlen Wandel erlöst (1. Petr. 1, 18. 19), daß sie erst durch eine neue Geburt aus unvergänglichem Samen (1. Petr. 1, 23) in den gottgewollten Lebensstand eingetreten seien. Daraus erhellt zur Genüge, daß er den natürlichen Menschen in derselben sündlichen Verfassung erblickt wie Christus nach Joh. 3. Eben diese Beurteilung des vom Fleische geborenen Menschen tritt uns bei Jakobus und in den Johanneischen Episteln, so wie im Hebräerbriefe entgegen. Die Christen werden hier als von Gott Gezeugte (Jak. 1, 18), als von Gott Geborene (1. Joh. 3, 9; 5, 1. 4) bezeichnet. Erst eine Errungenschaft des Opfers Christi ist es, daß Gott seine Verheißung erfüllen, daß er seine Gesetze in ihren Sinn geben, sie in ihr Herz schreiben konnte (Hebr. 8, 10; 10, 16). Vorher standen also diese Gebote den Menschen als ein bloß von außen her sie wider ihren Willen zwingendes Gesetz gegenüber.

Wir können betreffs der genannten neutestamentlichen Zeugen es bei diesen kurzen Andeutungen bewenden lassen und gehen zu Paulus über. Dieser Apostel gibt uns eine eingehendere Darlegung der von sämmtlichen, anderen, biblischen Schriftstellern als anerkannt vorausgesetzten Lage des natürlichen Menschen.

Letzteren nennt Paulus den alten Menschen (Röm. 6, 6; Eph. 4, 22; Kol. 3, 9) im Gegensatze zu dem neuen, aus Gott geborenen. Das sündliche Verderben hat nicht nur diese oder jene Seite an dem Menschen erfaßt, es ist in ihn selbst eingedrungen, es hat seinen ganzen geist-leiblichen Organismus vergiftet. Der alte Mensch ist ein solcher, der „verderbt wird gemäß den Begierden des Betruges" (Eph. 4, 22). Soll der Mensch wieder dahin gelangen, Gotte zu leben, so kann es sich also nicht um Besserung dieses seines natürlichen Wesens handeln, das als alter Mensch gekennzeichnet wird. Es ist keine andere Hilfe möglich als durch

Tod und Ablegen des alten, durch Geburt und Auferstehen des neuen Menschen (Röm. 6; Eph. 4; Kol. 2, 3, vergl. mit Joh. 3). Zur Feststellung der Eigentümlichkeit des alten Menschen gebraucht Paulus auch in voller Übereinstimmung mit Christus den Ausdruck „Fleisch“ im Gegensatze zum „Geiste“. Das Wort „Fleisch“ soll ebensowenig wie die Bezeichnung „der alte Mensch“ nur eine oder die andere Anlage am Menschen — etwa seine leibliche Beschaffenheit — als mit der Sünde behaftet erscheinen lassen, sondern weist uns gleichfalls auf die Knechtung der ganzen menschlichen Persönlichkeit durch die Sünde nach allen ihren Fähigkeiten hin.

„Ich bin fleischern,“ sagt Paulus von sich aus, „verkauft unter die Sünde“ (Röm. 7, 14). „Die Sünde erkannte ich nicht,“ so spricht sich der Apostel in demselben Kapitel (Röm. 7, 7) aus, „außer durch das Gesetz; denn von der Lust wüßte ich nicht, wenn nicht das Gesetz sagte: Dich soll nicht gelüsten.“ Nicht also erst die Zustimmung zur Lust, sondern die Lust selbst ist nach diesem Worte Sünde. Das haben wir wohl zu beachten. Die Lust wäre nicht Sünde, wenn sie nicht Äußerung des widergöttlichen Willens wäre. Die Lust ist Ausdruck des gegen das göttliche: „Du sollst nicht begehren“ sich erhebenden menschlichen Willens. Daß sein Wille von der Sünde beherrscht ist, das hat dem Apostel das Gesetz Gottes, das auch die böse Lust verbietet, geoffenbart. Zweifellos stellt er bei der Schilderung solcher seiner Erfahrungen sich als Typus der ganzen Menschheit hin. Und den Menschen sieht er demnach nicht etwa bloß von einem ihn wider seinen Willen gefangen haltenden Geschick betroffen. Er findet ihn geknechtet nicht so, daß etwa nur das unpersönlich Naturhafte, daß nur die einen eigentlich guten Willen bekämpfende Sinnlichkeit ihn in Banden hält. Nein, er hat aus seinem eigenen Erleben die Überzeugung gewonnen: der Mensch ist unter die Sünde verkauft. Sein Verhängnis ist Knechtung seines Willens durch die Sünde. Er muß das Böse wollen.

Das meint Paulus, wenn er von dem natürlichen Menschen bezeugt: er ist fleischlich. „Die fleischlich sind,“ so führt er den Gedanken weiter aus, „die sinnen auch auf das, was des Fleisches ist“ (Röm. 8, 5). Nicht bloß ein Angefochtenwerden durch „Neigungen“ schaut Paulus bei dem natürlichen Menschen. Sein

Tichten und Trachten ist sündhaft. Seine Gesinnung ist Feindschaft gegen Gott (Röm. 8, 7), sie ist von einer gegen Gott gewandten Willensrichtung beherrscht. Daher kann er dem Gesetze Gottes gar nicht unterworfen sein. Dieses Gesetz verlangt eine in Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen sich vollziehende, eine Erfüllung seiner Gebote aus freier Liebe zu Gott.

In Übereinstimmung mit seinen Ausführungen im 7. und 8. Kapitel des Römerbriefes bezeichnet Paulus Epheser 2 den geschilderten Zustand des natürlichen Menschen als Tod. In diesem geistlichen Tode steht der Wandel, steht die gesamte Lebensbethätigung des Menschen unter dem Einflusse des Teufels, des „Herrschers der Obrigkeit der Luft, des Geistes, der in den Kindern des Unglaubens seine Wirksamkeit übt“ (Eph. 2, 2). Auch nicht ohne seinen Willen befindet sich der Mensch unter dieser sein Thun regierenden Macht. Er wird, indem er in den Lüsten des Fleisches wandelt, vom Satan angehalten, „den Willen des Fleisches“, d. h. seiner eigenen, widergöttlich bestimmten Wesenheit zu thun (Eph. 2, 3).

Zu dieser Kennzeichnung des natürlichen Menschen steht, um dies gleich hier gegenüber einer Bemerkung von Wilh. Schmidt in dieser Zeitschrift [1]) festzustellen der Ausspruch Röm. 2, 14 keineswegs im Widerspruche. Die Stelle lautet: „Denn, wenn Heiden, die doch nicht Gesetz haben, von Natur die Werke des Gesetzes (*τὰ τοῦ νόμου*) thun, so sind diese, obwohl sie Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz.“ Der Apostel redet hier durchaus nicht von einer der göttlichen Forderung entsprechenden Erfüllung des Gesetzes durch die Heiden. Der Auffassung, als ob eine solche Erfüllung der Gebote bei Heiden möglich sei, ist Paulus nicht nur durch seine von uns oben wiedergegebenen Darlegungen im 7. und 8. Kapitel des Römerbriefes mit hinreichender Deutlichkeit entgegengetreten. Auch seine ganze Ausführung Kap. 1, 18—3, 23 dient ja nur dem einen Zwecke, darzuthun, daß „Juden, wie Hellenen alle unter der

[1]) „N. K. Z.“ Jahrg. 1897, H. 11 S. 858 heißt es von Augustin, er sei mit seinem Satze, daß es außerhalb des Christenglaubens nur glänzende Laster gäbe, mit dem N. T., Röm. 2, 14, in Widerspruch geraten. Wir gehen später auf die hier berührte Frage näher ein.

Sünde stehen" (Röm. 3, 9), „damit jeglicher Mund verstopfet und alle Welt Gott schuldig würde" (Röm. 3, 19). „Denn aus Gesetzeswerken wird kein Fleisch vor ihm gerechtfertigt werden" (Röm. 3, 20). Nicht von einer Erfüllung des Gesetzes redet der Apostel Röm. 2, 14. Das müßte *τὸν νόμον ποιεῖν* heißen. Er spricht nur von einem Thun von Werken des Gesetzes (*τὰ τοῦ νόμου*). Daß Heiden in einzelnen Fällen durch ihr Thun einzelnen Anforderungen des Gesetzes entsprechen, diese Thatsache zieht Paulus lediglich zur Bestätigung der anderen Thatsache heran, daß Heiden, die das sinaitische Gesetz nicht haben, „sich selbst Gesetz sind". Sie „erweisen durch solches Thun" nicht etwa, daß sie fähig sind, das Gesetz im Sinne Gottes zu erfüllen — keineswegs zieht Paulus diesen Schluß. — Sie erweisen nur dieselbe „Gesetzesforderung", die den Juden in den Mosaischen Geboten vorlag, „als geschrieben in ihren Herzen, wozu ihr Gewissen Zeugnis gibt" (Röm. 2, 15).

Dem natürlichen Menschen, auch dem Heiden ist also freilich nach Paulus Zeugnis eine wenn auch durch die Sünde verdunkelte Kenntnis vom Willen Gottes verblieben. Die göttliche Forderung steht noch in seinem Herzen geschrieben, ihre flammenden Schriftzüge sind verwischt, aber noch nicht ausgelöscht. Zu dem in seinem Herzen geschriebenen Gesetze ist jedem Menschen auch in seinem Gewissen der Zeuge für die Göttlichkeit und Unabweisbarkeit der Gesetzesforderung bestellt. Auch dieses Zeugen Zeugnis ist getrübt. Das Gewissen wird unter dem Einflusse der Sünde zum irrenden Gewissen. Immerhin, auch das irrende Gewissen ist noch ein Gewissen. Auch aus der verblichenen Gesetzesschrift in seinem Herzen leuchtet dem Menschen durch alles Dunkel noch das göttliche Zeugnis von seinem Willen hervor. Hier kann Gott noch anknüpfen, hier gibt es noch einen Zusammenhang zwischen Gott und den Menschen. Hier kann die göttliche Offenbarung noch ihren Widerhall finden. Auf dieser Thatsache beruht die Heilsfähigkeit des Menschen.

„Wenn aber," bemerkt Luther sehr zutreffend (Erl. Ausg. 36, 56 u. 57), „das natürliche Gesetz nicht von Gott in das Herz geschrieben und gegeben wäre, so müßte man lang predigen, ehe die Gewissen getroffen würden. Man müßte einem Esel, Pferd, Ochsen oder Rind hunderttausend Jahr predigen, ehe sie das Gesetz annähmen, wiewohl sie Ohren, Augen und Herz haben, wie ein Mensch;

sie können's auch hören, es fällt aber nicht in's Herz. Warum? Was ist der Fehl? Die Seel ist nicht darnach gebildet und geschaffen, daß Solches darein falle. Aber ein Mensch, so ihm das Gesetz wird fürgehalten, spricht er bald: Ja es ist also, kann es nicht leugnen. Das könnte man ihn so bald nicht überreden, es wäre denn zuvor in seinem Herzen geschrieben."

Weit entfernt aber sind mit Paulus sämtliche biblische Zeugen von der modernen Anschauung, nach der das „im Herzen geschriebene Gesetz" für eine autonome, aus dem menschlichen Willen selbst hervorgehende Forderung der menschlichen Vernunft anzusehen wäre. Vielmehr sind die betreffenden Darlegungen des Apostels Paulus im Römer- und Epheserbriefe gerade auf den Nachweis gerichtet, daß sich die Forderung des Gesetzes, sowohl des geoffenbarten als des natürlichen, dem fleischlichen Menschen wider seinen Willen aufdrängt. Sowohl Heiden als Juden vermögen das Gesetz so nicht zu erfüllen, wie es das Gesetz verlangt. Das Gesetz, sowohl das geoffenbarte als das natürliche, dringt auf eine Erfüllung „im Geiste, nicht im Buchstaben" (Röm. 2, 28 u. 29; 7, 6), es gebietet eine in fröhlichem Willen, von Herzen sich vollziehende Erfüllung. Es verurteilt ein wider Willen mit bloß äußerlichem Bezeigen geschehendes Halten der Gebote. Die Geschichte sowohl der Heiden als der Juden lehrt, daß eine solche Erfüllung mit fröhlichem Willen bei keinem natürlichen Menschen stattgehabt hat und statthaben kann (s. die Ausführungen Röm. 1, 18—3, 23); denn „die Gesinnung des Fleisches ist Feindschaft wider Gott" (Röm. 8, 7).

Wenn also Paulus Röm. 2, 14 ein Thun von Werken des Gesetzes durch Heiden für möglich hält, wenn wir uns ihm anschließend von einem sittlichen Verhalten von bloß natürlich bestimmten Menschen reden, so können wir da einmal nur an eine äußerliche, dem Menschen wider seinen Wunsch und Willen abgedrungene Erfüllung der Gebote denken. Aber Luther hat doch wieder recht, wenn er sagt (Erl. Ausg. 7², 395): „Darum, dieweil solche Werke nicht seines freien Geistes sind, so sind sie nicht sein, sondern des zwingenden und treibenden Gesetzes, daß wohl der Apostel solche Werke nicht unsere Werke, sondern des Gesetzes Werke nennt. Denn was wir nicht mit Willen thun, das thun wir nicht, sondern der, von dem wir gezwungen werden."

Sodann gibt es zwar auch aus der Gesinnung hervorgehende, anscheinend sittliche Lebensbethätigungen des natürlichen Menschen. Er kann Thaten hingebender Liebe, aufopfernden Heldenmutes verrichten, er kann unter Leiden bewunderungswürdige Standhaftigkeit bezeigen, er kann Geduld und Ausdauer beim Streben nach großen Zielen beweisen. Beispiele solcher sittlicher Lebensbethätigung sind dem Apostel Paulus zweifellos nicht unbekannt gewesen. Er mag wohl auch sie im Sinne gehabt haben, als er von den von Heiden geleisteten Werken des Gesetzes schrieb.

Dennoch befaßt er alles, was auf dem sittlichen Gebiete von dem natürlichen Menschen gethan werden mag, unter das Urteil, es geschehe aus Beweggründen, die vor Gott als sittliche nicht gelten könnten. Er hat Eph. 2, 1 u. 2 die Lage der Heiden geschildert. Sie waren tot durch Übertretungen und Sünden, in welchen sie einst wandelten nach dem Laufe dieser Welt, nach dem Herrscher der Obrigkeit der Luft, nach dem Geist, der jetzt in den Kindern des Unglaubens wirkt. Nach dieser Schilderung des ehemaligen Zustandes der Christen aus den Heiden geht Paulus zu den Christen aus Israel über und sagt, sich einschließend: „Unter welchen auch wir alle einst gewandelt haben in den Begierden unseres Fleisches, indem wir den Willen (τὰ θελήματα) des Fleisches und der Gedanken thaten, und waren auch Kinder des Zornes von Natur wie auch die übrigen (Eph. 2, 3).

Zu den Leistungen, in denen der Mensch „den Willen des Fleisches und der Gedanken" thut, können also jene oben von uns geschilderten, mit freiem Willen sich vollziehenden, sittlichen Lebensäußerungen auch nur gerechnet werden. Sie sind sittlich nach niederem menschlichem, nach dem Maßstabe menschlicher „Gedanken" bemessen. Sie mögen in der umnachteten Sphäre sündhaften Willens und sündhaft irrender Gedanken als ein Abglanz göttlicher Tugend erscheinen. Sie sind nicht wertlos, weil sie immerhin ein Zeugnis dafür bilden, wie auch dem natürlichen Menschen unter Einwirkung des ihm im Herzen geschriebenen Gesetzes eine Ahnung davon verblieben ist, daß erst die Gesinnung die That adelt, daß nicht Selbstsucht, sondern selbstverleugnende Liebe des Menschen Wandel bestimmen sollte. Als Äußerungen relativer sittlicher Erkenntnis sind also jene auch beim natürlichen Menschen je und je hervorleuchtenden

Tugenden der Entsagung, Standhaftigkeit, Geduld bedeutungsvoll, zumal in ihrer pädagogischen Wirkung.

Erst dadurch, daß das Gesetz den natürlichen Menschen veranlaßt, aus der Erfahrung an sich und anderen heraus den Schwerpunkt sittlicher Lebensbethätigung in die selbstverleugnend sich hingebende Liebesgesinnung zu verlegen, erst dadurch kann in ihm das Gesetz Erkenntnis der Sünde hervorrufen. Die Zucht der Forderungen relativer Sittlichkeit kann ihm das Herz erschließen zur Aufnahme der Forderungen absoluter Sittlichkeit, kann ihm das irrende Gewissen erleuchten, daß es diesen Forderungen des absoluten Sittengesetzes seine Zustimmung erteilt. So wird dann der Mensch zur Erkenntnis gebracht, daß nach dem göttlichen Maßstabe absoluter Sittlichkeit bemessen jene relative, natürlich menschliche Sittlichkeit thatsächlich als Unsittlichkeit zu beurteilen ist. Als Unsittlichkeit beide Male, sowohl da, wo die sittliche Lebensbethätigung wirklich Ausfluß einer menschlich sittlichen Willensrichtung ist, als auch da, wo bei äußerem Halten der Gebote innerliches Widerstreben gegen die göttliche Gesetzesforderung das Herz beherrscht.

In dem ersten Falle besteht das nach göttlichem Maßstabe Unsittliche darin, daß jener menschlich sittlich gerichtete Wille doch nicht aus einer in freier Übereinstimmung mit dem Willen Gottes hervorgehenden Unterordnung unter den göttlichen Willen entspringt — das Sinnen des Fleisches ist ja nach Röm. 8, 7 Feindschaft gegen Gott und vermag daher dem göttlichen Gesetze nicht untergeben zu sein —, sondern aus einer Gesinnung, die von dem eigenen, menschlichen, selbstsüchtigen Willen des Fleisches und der Gedanken bestimmt wird. In dem anderen Falle gibt es zwar eine Unterwerfung unter das göttliche Gesetz, aber keine freiwillige, sondern eine widerwillige, keine innere, sondern eine bloß äußere, und das ist nach göttlichem Urteile auch unsittlich. Dort vollzieht sich also die Autonomie nicht in Anerkennung der Theonomie. Hier fehlt bei Anerkennung der Theonomie die Autonomie.

Es ist mit vollem Rechte von Wilh. Schmidt in dieser Zeitschrift darauf hingewiesen worden, daß das Kennzeichen christlicher Frömmigkeit „die Einheit von Theonomie und Autonomie" sei (Jahrg. 1897, H. 11, S. 856). Unumwunden möchte ich meine Zustimmung zu diesem Teile seiner Darlegungen aussprechen.

Zugleich möchte ich meiner Freude darüber Ausdruck geben, es gegenüber der modernen, lediglich die menschliche Autonomie betonenden Auffassung vom Wesen der Sittlichkeit von einem lutherischen Theologen so entschieden hervorgehoben zu sehen, daß die christliche Sittlichkeit „durchaus theonomisch“ ist (a. a. O. S. 855). Daß dabei, wo christliche Sittlichkeit erzielt werden soll, „die Theonomie zur Autonomie, der Gotteswille unser Wille werden muß“ (Ibidem), eben dies ist ja auch das Ergebnis, zu dem ich mit meiner Schriftuntersuchung bisher gelangt bin. Es ist auch durchaus im Einklange mit dem Schriftzeugnisse, wenn Schmidt es ausspricht: „Es gibt im Sinne des N. T. keine Religion, die nicht sittlich, und keine Sittlichkeit, die nicht religiös bestimmt wäre“.

Aber ich kann ebenfalls auf meine Übersicht über die betreffenden Aussagen Christi und sämtlicher Apostel hinweisen, wenn ich es nun ausspreche, daß ich das Urteil Schmidts sowohl über Augustin als auch über Pelagius und Abälard für durch die Schrift begründet nicht anzusehen vermag. Durch meine an die Erklärung von Röm. 2, 14 angeknüpfte Darlegung über die relative natürliche Sittlichkeit, die nach absolutem göttlichem Maßstabe für Unsittlichkeit zu erachten ist, dürfte es hinreichend gerechtfertigt sein, wenn ich den Ausspruch Augustins, die Tugenden der Heiden seien nur glänzende Laster, für wesentlich richtig halte. Und läßt man die von mir sowohl nach den Synoptikern als nach Johannes angeführten Aussprüche Christi sowie auch die der Apostel über den sittlichen Bestand des natürlichen Menschen das sagen, was sie sagen, so werden Pelagius und Abälard in einem anderen Lichte vor uns dastehen, als dies nach Schmidts Auffassung der Fall ist.

Eine eingehendere Beurteilung des Pelagianismus habe ich mir für den dritten Teil meiner Abhandlung vorbehalten. Hier nur so viel, als zur Klarstellung des Schriftzeugnisses über christliche Freiheit und die Unfreiheit des natürlichen Menschen notwendig ist. Pelagius erkennt auch den Heiden, obwohl er sie als „gottentfremdet“ (alieni a Deo) bezeichnet, dennoch die Fähigkeit zu, das zu thun, was Gott gefällt (ista, quae Deo placent). Er hat vorher daran erinnert, wie man von so vielen Philosophen lese und höre, daß sie „keusch, geduldig, bescheiden, freigebig, enthaltsam, gütig, die Ehren der Welt und zugleich ihre Ergötzungen verachtend,

und Liebhaber der Gerechtigkeit nicht weniger als der Wissenschaft gewesen seien".[1]) Auch ich habe oben auf derartige Äußerungen natürlicher Sittlichkeit, wie sie uns je und je bei Heiden und ungläubigen Christen entgegentreten mögen, hingewiesen. Mir hat sich aber aus meiner Betrachtung des gesamten Schriftzeugnisses ein dem des Pelagius gerade entgegengesetztes Resultat ergeben: selbst mit allen jenen Tugenden kann der natürliche Mensch das nicht leisten, „was Gott gefällt". Denn seine Grundgesinnung ist Feindschaft wider Gott, und es ist unmöglich mit Tugenden, die aus dieser Grundgesinnung hervorgewachsen sind, Gott zu gefallen.

Auch Abälards Auslassungen muß ich hier berühren. Er meint im Anschlusse an Pelagius nach Schmidts Referat (N. K. Z. 1897, S. 864): „Die Geneigtheit zu sündigen haben beide, Gute und Böse. Aber der Gute widersteht ihr, der Böse willigt ein, und dieser consensus" (diese Einwilligung) „erst ist eigentlich peccatum" (Sünde). Abälard erklärt weiter: Nicht ein Weib begehren, sondern der Begierde zustimmen ist Sünde (Non concupiscere mulierem, sed concupiscentiae consentire peccatum est). Ja, er behauptet sogar: Nicht der Wille, sondern des Willens Zustimmung ist verdammlich (nec voluntas . ., sed voluntatis consensus damnabilis est). Jakobus macht freilich einen Unterschied zwischen Lust und Sünde, zwischen der Begierde und der durch sie hervorgerufenen Willensbethätigung. Gleichwohl ist auch ihm die Begierde schon sündliche Willensäußerung. Wie könnte er sonst von einem Ziehen und Ködern der Lust reden? Beides ist ohne Beteiligung des Willens nicht denkbar. Paulus läßt uns, wie wir sahen, in gar keinem Zweifel darüber, daß nach göttlichem Urteile schon die Lust selbst als Willensregung und darum als Sünde zu betrachten ist. Abälard ist der Ansicht, auch das Gebot Deuteronom. 5, 21 „du sollst nicht begehren" wolle nicht das Begehren (concupiscere) verhindern, sondern das Zustimmen dazu (assentire illi). Paulus bezeugt Röm. 7, auch er habe Sünde und Begierde nicht als das erkannt, was sie waren, bevor das Gesetz zu ihm sprach: Du sollst nicht begehren. Die Sünde war es,

---

[1]) Pelagius c. Demetriadem herausgegeben von Semler. 1775. S. 17.

sagt er, die durch das Gebot in ihm jegliche Begierde hervorrief (Röm. 7, 7. 8).

Je größer die sittlichen Anforderungen sind, um so tiefergehend wird die Schätzung der menschlichen Sündhaftigkeit sein. Augustin hat sich genötigt gesehen, die Tugenden der Heiden als glänzende Laster zu beurteilen, weil er einen höheren sittlichen Standpunkt einnahm als Pelagius und Abälard. Augustin wendet auf Grund der Schriftoffenbarung bei Würdigung der natürlich-menschlichen Leistungen den Maßstab der göttlichen absoluten Forderung an, während Pelagius und Abälard nach bloß menschlichen „Gedanken" die relative sittliche Lebensbethätigung schon für voll ansehen. Pelagius hätte den Heiden nicht die Fähigkeit zuschreiben können, das zu thun, was Gott gefällt, wenn er mit Augustin nach dem Schriftzeugnisse das in Gottes Augen einzige sittliche Motiv der Liebe zu Gott zur Geltung zu bringen gesucht hätte. Abälard, Pelagius folgend, hätte nicht erst die Zustimmung zur Lust als Sünde bezeichnen können, wenn er mit Augustin das sittliche Ziel vor Augen gehabt hätte, das Christus und sämtliche Apostel uns vorhalten: ein neuer guter Mensch, der Gutes hervorbringt aus dem guten Schatze seines Herzens.

II.

Nach der kurz zusammenfassenden Übersicht über das Schriftzeugnis von der christlichen Freiheit und der Unfreiheit des natürlichen Menschen, wie ich sie im bisherigen zu geben versucht habe, gehe ich jetzt zum zweiten Teile meiner Abhandlung über. Hier sollen als unparteiische Zeugen für die Richtigkeit meiner Schriftauffassung Kant und Schiller zu Worte kommen.

Als Zeugen für meine Schriftauffassung kann ich sie vorführen, weil sie beide, wie sich zeigen wird, in der Bibel gut orientiert waren und tiefen Einblick in Kern und Wesen des biblischen Christentums gewonnen hatten. Als unparteiische Zeugen dürfen sie anerkannt werden, weil sie beide, der Philosoph und der Dichter, ausgesprochenermaßen nicht bibelgläubige Christen sein wollten. Kant hat unumwunden bekannt, was ihm als Ziel aller religiösen Entwicklung vor Augen gestanden hat. Als das eigent-

liche Ziel erscheint ihm hier, daß „die Religion des guten Lebenswandels" aus der sie noch umgebenden Hülle der Religion des „Kirchenglaubens" herauswachse, um diese dereinst gar entbehren zu können.[1])

Der Königsberger Meister hat von diesem seinem Standpunkte aus ein besseres Verständnis für die in der Bibel beschriebene sittliche Lage des natürlichen Menschen gezeigt als die auf Pelagius und Abälards Spuren einherwandelnde moderne Theologie.

Kant unterscheidet die Tugend an sich in der Idee der Vernunft (wie der Mensch sein soll) von der Tugend des Menschen in der Erscheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen läßt. Die Frage, ob ein Mensch in einigen Stücken tugendhaft in anderen lasterhaft sein könne, wird hiernach verschieden zu beantworten sein, jenachdem der Mensch „auf der Wage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gericht)",[2]) oder „nach empirischem Maßstabe (vor einem menschlichen Richter)"[2]) beurteilt wird.[3])

Ferner macht Kant zwar einen Unterschied (a. a. O. S. 30 u. 31) zwischen dem Hang, der vor jeder That vorhergeht, und der That. Aber er bemerkt richtig: „Ein physischer Hang (der auf sinnliche Antriebe gegründet ist) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch. Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkür" (des Willens) „ankleben". Der Hang zum Bösen ist nun nach Kant beides: er ist selbst That gemäß demjenigen Gebrauche der Freiheit, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in den Willen aufgenommen wird (peccatum originarium); und er ist zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That (peccatum derivativum), sofern die Handlungen selbst jener Maxime gemäß ausgeführt werden.

Der Mensch ist böse, das will nach Kant besagen (a. a. O. S. 32): „Er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch

---

[1]) „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Herausgegeben von Karl Kehrbach. Leipzig. Reclam jun. Vgl. hier das ganze vierte Stück. S. 161—207. Besonders S. 189.

[2]) Der Sperrdruck stammt von mir. Der Verf.

[3]) Die Rel. inn. d. Gr. d. bl. V. S. 33.

die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heißt so viel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet." Nach der Erfahrung an den Thaten der Menschen muß ein böser Hang in ihnen gewurzelt sein. Diesen natürlichen Hang zum Bösen nennt Kant ein radikales, angeborenes (nichts desto weniger aber von uns selbst verschuldetes) Böse in der menschlichen Natur. Der Grund dieses Bösen (Ibid. S. 35) kann nun nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn diese haben keine gerade Beziehung auf das Böse, können vielmehr zur Tugend Gelegenheit geben; auch sind wir für ihr Dasein nicht verantwortlich, da sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben. Wohl aber haben wir den Hang zum Bösen zu verantworten, denn er betrifft die Moralität des Subjektes, wird mithin in ihm als einem frei handelnden Wesen angetroffen. Daher muß er als selbst verschuldet ihm zugerechnet werden. Um also einen Grund des moralisch Bösen anzugeben enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem bloß tierischen; eine vom moralischen Gesetze aber gleichsam freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann der Wille nicht bestimmt werden) erhoben, und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde.

Folglich (a. a. O. S. 37) ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maxime umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt; da er aber inne wird, daß eins neben dem anderen nicht bestehen kann, sondern eines dem anderen als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime des Willens als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.

Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maximen, wider die sittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl so gesetzlich ausfallen, als ob sie aus echten Grundsätzen entsprungen wären. Da ist denn der empirische Charakter gut, der intelligibele aber immer noch böse. Wenn nun ein Hang dazu in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen, und dieser Hang selber, weil er doch am Ende in einem freien Willen gesucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann, ist moralisch böse. Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch, als natürlicher Hang, durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte. Das aber kann, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden (a. a. O. S. 38).

„So möchte“, zu diesem Schlusse gelangt Kant nach allen obigen Ausführungen (Ibid. S. 40), „wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was der Apostel sagt: Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder — es ist keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht einer.“

Kant besteht nun zwar darauf (Ibid. S. 46): „Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben.“ Aber der große Denker muß zugleich bekennen: „Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?“ In diesen beiden Sätzen, die in Kants Darstellung auf einander folgen, tritt der weit klaffende innere Widerspruch in der Kantischen Ethik klar zu Tage. Einerseits steht da die Grundforderung der praktischen Vernunft. Der Mensch muß seine sittlich gute Beschaffenheit sich selbst verdanken, einer That seines autonomen Willens. Anderseits die Einsicht: es ist undenkbar, daß der vom bösen Willen beherrschte Mensch die seine Willensrichtung zum Guten verändernde That selbst wollen und vollbringen könne. Höchst anerkennenswert bleibt es, daß der Königsberger Meister wahrhaft und ehrlich genug gewesen ist, diesen sein ganzes System durchziehenden Riß nicht zu verdecken, sondern ihn unverhüllt offenbar werden zu lassen.

Zur weiteren Kennzeichnung jener widerspruchsvollen Thatsache führt Kant dann noch Folgendes an (a. a. O. S. 49). Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heißt auch Tugend, der Legalität nach als ihrem empirischen Charakter (virtus phaenomenon). Sie hat also die beharrliche Maxime gesetzmäßiger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkür (der Wille) hierzu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben und heißt einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesetzes), durch die der Mensch vom Hange zum Laster durch allmähliche Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maximen in einen entgegengesetzten Hang übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nötig, sondern nur eine Änderung der Sitten. Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen seine Pflicht zu beobachten befestigt fühlt: obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen nämlich aus Pflicht; sondern der Unmäßige z. B. kehrt zur Mäßigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrhaftigkeit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe und des Erwerbs willen u. s. w. zurück. Alle nach dem gepriesenen Prinzip der Glückseligkeit. Um aber nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, das ist tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter (virtus noumenon), zu werden, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder bedarf als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. 3, 5; verglichen mit 1. Mose 1, 2) und Änderung des Herzens werden.

Soweit die unsere Frage zunächst betreffenden Sätze Kants. Wir haben aus ihnen die nachstehenden Ergebnisse gewonnen. Kant ist nicht, wie Pelagius und Abälard, erst die Einstimmung in die Lust Sünde, sondern schon diese Lust, der böse Hang selbst.[1]) Er

[1]) Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, setze ich auch Kants Definition

trifft hier mit dem zusammen, was Paulus Röm. 7 ausführt. Ein physischer, ein durch bloße Naturbestimmtheit hervorgerufener Hang ist, wie wir gesehen, für Kant ein Widerspruch. Sobald der Hang als böse bezeichnet wird, so ist damit schon ausgesprochen, daß er dem moralischen Vermögen des Willens entstammt, mithin nach biblischer Ausdrucksweise Sünde ist. Wir können dann noch feststellen, daß Kant mit seiner Lehre von dem radikalen Bösen wesentlich dasselbe ausspricht, was Paulus mit den Worten bezeugt: „Ich bin fleischern, unter die Sünde verkauft“ (Röm. 7, 14). Der noch nicht durch jenen von Kant als notwendig bezeichneten Prozeß der Wiedergeburt gegangene Mensch ist ihm böse. Er ist böse, insofern er in seinen Willen die gelegentliche Abweichung vom Gesetze als oberste Maxime aufgenommen hat. Deshalb bezeichnet er das Böse in dem natürlichen Menschen als ein radikales. Der Mensch muß also auch nach Kant, solange jene Revolution an ihm noch nicht geschehen ist, das Böse wollen; denn all sein Wollen ist durch die verkehrte Grundmaxime der Selbstliebe verderbt.

Ganz entsprechend jener Unterscheidung, die sich uns aus Röm. 2, 14 ff. ergeben hatte, der Unterscheidung zwischen der Sittlichkeit des natürlichen und der des wiedergeborenen Menschen stellt dann auch Kant die Idee der Tugend an sich und die Tugend in der Erscheinung, die Tugend nach empirischem und die Tugend nach intelligibelem Charakter (virtus phaenomenon und virtus noumenon) einander gegenüber. Erstere ist, wie Kant darlegt, nur nach dem empirischen Maßstabe (vor einem menschlichen Richter) Tugend, nach dem Maßstabe der reinen Vernunft, des moralischen Gesetzes (vor dem göttlichen Gericht) ist sie es nicht; denn die oberste Triebfeder des Menschen, der sie übt, ist nicht Achtung vor dem Gesetze, sondern Selbstliebe. Graduell mag also Kants Schätzung der Tugend des natürlichen Menschen eine höhere sein als die Augustins. Die Sache betreffend wüßte ich nicht, was selbst von dem Standpunkte des großen Philosophen aus gegen den Satz des großen Kirchenlehrers, die Tugenden der Heiden seien

---

des Hanges hierher. „Unter einem Hange (propensio),“ sagt er a. a. O. S. 27 u. 28, „verstehe ich den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia)“.

glänzende Laster, einzuwenden wäre. Ja, Kant selbst hat sich in diesem Sinne ausgesprochen. Er wendet sich gegen die Philosophen des Altertums, vornehmlich gegen die Stoiker. „Sie boten," sagt er,[1]) „die Weisheit gegen die Thorheit auf, die sich von Neigungen bloß unvorsichtig täuschen läßt, anstatt sie wider die Bosheit (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die mit seelverderbenden Grundsätzen die Gesinnung insgeheim untergräbt." Mit Bezug hierauf bemerkt er weiter, die Neigungen seien nur Gegner der Grundsätze überhaupt. „Aber sofern", fährt er dann fort, „es spezifisch Grundsätze des Sittlich-Guten sein sollen, und es gleichwohl als Maxime nicht sind, so muß noch ein anderer Gegner derselben im Subjekt vorausgesetzt werden, mit dem die Tugend den Kampf zu bestehen hat, ohne welchen alle Tugenden, zwar nicht, wie jener Kirchenvater will, glänzende Laster, aber doch glänzende Armseligkeiten sein würden; weil dadurch zwar öfters der Aufruhr gestillt, der Aufrührer selbst aber nie besiegt oder ausgerottet wird."

Wenn dann Kant feststellt, es müsse, damit jemand ein nicht bloß gesetzlich, sondern ein moralisch guter, „Gott wohlgefälliger" Mensch werde, an ihm eine Revolution, eine Wiedergeburt geschehen sein, so erweist er damit unzweifelhaft jenen Satz des Pelagius, unwiedergeborene Heiden könnten mit ihren Tugenden das leisten, „was Gott gefällt (quae Deo placent)", als falsch. Pelagius hat einen niedrigen sittlichen Maßstab und deshalb jene hohe Schätzung der Tugenden des natürlichen Menschen, die Kant perhorresziert. Daher weiß Pelagius auch nur von einem „Mehr" (magis)[2]) an sittlichen Kräften, das uns das Christentum bringt, zu reden. Nicht ein neuer Mensch soll nach ihm aus der Wiedergeburt hervorgehen, sondern nur ein besserer. Auf jenes

---

[1]) A. a. O. S. 57 u. 58. II. Stück. Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem Bösen. S. namentlich die Anmerkung.

[2]) Ep. ad Demetriadem, herausg. v. Semler. Halle-Magdeb. 1775, S. 35 heißt es: „Nam si etiam ante legem (ut diximus) et multo ante domini nostri salvatoris adventum iuste quidam vixisse et sancte referantur". Pelagius fährt dann fort: quanto magis post illustrationem adventus ejus nos id posse credendum est, qui instructi per Christi gratiam et in meliorem hominem renati sumus."

„Mehr" an sittlichem Vermögen beschränkt sich ihm die Wirkung der Wiedergeburt, während sie für Kant eine Revolution bedeutet, die eine Umkehr der Willensrichtung, die Aufnahme eines neuen, dem früheren entgegengesetzten moralischen Grundmotivs in den Willen zu Wege bringt.

Kant nähert sich also in seiner Lehre vom radikalen Bösen durchaus mehr dem Zeugnisse Christi und der Apostel als Pelagius und Abälard. Dabei bleibt der Königsberger Philosoph allerdings noch weit von demjenigen religiös-sittlichen Standpunkte entfernt, auf den uns die Bibel führt. Es ist durchaus notwendig, daß wir uns diesen Abstand der Kantischen Vorstellungen vom Schriftzeugnisse vergegenwärtigen.

Kant — das ist entscheidend — geht von einer Autonomie aus, die nicht Theonomie ist. Das von der reinen menschlichen Vernunft dekretierte moralische Gesetz ist ihm höchste Instanz. Dieses Gesetz kann, wie Kant ausdrücklich und wiederholt einschärft, nur solchen Prinzipien gelten,[1]) die nicht der Materie (dem Inhalte), sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund für den Willen enthalten. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist ihm bekanntlich in dem Satze (Krit. der prakt. Vern. S. 54) ausgedrückt: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne". Kant schließt alle materialen ethischen Prinzipien deshalb so sorgfältig aus, weil nach seiner Ansicht alle materialen Prinzipien nur unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit gehören. Wir sollen aber gut handeln nicht, weil wir dadurch unser wahres Glück befördern, sondern allein aus Achtung vor dem Gesetze, das wir uns nach unserer Vernunft selbst geben.

Kant wird durch seine Voraussetzungen sowohl betreffs der Grenzen der theoretischen, als auch betreffs der Unfehlbarkeit der praktischen Vernunft daran behindert, bis zu jener Anschauung von der sittlichen Freiheit vorzudringen, wie sie uns das Evangelium eröffnet. Er zieht die Verfinsterung der menschlichen Vernunft durch die Sünde nicht in Betracht. Er spricht dieser verdunkelten Vernunft allein die Entscheidung über das, was gut und böse ist,

---

[1]) „Kritik der praktischen Vernunft." Riga 1788. S. 48.

zu. Weil er ein die Aufstellungen dieser Vernunft regelndes göttliches Gesetz nicht anerkennen, weil er der die irrende Vernunft erleuchtenden göttlichen Offenbarung nicht Raum geben will, darum hat er das Prinzip nicht als höchstes moralisches zu würdigen vermocht, das die christliche Sittlichkeit beherrscht: die Liebe zu Gott.

Er kann ja nicht leugnen, daß, wenn eine aus reiner, freier Liebe zu Gott und in Gott zu den Menschen hervorgehende Lebensbethätigung möglich wäre, in dieser Liebe das höchste, zugleich materiale und formale, sittliche Lebensprinzip aufgezeigt wäre. Aber von beiden Seiten, von seiten der theoretischen und der praktischen Vernunft, erhebt sich nun der Einspruch dagegen, als ob in Wirklichkeit je dieses höchste sittliche Prinzip von einem Menschen zur Maxime seines Handelns erhoben werden könne.

Zwar, so werden diese Bedenken begründet, das Gebot, Gott über alles zu lieben und den Nächsten wie uns selbst „fordert, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt,[1]) und überläßt es nicht der beliebigen Wahl sich diese zum Prinzip zu machen". „Aber," wendet die theoretische Vernunft ein, „Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne." Und nur durch die Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben; sie allein liefert uns Anschauungen. Liebe zu den Menschen, bemerkt die praktische Vernunft, „ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben. Also ist es bloß die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne thun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht, diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, sondern bloß danach zu streben gebieten".

Kant hat natürlich vollkommen Recht, wenn er von der Liebe urteilt, sie könne nicht geboten werden. Erzwungene Liebe ist keine Liebe. Aber ebenso gewiß, wie das ist, ebenso gewiß ist's auch, daß er mit jener abschwächenden Deutung des göttlichen Gebotes, es

---

[1]) Krit. der prakt. Vern. S. 148. I. Th. I. B., III. Hauptst. Von den Triebfedern.

befehle nicht Liebe zu haben, sondern bloß nach der Liebe zu streben, seine eigenen sittlichen Grundforderungen aufhebt. Diesen zufolge darf der menschliche Wille, soll er sich sittlich bethätigen, nie von hypothetischen, er muß immer nur durch kategorische Imperative bestimmt werden. „Letztere," so spricht sich Kant über die sittlichen Gesetze aus,[1]) „müssen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder, was mir, um diese hervorzubringen, zu thun sei, hinreichend bestimmen, mithin kategorisch sein, sonst sind es keine Gesetze." Das göttliche Gebot: „Du sollst lieben" wäre also nach Kants eigener zutreffender Darlegung kein Gebot, kein Gesetz, wenn es nur so weit Geltung behalten sollte, als wir das erforderliche Vermögen haben es zu erfüllen. Und doch bezeichnet Kant das Gebot der Liebe als „Kern aller Gesetze". Dies Gebot aber verlangt zweifellos von uns nicht, daß wir nach der Liebe streben, sondern daß wir Liebe haben. Es heißt: „Du sollst lieben".

Es ist allerdings wieder richtig, wenn Kant weiter bemerkt (a. a. O. S. 148): „Ein Gebot, daß man etwas gerne thun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns über dem auch bewußt wären, es gerne zu thun, ein Gebot darüber ganz unnötig wäre" Jedoch, hätte der große Denker in seinem System dem Folge gegeben, was er selbst über die Notwendigkeit einer Wiedergeburt des Menschen gesagt hat, er würde jenen Einwand nicht erhoben haben. Damit jemand ein nicht nur gesetzlich, sondern ein moralisch guter Mensch werde, muß ja auch nach Kant jene Umkehrung seiner Triebfedern vor sich gehen, die nur Frucht einer Wiedergeburt sein kann. So soll nicht Selbstsucht, sondern Achtung vor dem Pflichtgebot oberste Maxime seines Handelns werden. Diese Umkehrung kann, wie Kant zugestehen muß, der Mensch selbst gar nicht bewirken, da eben Selbstsucht Maxime seines Willens ist, er also die Umkehr von ihr nicht will. Und doch verlangt sie, das betont ja Kant, das Sittengesetz der Vernunft kategorisch. Ebenso kategorisch ver-

[1]) Kritik der prakt. Vern. S. 37. I. T. I. B., I. Hauptst. Von den Grundsätzen der reinen prakt. Vernunft.

langt das göttliche Sittengesetz Liebe zu Gott als oberstes Motiv der Moralität, es verlangt Liebe, die kein Mensch auf das Gebot hin in sich hervorrufen kann. Aber die göttlich wiedergebärende That in Christus, die wandelt den menschlichen Willen zu jener freien Liebe, die das Gebot nie erzwingen kann und gleichwohl fordert. Wenn dereinst nach unserem Tode diese freie Liebe zu Gott unangefochten durch die Sünde unsere ganze Lebensbethätigung durchwalten wird, dann allerdings werden wir für unser sittliches Handeln eines zwingenden Gebotes gar nicht mehr bedürfen. Eben auf diese in Christus zu verwirklichende, volle, durch kein Gesetz eingeschränkte sittliche Freiheit verweist uns ja jenes schon alttestamentliche Gebot, Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, aus allen Kräften. Kant freilich bestreitet es, daß der Mensch die Bestimmung habe, jene Höhe der sittlichen Freiheit zu erreichen.

Der Königsberger Philosoph hat zwar die Einsicht durchaus, daß Heiligkeit in jener Vollkommenheit der Gesinnung besteht, für die kein Gesetz mehr nötig ist. In dieser Einsicht erhebt sich, wie wir sehen werden, der Philosoph weit über die Gedanken der modernen Theologenschule. Aber nach seinen Voraussetzungen ist es ausgeschlossen, daß ein Mensch je, selbst im jenseitigen Leben, zu dieser Vollkommenheit zu gelangen vermöchte.

„Könnte nämlich", so führt er seine Vorstellungen aus,[1]) „ein vernünftiges Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralische Gesetze völlig gerne zu thun, so würde das so viel bedeuten, als es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Überwindung einer solchen kostet dem Subjekt immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, das ist innere Nötigung zu dem, was man nicht ganz gerne thut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen." Die Heiligkeit, die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze, ist eine „Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist" (a. a. O. 220).

---

[1]) Krit. der prakt. Vern. I. T. I. B., III. St. Von den Triebfedern der reinen prakt. Vern. S. 149.

Die Freiheit, zu der uns Kant zu erheben verheißt, besteht also lediglich in einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz. Diese freie Unterwerfung ist, wie Kant selbst ausdrücklich bemerkt, doch mit einem unvermeidlichen Zwange verbunden, der allen Neigungen, wenn auch durch eigene Vernunft des Menschen angethan werden muß (a. a. O. 143 u. 144). Wir können es, das ist Kants Ansicht, niemals dahin bringen (a. a. O. 145), „daß ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgnis vor Übertretung verbunden ist, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze (welches also, da wir niemals versucht werden können, ihm untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören könnte, für uns Gebot zu sein) jemals in den Besitz einer Heiligkeit des Willens kommen könnten". Da diese Heiligkeit „gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit" (des Willens zum moralischen Gesetze) „angetroffen werden". Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt,) möglich. Daher ist die Unsterblichkeit der Seele ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (a. a. O. S. 220).

Die sittliche Stufe also, auf die sich der Mensch nach Kants Meinung überhaupt auch im jenseitigen Leben erheben kann (a. a. O. 150 u. 151), „ist Achtung fürs moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen". Denn er ist ein Geschöpf und muß als solches sich dessen bewußt bleiben, daß er niemals zur vollkommenen Heiligkeit seines Willens gelangen kann. Pflicht enthält in ihrem Begriffe, weil sie alle Bestimmungsgründe aus Neigung ausschließt, praktische Nötigung, das ist Bestimmung zu Handlungen, so ungerne, wie sie auch geschehen mögen. Das Gefühl, das aus dem Bewußtsein dieser Nötigung entspringt, enthält als Unterwerfung unter ein Gesetz, das ist

als Gebot (welches für das sinnlich affizierte Subjekt Zwang ankündigt) keine Lust, sondern, sofern, vielmehr Unlust an der Handlung an sich. Dagegen aber, da dieser Zwang bloß durch Gesetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch Erhebung (a. a. O. 143). — Der moralische Zustand also, in dem ein Mensch jedesmal sein kann, „ist Tugend, das ist moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeintlichen Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens".

Dies ist die Lage des Menschen. Daher trübt jede materiale Bestimmtheit seines Willens die Reinheit seiner sittlichen Maximen. Hierzu kommt ein anderes. Die sittliche Freiheit des Menschen besteht in seiner Autonomie, besteht darin, daß er sich mit seinem Willen nach seiner eigenen Vernunft das Gesetz für sein Handeln selbst gibt. Läßt er sich nun, sei es aus Neigung oder aus Vernunftgründen durch irgend einen anderen Gegenstand bei seinem Handeln bestimmen, als durch das Gesetz seiner eigenen Vernunft, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. „Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz." [1]) Aus diesen Gründen darf ein Mensch nach Kant sich, will er sittlich handeln, nie von irgend einer Neigung beeinflussen lassen. Er muß diese, sowohl um sich die Reinheit seiner Triebfedern, als auch um sich seine Autonomie zu wahren, bezwingen und sorgfältig aus seiner sittlichen Lebensbethätigung ausscheiden. Er darf nur durch das rein formale Motiv sich bestimmen lassen, durch das Motiv, immer so handeln zu wollen, daß die Maxime seines Handelns jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. „So soll ich z. B.," sagte Kant (Grundleg. zur Metaph. S. 89), „fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht, als wenn mir an deren Existenz etwas gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie" (sc. die fremde Glückseligkeit) „ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinem Gesetz, begriffen werden kann."

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga, 1785. Die Heteronomie. S. 88.

Es liegt auf der Hand, daß Kant hier in dem äußersten Bestreben, dem Menschen die Reinheit seiner sittlichen Prinzipien zu wahren, sie vor jeder Vermischung mit dem selbstsüchtigen Glückseligkeitsprinzip zu schützen, schließlich dabei anlangt, das höchste sittliche Motiv, die Liebe, zu einem unsittlichen herabzusetzen. Denn die Liebe hört doch auf Liebe zu sein, wenn ihr an der Existenz der Glückseligkeit eines anderen nichts gelegen, wenn ihr jegliche Neigung, also auch die Freude und Lust am Lieben selbst verwehrt sein soll, wenn beim praktischen Üben der Liebe, das ja auch Kant verlangt, lediglich der eine formale Gesichtspunkt maßgebend sein soll, daß die Maxime, die die Glückseligkeit des anderen ausschließt, nicht als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. Umgekehrt hat Kant, wie sich aus unserer Übersicht über seine ethischen Grundgedanken ergibt, ein Prinzip zum höchsten sittlichen Motiv erhoben, das vom christlichen Standpunkte aus gar nicht als ein sittliches anerkannt werden kann: das aus unlustiger Unterwerfung unter den Zwang des Sittengesetzes hervorgehende Pflichtgefühl. Denn daß der Mensch sich dieses ihn zwingende Gesetz nach Kant selbst gibt, das mag ihn im Bewußtsein einer durch keine Heteronomie getrübten Autonomie erheben. Nur Freiheit ist das nicht, christliche Freiheit erst vollends nicht. Denn Freiheit ist nicht da, wo der Mensch sich widerwillig von seinem eigenen gesetzgebenden Willen zwingen läßt. Freiheit ist erst da, wo der Wille frei ist, wo der Wille nicht gezwungen, sondern aus Neigung will.

Dies hat bekanntlich Schiller dem „unsterblichen Verfasser der Kritik" vorgehalten. In seiner Schrift über „Anmut und Würde" macht er der Aufstellung Kants gegenüber, daß jeder Anteil der Neigung die Reinheit des sittlichen Handelns beeinträchtige, mit Nachdruck geltend,[1] „daß die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Anteil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann". „Der Mensch nämlich," so begründet er diese Behauptung, „ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift,

[1]) Schillers sämtl. Werke. Stuttgart u. Tübingen, Cottascher Verlag 1847, XI. Bd. S. 352 u. 353.

und Tugend ist nichts anderes ‚als eine Neigung zur Pflicht‘. Wie sehr also auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenstehen, so ist dies doch im subjektiven Sinne nicht also, und der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen.“ Schiller beklagt sich darüber, daß Kants Moral, der er im übrigen seine Bewunderung nicht versagt, nur eine Moral für Knechte sei. „Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte?“ So fragt Schiller und dann mit Bezug auf den kategorischen Imperativ (a. a. O. S. 354 u. 355): „War es wohl bei dieser imperativen Form zu vermeiden, daß eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst gibt, die deswegen allein für ihn bindend und dadurch allein mit seinem Freiheitsgefühle verträglich ist, nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm — einen Schein, der durch seinen radikalen Hang, demselben entgegenzuhandeln (wie man ihm Schuld gibt), schwerlich vermindert werden dürfte!“

Daß Schiller sich dessen bewußt gewesen ist, seinen dem Kantischen entgegengesetzten Freiheitsbegriff aus dem evangelischen Zeugnisse der Bibel gewonnen zu haben, geht aus einem seiner Briefe an Goethe deutlich hervor. Bei Besprechung des sechsten Buches von „Wilhelm Meister“ (Bekenntnisse einer schönen Seele) schreibt dort Schiller[1]): „Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also, in seiner reinen Form, Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen.“

Zweifellos ist Schiller im Rechte, wenn er Kants gesetzlichem Standpunkte gegenüber so entschieden für jene Freiheit des Willens eintritt, bei der Lust und Pflicht in Verbindung gebracht sind. Indessen erinnern wir uns, daß auch Kant eine Stufe der Sittlichkeit

---

[1]) „Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe“ I. Band. Stuttgart, Verlag von Spemann. S. 82 in dem Briefe vom 17. August 1795.

im Auge hat, wo das Gesetz „völlig gerne“ gethan wird. Er hat ebenso wie Schiller in der Heiligkeit, in dem Gutsein das Ideal der Sittlichkeit erkannt. Beide, der große Philosoph und der große Dichter, erblicken sittliche Vollkommenheit erst da, wo die betreffende Person gleichsam durch eine ihr zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze dahin gelangt, daß dieses Gesetz ihr aufhört Gebot zu sein. Nur betreffs der Erreichbarkeit dieses Ideals gehen die Ansichten beider aus einander.

Kant meint, Heiligkeit des Willens sei nur ein Attribut der Gottheit und könne dem Menschen nie, weder in dieser noch in jener Welt, zu teil werden; er könne sich ihr nur durch einen progressus in infinitum nähern. Deshalb verwehrt Kant der Neigung einen Anteil am sittlichen Handeln und will dieses lediglich durch das vom Sittengesetze hervorgerufene Pflichtbewußtsein bestimmt sein lassen. Schiller dagegen glaubt, daß auch der Mensch zu einem höheren Stande gelangen könne und müsse als zu dieser Moral für Knechte. Deshalb kann er geltend machen, daß wahre sittliche Lebensbethätigung erst da beginne, wo die Pflicht aus Neigung geübt werde.

Vom biblischen Gesichtspunkte aus betrachtet werden die Positionen der beiden folgendermaßen beurteilt werden müssen. Kant hat zwar bei seiner Beschreibung der nach ihm möglichen höchsten, menschlichen, sittlichen Lebensbethätigung den Menschen im Auge, bei dem sich jene Revolution, die auch er als Wiedergeburt bezeichnet, schon vollzogen hat. Im Lichte der Schrift die Sache angesehen hat er doch nur den sittlichen Bestand des alten Menschen uns vorgeführt. Er hat Recht, sofern er von diesem natürlichen Menschen keine höhere sittliche Leistung meint erwarten zu dürfen als die beschriebene einer Pflichterfüllung, die ihm aus Achtung vor dem moralischen Gesetze seiner Vernunft wider die Neigung seines Willens abgerungen wird. Er hat auch Recht, wenn er bei der sittlichen Beschaffenheit des natürlichen Menschen von einer Einmischung seiner Neigungen in die Pflichterfüllung lediglich eine Verwirrung seines sittlichen Urteilsvermögens, eine Fälschung seiner sittlichen Maximen befürchtet. Die Neigungen des natürlichen Menschen sind böse von Jugend an. Kant steht mit seiner Beur-

teilung des natürlichen Menschen und seines Verderbens dem biblischen Zeugnisse näher als Schiller. Letzterer aber ist der objektiven Forderung des biblisch geoffenbarten Sittengesetzes besser gerecht geworden als der Königsberger Philosoph. Schiller hat gegenüber Kant das formale Grundprinzip der christlichen Sittlichkeit zu retten gesucht, das Prinzip der Freiheit vom Zwange des Gebotes. Er ist dafür eingestanden, daß die thatsächliche sündliche Beschaffenheit der Menschen uns nicht bewegen dürfe, die Idee der Sittlichkeit zu alterieren. Er hat nicht zulassen können, daß, weil die Menschen Knechte seien, deshalb auch die Moral von ihrer Höhe herabsteigen, die Reinheit ihrer Grundsätze opfern müsse, um statt des freien, lustvollen Sittlichkeitsbezeigens den freien, widerwillig geleisteten Knechtsdienst zum höchsten sittlichen Prinzip zu erheben.

Kant und Schiller sind beide mit ihren Anschauungen über das Wesen der Sittlichkeit, mit ihrer Beurteilung des faktischen Bestandes der natürlichen Sittlichkeit noch immer weit von der Tiefe der biblischen Ethik entfernt. Beide gehen von der Autonomie aus, die nicht Theonomie ist. Beide stehen im Gegensatze zu dem biblischen Grundgedanken, daß nur religiöse Sittlichkeit wahre Sittlichkeit ist. Beide vermögen nicht zu erkennen, daß alle wahrhaft sittliche Lebensbethätigung in dem angemessenen sittlichen Verhalten zu Gott wurzeln muß. Beiden ist verborgen geblieben, daß Liebe zu Gott das höchste sittliche Motiv ist, und daß nur diejenige Erfüllung des Sittengesetzes für im eigentlichen Sinne sittlich gelten kann, die der freien Liebe zu Gott entströmt. Beide haben, weil sie nicht zur Höhe biblisch-christlicher Sittlichkeit sich haben emporführen lassen, deshalb auch nicht in jenen Abgrund des dem Menschen anhaftenden sündlichen Verderbens herabblicken können, wie er sich im Lichte der Schrift vor uns aufthut. Beide erkennen darum auch nicht an, daß die wahre, die christliche Sittlichkeit erst Wirkung einer *göttlichen*, den Menschen neu gebärenden That sein kann.

Aber jeder von den beiden vertritt dabei doch ein bedeutsames Wahrheitsmoment der biblisch-christlichen Ethik. Schiller bringt jenen Grundgedanken der Freiheit, der aus freier Neigung und Lust zum Guten hervorgehenden Sittlichkeitsbezeigung nachdrücklich zur Geltung, wie wir ihn aus der Schrift als Prinzip christlicher Sitt-

lichkeit kennen lernten. Kant, in der Theorie ebenfalls vor diesem Prinzip sich beugend, gelangt in seiner Lehre vom radikalen Bösen zu einer analogen Beurteilung des natürlichen Menschen, wie sie sich uns aus der Schrift ergeben hatte. Ja so weit stimmt er mit diesem Ergebnisse überein, daß er zur Herstellung wirklich sittlicher Gesinnung die Notwendigkeit einer Wiedergeburt betont, freilich ohne diesem Gedanken ernstlich Folge zu geben. Gleichwohl gelangt auch er zu einer Unterscheidung zwischen der Sittlichkeit des natürlichen und der Sittlichkeit desjenigen Menschen, an dem sich jene Wiedergeburt vollzogen hat, zwischen Tugend an sich und Tugend in der Erscheinung, zwischen Tugend nach empirischem (nach menschlichem Gerichte) und nach intelligibelem Maßstabe (vor dem göttlichen Gerichte).

Schiller und Kant dürften somit wohl als unparteiische Zeugen für die Richtigkeit meiner Schriftauffassung und Schriftauslegung dastehen.

(Schluß folgt.)

F. Luther.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme),
Leipzig.

Die Heilsarmee
(The Salvation Army)
ihre Geschichte und ihr Wesen.

Von

D. Th. Kolde,
ord. Prof. der Kirchengeschichte in Erlangen.

Zweite, sehr vermehrte Auflage.

gr. 8°. 13 Bogen. Mk. 3.25.

Das beste Buch über die Heilsarmee ist das von Professor Th. Kolde. Der Verfasser hat sich wiederholt in England aufgehalten und das Wesen an der Quelle studiert. Uns Zürichern ist das Buch schon in seiner 1. Auflage bekannt geworden. Bei einem Prozeß, der hier im Jahr 1886 stattfand, beriefen sich die Advokaten auf die nicht lange vorher erschienene Schrift als Autorität.

Heute liegt uns bereits die 2. Auflage vor, vermehrt um die ganze reiche Geschichte der Heilsarmee von 1884 bis zum gegenwärtigen Moment. Hauptsächlich dadurch ist das Buch zur Hälfte ein neues geworden, obwohl sonst der Rahmen desselben und das Urteil des Verfassers sich gleich geblieben sind.

Es findet sich in dem Buch Koldes ein staunenswert reichhaltiges Material, sorgsam aus weit zerstreuter und vergänglicher Litteratur gesammelt und zu einem spannenden Gesamtbilde verarbeitet. In späteren Zeiten wird Koldes „Heilsarmee" das klassische Werk über diese merkwürdige Erscheinung des 19. Jahrhunderts sein, weil es, verfaßt von einem theologisch hochgebildeten Zeitgenossen, auf Grund eigener Anschauung und einer Menge dannzumal längst untergegangener Quellen, durch nichts Anderes zu ersetzen sein wird.

(Züricher Post.)

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. von Burger, Oberkonsistorialrat in München

Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. **F. Blaß** in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. **von Burk** in Stuttgart; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. D. **Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. **König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Superintendent **E. Petri** in Zellerfeld; Prof. Dr. **Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. Lic. Dr. **Schnedermann** in Leipzig; Prof. D. **Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **Sehling** in Erlangen; Konsistorialrat Lic. **L. Staehlin** in Ansbach; Prof. D. **Volck** in Greifswald; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Ulm; Pastor Lic. **Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Gustav Holzhauser,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

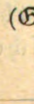
XI. Jahrgang. 5. Heft.
(125. Heft ausgeg. i. Mai 1900.)

Erlangen und **Leipzig.**

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1900.





Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:
Professor G. Holzhauser, München, Mozartstraße 4.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Holzhauser,** München, **Mozartstraße 4, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 25 Pf.; Beilagengebühr 20 Mark.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Thätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Neue Funde aus der alten Kirche.

Unter den Rückblicken auf das abgelaufene oder doch in diesem Jahre ablaufende Jahrhundert, welche von Theologen zu Papier gebracht worden sind, würde auch ein solcher seine berechtigte Stelle gefunden haben, der alle die großen und kleinen Funde umfaßte, durch welche unser Besitz an Urkunden zur Geschichte und Litteratur der ältesten Kirche im Lauf des 19. Jahrhunderts vermehrt worden ist. Eine Betrachtung dieses Gegenstandes würde es fast nur mit der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zu thun haben; denn mit E. Millers Veröffentlichung der sogenannten Philosophumena unter dem falschen Namen des Origenes (Oxford 1851) d. h. der großen Ketzerbestreitung des Hippolytus beginnt die Reihe der wertvollen Funde auf dem Gebiet der patristischen und der urchristlichen Litteratur ans Licht zu treten, welche dem Betrieb der theologischen Geschichtsforschung während der letzten Jahrzehnte nicht zum wenigsten das eigentümliche Gepräge gegeben haben. Sie haben uns nicht nur ein reiches Maß von neuem Stoff und Licht zugeführt, sondern auch eine dem wirklichen Fortschritt der geschichtlichen und theologischen Erkenntnis hinderliche Hast und Unruhe in die Studien gebracht. Es wäre in jeder Hinsicht ein dankbares Geschäft, diese vorher nicht zu ahnende Fülle der Gaben einmal zusammenfassend zu überschauen und sich davon Rechenschaft zu geben, wie sie genützt worden sind, und was wir durch sie gewonnen haben für die Textkritik und das Verständnis des N. Testaments, für die Geschichte des Kanons sowie des kirchlichen Lebens und des christlichen Gottesdienstes der ersten Jahrhunderte.

Wer aber sollte eine solche Semisekularerinnerung schreiben? Wer in den Arbeiten steckt, für welche eine neue Gestalt der syrischen Evangelienübersetzung oder eine neue Schrift eines Kirchenlehrers des 2. oder 3. Jahrhunderts oder eine eigenartige griechische Handschrift des N. Testaments, gleichviel ob Majuskel oder Minuskel, unvergleichlich wichtiger ist als alle Betrachtungen und Vermutungen, die über die alten Materien von Berufenen und Unberufenen vorgetragen werden, der hat Not genug, alles das im Auge zu behalten und für seine Berufsarbeit nutzbar zu machen, was jetzt jedes einzelne Jahr an neuen Urkunden oder an neuen Textgestalten bereits früher bekannter Urkunden bringt. Vielleicht hat es für den weiteren Kreis der nicht gerade mit diesen Studien sich befassenden Theologen doch einiges Interesse, einen Bericht über die wichtigeren Funde des letzten Jahres zu lesen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und auf erschöpfende Erörterung der ausgewählten Stücke versuche ich im folgenden einen solchen Bericht zu geben.

I. Predigten des Origenes oder des Novatianus.

Nach vorläufigen Mitteilungen, welche der durch manche patristische Arbeiten rühmlich bekannte P. Batiffol schon vor mehreren Jahren über eine von ihm entdeckte lateinische Übersetzung bisher unbekannter Homilien des Origenes gemacht hatte,[1]) hat derselbe uns im Januar l. J.[2]) mit einer sauberen Ausgabe dieser Texte beschenkt.[3]) Sie beruht auf zwei Handschriften, einer des 10. Jahrhunderts zu Orleans und einer des 12. Jahrhunderts zu St. Omer. Da der Text beider Handschriften naheverwandt und der auffallende Titel[4]) identisch ist, da ferner in Bezug auf den Titel und das dem Text vorangestellte Kapitelverzeichnis zwischen der Hand-

[1]) Revue biblique internat. 1896 p. 434 ff.

[2]) Gemeint ist etwa das Jahr vom 1. April 1899 bis dahin 1900.

[3]) Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum. Detexit et edidit Petrus Batiffol, sociatis curis Andreae Wilmart. Paris 1900.

[4]) Er lautet nach allen drei Zeugen bei Batiffol p. VI. VIII Tractatus Origenis de libris sacrosanctarum (al. sanctarum al. sanctorum) scripturarum, conprobatus a sancto (al. beato) Hieronymo.

schrift von Orleans und einem Katalog von Lorsch aus dem 9. Jahrhundert völlige Übereinstimmung besteht, so ist mindestens wahrscheinlich, daß die nicht mehr vorhandene Handschrift der Lorscher Bibliothek oder eine dieser ganz ähnliche, vielleicht noch ältere, der Archetyp der bis jetzt nachgewiesenen Überlieferung ist. Zutreffend ist an dem Titel jedenfalls das Wort tractatus, obwohl es hier unpassenderweise als Singular statt als Plural behandelt ist. Es ist dies die gewöhnliche Übersetzung von *ὁμιλία, ὁμιλίαι,* [1]) und was uns hier geboten wird, sind in der That 20 Predigten, welche ein von Amts wegen dazu verpflichteter [2]) Geistlicher vor versammelter Gemeinde über verschiedene biblische Abschnitte von der Genesis bis zu den Büchern Daniel und Sacharja nach der gewöhnlichen Ordnung der Bibel gehalten hat. Nur die letzte Predigt behandelt einen neutestamentlichen Text, die Pfingstgeschichte nach AG. 2. Sehr verdächtig aber klingt es, daß diese Predigtsammlung laut Titel ein von Hieronymus gebilligter Traktat des Origenes sein soll. Der Herausgeber selbst erinnert an die Bestimmung des gelasianischen Dekrets, wonach nur die von Hieronymus nicht verworfenen Schriften des Origenes gelesen werden dürfen, und erklärt daraufhin diese Approbation für erlogen (p. XXII).

---

[1]) August. epist. 224, 2: tractatus populares, quos Graeci homilias vocant, also Predigten vor versammelter Gemeinde (populus). So gebraucht Augustin tractare, tractator beharrlich in seinem Buch de doctrina christ., besonders im 4. Buch, welches eine Homiletik ist. Cf. auch Clementis recogn. I, 17; III, 52 tractatus entsprechend dem Titel der anderen Rezension dieses Romans „Homilien". So in der vorliegenden Schrift selbst unus tractatus p. 86, 10 eine einzige Predigt, cf. p. 208, 5 in der folgenden Anmerkung, tractare p. 33, 21; 40, 20; 57, 8; 105, 7. Dies beizubringen veranlaßt mich die befremdliche Bemerkung Batiffols p. XV: Nostri tractatus non tractatus, sed verius homiliae praetitularentur.

[2]) Tract. 20 p. 208, 3: Sed faciam, dilectissimi fratres, cum me et officium meum et amor caritatis vestrae tacere non sinat, quia necesse est, ut assiduo tractatu aliqua vobis per dominum et fidei et scientiae incrementa praestentur. Überall begegnet uns die hier gebrauchte Anrede der Zuhörer, seltener sanctissimi fratres p. 148, 2; 163, 23, dulcissimi fr. 184, 18; 197, 12, fr. carissimi 41, 5. Zuweilen erinnert der Prediger an die Kürze der ihm zugemessenen Zeit 18, 8; 37, 9; 98. Er unterbricht sich durch Gebet p. 78, 5—11, schließt mit Votum oder Gebet p. 85, 199. Die 18. Predigt ist an einem Fest zu Ehren aller Märtyrer gehalten p. 191, 4; 194, 3—7.

Wer aber bürgt uns dafür, daß die buchhändlerische Spekulation, welche dieses conprobatus ab Hieronymo fingiert hat, nicht auch den Namen des Origenes geschaffen und einen unberühmteren oder einen anrüchigeren Namen verdrängt hat? Allerdings war auch der Name Origenes seit dem Streit zwischen Hieronymus und Rufinus im Abendland mit dem Verdacht der Ketzerei behaftet. Es war aber immer noch der Name des größten christlichen Schriftgelehrten, und man hat ihm trotz seiner Anrüchigkeit Traktate angehängt, die auf lateinischem Boden gewachsen sind.[1]) Wer eine einzige dieser angeblichen Homilien des Origenes gelesen hat, durfte sich nicht wundern, daß sie sofort nach dem Erscheinen der ersten Ausgabe dem Origenes abgesprochen und für lateinische Originale erklärt worden sind. Damit noch nicht zufrieden, hat C. Weymann schon am 5. Februar d. J. der Verneinung der origenianischen Herkunft die Behauptung hinzugefügt, daß vielmehr Novatianus der Prediger sei.[2]) Ausführlichere Beweisführung hat Weymann sich vorbehalten, und die nachfolgenden Bemerkungen möchten der sehr erwünschten Ausführung dieses Vorhabens in keiner Weise hinderlich sein.

Daß Origenes der Verfasser nicht ist, ergibt sich ohne viel Nachdenken aus einer Stelle der 10. Predigt, wo unmittelbar hinter einem Citat aus dem Römerbrief des „seligen Apostels Paulus" und vor einem solchen aus dem 1. Korintherbrief „des Apostels" der Hebräerbrief mit gleicher Zuversicht als eine Schrift des „heiligsten Barnabas" citiert wird.[3]) Es ist ja bekannt, daß die alexandrinische Kirche von jeher und für immer den Hebräerbrief als einen Brief des Paulus gehabt hat, daß Origenes ihn ebenso wie seine Vorgänger und Nachfolger durchweg unbedenklich als

---

[1]) Z. B. der „Ambrosiaster" cf. Berger, Hist. de la Vulgate p. 118; des Niceta Explanatio symboli cf. Caspari, Alte und neue Quellen (1879) S. 309; Kirchenhistor. Anekdota (1883) S. 341 f.

[2]) Im Archiv für lat. Lexikographie XI, 467.

[3]) Tract. 10 p. 108, 7: Sed et sanctissimus Barnabas: „per ipsum offerimus, inquit, Deo laudis hostiam labiorum confitentium nomini eius" = Hebr. 13, 15. Eine sonstige unzweideutige Bezugnahme auf den Hebr. scheint sich nicht zu finden. Doch ist p. 37, 2—4 mit Hebr. 7, 4 ff. und p. 200, 16 bis 201, 9 mit Hebr. 5, 6; 6, 20; 7, 11—24 zu vergleichen.

paulinisch citiert und seine Heimatkirche ausdrücklich wegen dieser ihrer ererbten Ansicht gegen Vorwürfe von auswärts verteidigt und nur mit Rücksicht auf philologische Bedenken, deren Gewicht er anerkennen mußte, die Hypothese aufstellte, daß ein Schüler des Paulus in dessen Auftrag die Gedanken des Paulus in diesem Brief in eine dem Apostel selbst fremde stilistische Form gekleidet habe.[1]) An einen ähnlich vorgestellten Anteil eines Apostelschülers an der Herstellung des Hebräerbriefs hatte man in Alexandrien schon vor Origenes gedacht; aber nur die Namen Lukas und Clemens werden von den Alexandrinern Clemens und Origenes in diesem Zusammenhang genannt. An Barnabas konnte kein Alexandriner jener Zeiten denken, weil man dort einen anderen und sehr andersartigen Brief als ein Werk des Barnabas und als eine mehr oder weniger kanonische Schrift zu betrachten gewöhnt war. Der einzige bisher bekannte Vertreter der Überlieferung von Barnabas als dem Verfasser des Hebräerbriefs war Tertullian (de pudic. 20), und schon darum, weil wir hier einen alten Prediger, der jedenfalls nicht mit Tertullian identisch ist, dieselbe Überzeugung mit der gleichen Bestimmtheit aussprechen hören, ist die Frage nach dem Verfasser dieser Predigten von hohem theologischem Interesse. Es braucht hier nicht der Beweis dafür wiederholt zu werden, daß Tertullian mit seiner Anführung des Barnabae titulus ad Hebraeos nicht eine von ihm aufgestellte Vermutung, aber auch nicht die Ansicht der nordafrikanischen oder der römischen Kirche seiner Zeit, sondern eine in anderen Kreisen verbreitete und bereits zur Tradition gewordene Ansicht ausspricht. Die Schrift, in welcher Tertullian dies thut, ist eine fulminante Streitschrift des montanistischen Presbyters von Karthago gegen den römischen Klerus. Es ist daher anzunehmen, daß bei den Montanisten, zunächst des Abendlands, der Hebräerbrief für ein Werk des Barnabas galt und unter diesem Titel, als das Werk eines comes apostolorum und eines vir a Deo satis auctoratus, wie Tertullian den Barnabas nennt, ein beträchtliches Ansehen genoß. Tertullian entschuldigt oder rechtfertigt noch einigermaßen seine Heranziehung des Hebräerbriefs zum Schriftbeweis, weil die katholische Kirche von Rom und

[1]) Vgl. meine Einleitung II², 114ff., 120f.

Karthago damals wie nachmals ihn nicht in ihrem N. Testament hatte. Unser Prediger thut das nicht mehr geradezu. Nur darin, daß er dem Barnabas das für einen biblischen Schriftsteller ziemlich ungewöhnliche Prädikat sanctissimus gibt,[1]) spricht sich eine gewisse Geflissentlichkeit in der Hervorhebung seiner Auktorität aus. Daß aber Barnabas der Verfasser des Hebräerbriefs sei, spricht er ganz so wie Tertullian als eine in seinem Kreis ausgemachte und bekannte Sache aus. Eine lateinische Predigt, in welcher sich dies findet, kann nicht ohne jeden Zusammenhang mit dem Kreise stehen, aus welchem heraus Tertullian so Ähnliches geschrieben hat. Nun zeigt sich aber ein solcher Zusammenhang zwischen den neugefundenen Predigten und den Schriften Tertullians auch anderwärts. Es mag als eine zufällige Kleinigkeit erscheinen, daß dieser Prediger in hörbarem Anschluß an Tertullians geistvolle Übersetzung von Röm. 6, 23 stipendia (*ὀψώνια*) und donativa (*χαρίσματα*) des miles Christi unterscheidet.[2]) Batiffol selbst (p. XXIV) bemerkt, daß die 17. Predigt über die Totenauferstehung nach Ez. 37, 1 ff. großenteils aus Tertullians Schrift über die Auferstehung des Fleisches zusammengestoppelt sei. Der angebliche Übersetzer des vermeintlichen Origenes soll hier seine Aufgabe darin gefunden haben, unter Beseitigung seines ketzerischen Originals und in ausdrücklicher Polemik gegen dasselbe dem zu interpretierenden Schriftsteller eine Predigt unterzuschieben, welche das gerade Gegenteil der wirklichen Lehre desselben zum Inhalt hat. Im Vergleich zu einem solchen Übersetzer hätten Hieronymus und Rufinus ihre Aufgabe, den Origenes ihrem Publikum in einer von gefährlichen Ketzereien gesäuberten lateinischen Ausgabe darzubieten, mit wahrhaft kindlicher Pietät und Einfalt gelöst. Was bei dieser einen Predigt geschehen sein soll, kann bei allen anderen und würde ohne Frage bei mehreren derselben geschehen sein. Nicht die Abschreiber des Mittelalters, sondern der erste, der diesen lateinischen Text niedergeschrieben hat, wäre ein Fälscher schlimmster Art gewesen, indem er sein, vielleicht mit einigen Federn alexandrinischer Gelehrsamkeit

[1]) Cf. Tert. de orat. 20 post sanctissimum apostolum; ebenso de bapt. 17.

[2]) Tract. 18 p. 198, 5 cf. Tertull. resurr. carnis 47 und dazu diese Zeitschr. 1899 S. 39 Anm. 1.

aufgeputztes Elaborat als ein Werk des großen Alexandriners ausgegeben hätte. Kehren wir noch einmal zum Hebräerbrief zurück. Nicht nur, daß er wie selbstverständlich dem Barnabas zugeschrieben wird, sondern daß er überhaupt ohne Entschuldigung neben den Briefen des Paulus und in gleicher Eigenschaft wie diese citiert wird, befremdet höchlich in einer lateinischen Gemeindepredigt, welche inhaltlich der Zeit vor Konstantin angehört.[1]) Da erscheint es doch sehr bedeutsam, daß nach Zeugnissen aus dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts die Novatianer sich zur Stütze ihrer Lehre auf den Hebräerbrief, insbesondere auf die schon von Tertullian angeführte Stelle Hebr. 6, 1—8, zu berufen pflegten, und daß diese Verwendung im Streit zwischen ihnen und den Katholiken der Anerkennung des Briefs als einer kanonischen Schrift im Abendland hinderlich gewesen sein soll.[2]) Es ist ferner nicht zu übersehen, daß der Novatianismus in einem gewissen inneren Zusammenhang steht mit dem Schisma des Hippolytus, des römischen Theologen, welcher den Hebräerbrief dem Paulus abgesprochen haben soll, und weiter rückwärts mit dem abendländischen Montanismus, insbesondere mit der gebildeteren Richtung des Montanismus, als deren Vertreter Proclus genannt wurde;[3]) derselbe Proclus, welcher um

---

[1]) Sehr häufig wird auf blutige Verfolgungen der Christen als Vorkommnisse der Gegenwart, auf die Pflicht und Ehre des Martyriums hingewiesen, besonders in der Predigt am Märtyrerfest p. 191—199, aber auch sonst p. 15, 81, 107, 108, 111 (!), 139, 160 (!), 166, 1.

[2]) Epiph. haer. 59, 2; Philastr. haer. 89 (s. m. Gesch. des Kanons II, 239); Ambros. de poenit. II, 2 (ed. Bened. II, 417). Daß die Novatianer den Brief dem Paulus zugeschrieben hätten, sagt keiner dieser ihrer Bestreiter.

[3]) Besonders Pacianus von Barcelona gibt dies zu verstehen (epist. I, 1—3; II, 3; III, 1. 4), und es ist doch fraglich, ob das nur eine Folgerung aus der thatsächlichen Übereinstimmung mancher novatianischen und montanistischen Forderungen ist; wenn auch die Angaben epist. I, 2 (ed. Peyrot p. 4 f.) an Klarheit und geschichtlicher Richtigkeit viel zu wünschen übrig lassen. Auch die Angabe des Philostorgius h. e. VIII, 15, daß Novatus d. h. Novatianus ein geborener Phrygier gewesen sei, ist wohl nur eine Mißdeutung der Überlieferung, daß zwischen ihm und dem Montanismus ein geschichtlicher Zusammenhang bestanden habe. Dabei hat man natürlich nicht an die phrygischen Bauern, sondern an jene Phryges nobiliores des Abendlandes zu denken, welche sich nach Pacianus rühmten, von jenem ehrwürdigen Proclus unterrichtet zu sein.

210 in einer Disputation mit dem römischen Katholiken Cajus diesem Anlaß gegeben hatte, über die Einführung neuer heiliger Schriften seitens der Montanisten sich zu beschweren und die Zahl der paulinischen Briefe unter Ausschluß des Hebräerbriefs ausdrücklich auf 13 zu beschränken.[1]) Die gleichartige Verwertung von Hebr. 6, 1—8 im Kampf gegen die laxe Kirchenzucht der Katholiken bei dem Montanisten Tertullian in einer erst um 220 geschriebenen Streitschrift, wahrscheinlich auch bei dem Montanisten Proclus um dieselbe Zeit und sicher bei den Novatianern in späterer Zeit; die gleich zuversichtliche Behandlung des Briefs als einer Schrift des Barnabas bei Tertullian und bei unserem Prediger, der sich auch sonst stark von Tertullian beeinflußt zeigt: das sind doch wohl Thatsachen, deren Zusammenhang nur eine selbst zusammenhangslose Betrachtung der geschichtlichen Erscheinungen verkennen kann. Sollte der angebliche Origenes ein Novatianer oder gar Novatianus selbst sein?

Daß Origenes nicht der Verfasser sei, zeigt auch eine oberflächliche Vergleichung mit dessen Homilien.[2]) Das waren Bibelstunden, welche der Gelehrte an Wochentagen gehalten hat; diese lateinischen Traktate sind geistliche Reden eines Gemeindehirten zum Teil von bemerkenswertem rednerischem Glanz und Schwung. Vergeblich wird man in den Homilien des Origenes Seitenstücke finden zu so schwungvollen Predigtanfängen wie hier p. 139. 191 f., zu so glänzenden Schlüssen wie p. 198 f., aber auch zu so volltönenden Ausführungen, wie man sie hier mitten in der Predigt zu lesen bekommt p. 46—48. 91. Wer sie lesend hört, wird nicht leicht verstehen, wie der Herausgeber von ungebildetem Stil hat reden mögen (p. XIII. XVII), und wie er daran denken konnte, daß diese Reden aus dem Griechischen übersetzt seien. Der Lateiner, der sie vor Lateinern gehalten hat, findet es staunenswert, daß das Femininum ovis Exod. 12, 5 das Attribut masculus erhalte (p. 97, 7; 99, 19—100, 4). Welcher Grieche würde an dem

[1]) Eus. h. e. VI, 20, 3; vgl. Gesch. d. Kanons I, 288. 294.

[2]) Wir haben Homilien des Origenes teilweise über die gleichen Texte z. B. tract. 7 und Orig. hom. 1, 5—2, 4 über Exod. 1—2; tract. 11 und Orig. hom. 8 über Num. 13—14; tract. 12 und Orig. hom. 3, 3 ff. über Josua 2; tract. 14 und Orig. hom. 9 über Jud. 7.

πρόβατον ἄρσεν der Septuaginta Anstoß genommen haben? Und welcher Übersetzer einer griechischen Rede würde wegen der so leicht zu beseitigenden grammatischen Unbequemlichkeit, welche ihm die Verbindung dieses Substantivs mit diesem Adjektiv bereitete, ganze 11 Zeilen tiefsinniger Betrachtungen in seine Vorlage eingeschoben haben, anstatt wie Hieronymus und schon andere Lateiner vor ihm dieses große Problem durch die naheliegende Übersetzung agnus masculus zu lösen?[1]) Welche griechischen Worte könnten ferner der etymologischen Ableitung des Wortes homo von humus zu Grunde liegen, die nicht etwa in einer leicht auszuscheidenden Zwischenbemerkung vorgetragen wird, sondern für sehr erbauliche Betrachtungen die Grundlage bildet (p. 6, 1. 23)? Das bei den Lateinern übliche, bei den Griechen unmögliche Spiel mit virga aus Jes. 11, 1 und virgo Maria fehlt auch hier nicht (68, 5—11). Die Worte pascha ex passione nomen accepit (99, 14; 103, 8) könnte ein Grieche geschrieben haben. Diese falsche Etymologie findet sich bei Philo neben der richtigen; aber dem sprachkundigeren Origenes wäre sie nicht zuzutrauen. Ihm vielmehr wird es hauptsächlich zu danken sein, daß eine richtigere Deutung des hebräischen Namens bei den Griechen und seit Hieronymus auch bei den Lateinern sich Bahn brach.[2]) Ein Grund für die Herkunft aus einem griechischen Original hätte auch den zahlreichen griechischen Fremd- und Lehnwörtern nicht entnommen werden sollen; denn die lateinische Kirchensprache konnte sich, wie z. B. die Passion der Perpetua und die sämtlichen Schriften Tertullians im Vergleich mit denjenigen Cyprians beweisen, nur allmählich von dem übermächtigen Einfluß des Griechischen losringen, welcher unvermeidlich

[1]) Den alten Text unseres Predigers hat noch Cyprian test. II, 15; für agnus etc. führt Sabatier I, 156 als Vorgänger des Hieronymus an: Ambrosius, Gaudentius, Augustinus. Letzterer weiß so wenig von einem Text dieser Stelle mit ovis, daß er dies als richtigere Übersetzung für πρόβατον fordert, und recht im Gegensatz zu unserem Prediger darüber sich aufhält, daß zu agnus, was stets ein männliches Tier bezeichne, überflüssigerweise noch masculus beigefügt sei (Quaest. 42 in Exodum ed. Zycha p. 113).

[2]) Vgl. meine Forschungen II, 60. 136. Ein Lactantius, dessen Institutionen Batiffol doch schwerlich für eine Übersetzung aus dem Griechischen halten wird, trägt die falsche Etymologie noch ganz zuversichtlich vor (inst. IV, 26, 40).

war, solange man nur eine griechische Bibel hatte. Zumal in Rom, wo das Griechische bis ins 3. Jahrhundert hinein die Sprache der Theologen und sicherlich bis zu einem beträchtlichen Grade auch des Gemeindegottesdienstes geblieben war, konnten die Folgen davon auch im Verlauf desselben Jahrhunderts nicht verschwinden. Wirkliche Gräzismen wird man in diesen Predigten kaum finden, und Übersetzungsfehler erst recht nicht. Die Sprache ist echt lateinisch,[1]) wenn auch selbstverständlich nicht klassisch. Es kann diese Reden nur ein Mann geschrieben haben, der eine gute römische Schulbildung genossen hatte und ein dadurch geübtes Ohr für den numerus oratorius besaß. Dieser Prediger setzt bei seinen Hörern keinerlei Kenntnis des Griechischen voraus. Selbstverständlich wissen sie, was ecclesia und synagoga bezeichnet; aber die etymologische Bedeutung dieser Fremdwörter muß ihnen, wo es darauf ankommt, erklärt werden (130, 6; 143, 7). Über den Zifferwert der griechischen Buchstaben müssen sie belehrt werden,[2]) und ein auf den Kreis der Theologen beschränktes Wort wie Anthropomorphiani wird ausdrücklich als ein griechisches Fremdwort bezeichnet (2, 20). Der Verfasser hat in seinem lateinischen Bibeltext Exod. 2, 3 ebenso wie die Septuaginta und die lateinische Bibel von jeher das Wort tibin oder thibin[3]) und bemerkt, daß dieses

[1]) Man möchte z. B. wissen, welcher griechische Ausdruck dem echtrömischen religiosus dies 92, 16 cf. 93, 23 zu Grunde gelegen haben sollte. — Es wird wesentlich doch nur rhetorische Bildung gemeint sein, wenn Pacianus von Novatian schreibt (epist. II, 7): Philosophum saeculi fuisse audio.

[2]) Richtig 153, 6, vgl. auch 195, 17; sonderbar dagegen 159, 2 Decem et octo enim apud Graecos iota et cappa signantur, quibus litteris nomen Jesu scribitur. Daß das ein Grieche nicht gesagt haben kann, liegt auf der Hand. Die Verwechselung von $\varkappa$ und η ist leichter als lapsus linguae eines Predigers wie als Verirrung eines Übersetzers zu begreifen, der einen ihm, wie das ganze Werk zeigt, übrigens durchaus verständlichen griechischen Text vor sich hatte.

[3]) Vgl. Augustinus, Locut. 5 de Exodo ed. Zycha p. 542. Auch der Pentateuch von Lyon (ed. Robert p. 50) hat thibin. Bei den wenigen Erklärungen hebräischer Wörter (26, 19; 65, 17; 93, 18; 177, 17) mag teilweise in Betracht kommen, daß der Verfasser offenbar in sehr lebhaftem, zunächst allerdings polemischem Verhältnis zu der Judenschaft seiner Umgebung zu stehen scheint. Die merkwürdige Erklärung des Namens Samson durch tinea 146, 1—6 ist nicht diejenige der griechischen Onomastika und des Hieronymus,

hebräische Wort von den einen durch capsa, von den anderen durch cistola erklärt werde, findet aber selbst scrinium passender und gibt eine dementsprechende allegorische Deutung (80, 2; 81, 10—15). Was sollte in einem griechischen Original diesen Erörterungen entsprochen haben?

Nach alledem ist nicht wohl zu bezweifeln, daß wir es mit einem lateinischen Original zu thun haben. Auch die Zeit, in welcher wir den Prediger zu suchen haben, ist ziemlich eingeschränkt. Blutige Verfolgungen sind, wie bemerkt, noch an der Tagesordnung. Von Häretikern werden mit Namen nur Praxeas und Sabellius genannt und als patripassiani bezeichnet (33, 12). Der erstere ist um 190, der letztere um 220, beide in Rom aufgetreten, Praxeas vielleicht später auch in Karthago. Auch hierdurch ist bewiesen, daß der Prediger dem lateinischen Abendland angehört; denn Praxeas wird überhaupt von keinem Griechen, Sabellius wenigstens von Origenes noch nicht, sondern im Orient zuerst von Dionysius von Alexandrien erwähnt. Also aus der Zeit von 220—300 stammen die Predigten. Dazu stimmt die bereits bemerkte Anlehnung an Tertullian. Außerdem ist namentlich eine Abhängigkeit von Irenäus ersichtlich aus den Erörterungen über den Antichrist, seine Zahl und alles, was damit zusammenhängt.[1]) Die Erledigung anderer Fragen, z. B. ob der Prediger den Korintherbrief des Clemens gelesen hat, und ob ein Verhältnis zu dem lateinischen Evangelienkommentar unter dem Namen des Theophilus nachweisbar sei, und welches dieses wäre, würde für die chronologische Bestimmung nichts austragen. In chronologischer Beziehung steht der Hypothese Weymanns nichts im Wege, und soweit ich bis jetzt sehe, wird den Fachgenossen nichts anderes übrig bleiben, als ihm zu seinem ebenso glücklichen als raschen Griff Glück zu wünschen und, wenn er den versprochenen genaueren Beweis geführt hat, ihm dafür zu danken.

---

also sicherlich auch nicht die des Origenes. Irgend ein Mißverständnis wird wohl zu Grunde liegen. Tinea, Motte ist hebr. סָס, im Targum Prov. 25, 20 ist statt ססא auch סםא überliefert.

[1]) Tract. XVIII p. 195—197 vgl. mit Iren. V, 29, 2—30, 3. Selbst in den Text der Apokalypse trägt der Prediger p. 195, 17 die von Irenäus eingeschärfte Regel ein, daß das griechische Alphabet bei der Deutung der Zahl 666 zu Grunde zu legen sei.

Gleich beim Lesen des ersten Satzes der ersten Predigt (1, 9) fällt die Bezeichnung der biblischen Schriften als caelestes litterae auf, wozu sich später scripturae caelestes 180, 17; 181, 25; praecepta (48, 11 cf. 143, 9) und verba caelestia 75, 1; 111, 23; 187, 7; thesauri caelestes = scripturae 85, 20 gesellen. Ich erinnere mich nicht, die Bezeichnung der biblischen Schriften als himmlischer bei irgend einem alten Lateiner — um von den Griechen ganz zu schweigen — angetroffen zu haben außer bei Novatian (de trin. 21. 23. 30, hier zweimal) und in solchen Schriften, welche in neuerer Zeit mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit diesem zugeschrieben worden sind.[1]) Unser Prediger gibt ebenso wie Novatian den Christusnamen *λόγος* regelmäßig durch sermo, seltener durch verbum wieder.[2]) Wenn der Bibeltext in der Schrift über die Trinität in den bisherigen Ausgaben Joh. 1, 1. 14 verbum bietet (c. 10. 13. 15), so darf man zweifeln, ob das richtige Überlieferung ist. Man vergleiche ferner die Terminologie in Bezug auf das trinitarische Bekenntnis. Daß unser Prediger (211, 8) wie Novatian (trin. 1. 9. 17. 21. 25. 29; de cibis p. 239, 9) das kirchliche Bekenntnis regula veritatis nennt, ein Ausdruck, der bei Origenes nicht nachzuweisen ist, und wiederum wie Novatian (trin. 30) als fides catholica (180, 14; 181, 24), mag nicht allzuviel besagen; umsomehr die Anwendung des Begriffs persona[3]) auf die Hypostasen der Trinität (33, 14; cf. trin. 26. 31) und vollends ein theologischer Kunstausdruck wie personae distinctio (67, 20; cf. trin. 27 zweimal personarum distinctio). Kämpft doch auch unser Prediger gegen dieselben Häresien wie Novatian und nennt wie dieser (trin. 12) den Sabellius (s. oben S. 357). Der Prediger

---

[1]) Pseudocypr. de spectac. p. 3, 14; 4, 7. Daneben gebraucht sowohl Novatian (trin. 26. 30) als unser Prediger (3, 2; 33, 4; 36, 11; 76, 15) auch divinae, seltener sacrae als Attribut von litterae oder scripturae. Ich citiere die Schrift de trinitate nach Gallandi, und somit nach der Kapitelzählung, welche bei Migne tom. III von col. 938 an zuerst genannt ist.

[2]) Tract. p. 102, 20; 118, 2; 210, 6 (nur 206, 2 verbum est). De trin. 10. 11. 14 a. E.; 21 (bis). 25 (bis). 31, dafür verbum manchmal auch außerhalb der Bibelcitate z. B. c. 13.

[3]) Der Prediger gebraucht das Wort auch sonst fleißig. Man möchte erfahren, wie imago personalis p. 10, 5 ins Griechische zurückübersetzt werden soll.

polemisiert viel gegen die Juden, die er nicht nur aus Büchern, sondern auch aus dem Leben kennt. Aus Novatians Schrift über die mosaischen Speiseverbote, welche ein Sendschreiben des von seiner Gemeinde abwesenden Vorstehers an die Gemeinde ist, erfahren wir, daß er derselben schon vorher zwei solche Sendschreiben, eins über die Beschneidung, ein anderes über den Sabbat geschickt hat.[1]) Vom Sabbat handelt die achte unserer Predigten, von der Beschneidung die vierte. Eine Vergleichung mit den Episteln gleichen Gegenstandes würde entscheidend sein, wenn diese beiden Episteln vorhanden wären. Die einzige, die wir besitzen, behandelt einen Gegenstand, welcher in den Predigten kaum berührt wird. Aber an sich schon ist die Thatsache, daß der Prediger ebenso wie Novatian das Bedürfnis fühlt, seine Gemeinde durch Behandlung dieser Gegenstände gegen jüdische Angriffe auf die christliche Sitte zu waffnen,[2]) ein bedeutsames Zusammentreffen. Nun vergleiche man aber das Einzelne. In der 13. Predigt (p. 142, 18) liest man: se solos mundos Judaei gloriantur et ceteros existimant inquinatos; und in der Epistel über die Speisen (p. 227, 10) gleichfalls von den Juden: se solos sanctos et ceteros omnis (omnes) aestimant inquinatos. Ist es nicht derselbe Mann, der beides geschrieben hat, dann hat einer den andern ausgeschrieben. Daß Novatian bereits eine lateinische Übersetzung von Homilien des Origenes gelesen haben sollte — mit dem griechischen Original wäre ja bei so wörtlichem Zusammentreffen nicht geholfen — ist doch völlig unglaublich. Die ohnehin, schon sprachlich betrachtet, ganz unannehmbare, von Batiffol (Praef. XVI) halb ausgesprochene Vermutung, daß Victorinus von Pettau der Übersetzer oder Bearbeiter der Traktate sei, ist schon durch diese eine Parallele mit Novatian widerlegt. Etwa 40—50 Jahre vor der Blütezeit Victorins hat Novatian obiges Urteil über den jüdischen Hochmut in einem Sendschreiben und in einer Predigt gefällt. Die hundertfältigen Bestätigungen dieser meines Erachtens schon heute sicher gestellten Entdeckung wird der Entdecker gewiß nicht verfehlen in

[1]) Ausgabe von Landgraf und Weymann (Archiv f. lat. Lexikogr. XI) S. 227, 7.

[2]) Tract. 4 p. 34, 5: Quia saepe vobis (nicht etwa nobis) adversum Judaeos certamen est etc. cf. 43, 10; 86, 13; 87, 19.

der wünschenswerten Vollständigkeit zusammenzustellen, und ich möchte nicht durch Hervorhebung von noch mehr Einzelheiten, die mir beim ersten Durchlesen aufgestoßen sind, vorgreifen. Selbstverständlich wird auf die Bibelcitate besondere Aufmerksamkeit zu richten sein. Daß hier ein Verfechter der austeritas severissimae disciplinae (p. 126, 14), ein Mann wie Novatian, zu uns redet, ist überall mit Händen zu greifen.[1]) Die Anschauung von der Taufe und vom Martyrium, die Klagen über fleischlich gesinnte Glieder der Kirche, über die Hörer des Worts, die keine Thäter sind, die Forderung der Reinhaltung der Kirche u. dgl. mehr sind lauter Beweise für die Richtigkeit von Weymanns Hypothese. Die Verhaßtheit des Namens Novatianus hat es verschuldet, daß mehr als eines seiner Werke schon zur Zeit des Hieronymus und Rufinus unter besser klingendem Namen verbreitet wurde, besonders häufig unter demjenigen Cyprians, aber auch Tertullians und, wie wir nun wissen, des Origenes. Die neugefundenen Predigten gehören nicht in die Berliner Sammlung der griechischen Väter, sondern in das Wiener Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Zusammen mit den Büchern von der Trinität, von den jüdischen Speiseverboten und mehreren Stücken in der Briefsammlung Cyprians und unter den pseudocyprianischen Schriften werden sie einen stattlichen Band bilden, eine ergiebige Fundgrube der Belehrung über die Geschichte der lateinischen Bibel und des kirchlichen Lebens um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Erst nachdem Vorstehendes der Druckerei übergeben war, bemerkte ich, daß die Pfingstpredigt, welche den Schluß der Sammlung bildet, streckenweise sich als ein ziemlich wörtliches Excerpt aus Novatians Buch de trin. c. 29 darstellt. Es entsprechen sich Batiffol p. 210, 20—212, 6 = Migne tom 3 col. 973 B—974 B und Batiffol 212, 24—213, 7 = Migne col. 972 C. Als Festprediger am Pfingstfest hat Novation seiner, somit früher geschriebenen, dogmatischen Schrift einige Stücke entnommen.

[1]) Nur beispielsweise sei auf p. 113, 2—6; 211, 9 (improbos foras expellit); 212, 1—6 hingewiesen. Ob nicht einige Lücken z. B. p. 85, 15 durch Streichung gar zu stark novatianischer Sätze entstanden sind? Sehr beachtenswert erscheint mir auch, was p. 213, 3—7 über die Charismata in der Kirche als Erscheinungen der Gegenwart gesagt ist. Neben 7 Verben im Präsens ist das einzige Perfektum prophetas in ecclesia inseruit verdächtig.

II. Koptische Fragmente eines apokryphen Evangeliums.

Auch ein neues Evangelium oder doch Bruchstücke eines solchen haben uns die letzten Wochen gebracht. Aus zwei ziemlich schlecht erhaltenen Papyrusblättern wahrscheinlich des 5. oder 6. Jahrhunderts, welche mit einem dritten, von dem nur einzelne Wörter noch zu lesen sind, im Frühjahr 1899 in die Straßburger Bibliothek kamen, hat A. Jakoby dieselben im Original mit nebenstehender deutscher Übersetzung herausgegeben und einen ziemlich ausführlichen Kommentar beigefügt.[1]) Für die Übersetzung sowohl als für die Herstellung des koptischen Textes trägt nicht der Herausgeber, sondern dessen Lehrer, der Ägyptologe Spiegelberg die Verantwortung (S. 4). Dahingegen ist der Kommentar das eigene Werk des Herausgebers. Beim Durchlesen desselben kann man sich schwer des jetzt vergeblichen Wunsches erwehren, daß diese nicht eben leichte Aufgabe geübteren und sorgfältigeren Händen hätte anvertraut werden mögen.[2])

Die Vorderseite des ersten Blattes enthält ein Gebet Jesu, welches, abgesehen von einzelnen Worten wie dem von den Früchten, an denen man den Baum erkennt, und der Selbstbezeichnung Jesu als *μονογενής*, keine näheren Berührungen mit der kanonischen Überlieferung bietet. Umsomehr von solchen enthält die Rückseite. Als Probe von Geist und Art des Buches möge dies Stück hier Platz finden.

[*als er*] nun die ganze [*Geschichte seines Lebens*] vollendet hatte, wandte er sich zu uns und sprach [*zu uns*]: Gekommen

---

[1]) Ein neues Evangelienfragment von Adolf Jakoby. Mit 4 Tafeln in Lichtdruck. Straßburg 1900.

[2]) Schon die Art, wie die zur Vergleichung herangezogenen Urkunden citiert werden, ist befremdlich. Der berühmte leucianische Hymnus, welchen Christus vor seiner Verhaftung gesprochen haben soll, wird S. 16 nicht nach einer der vier kritischen Ausgaben desselben, die wir besitzen, sondern nach einem Exzerpt in Lipsius' apokr. Apostelgeschichten citiert. Man liest S. 22 Anm. 1 von „der interessanten Stelle aus der Didascalia apostolorum bei Hilgenfeld N. T. extra canonem rec. S. 81". Gemeint ist die 2. Auflage des 4. Teiles dieses Werks, wo aber nichts von der allgemein mit diesem Namen bezeichneten Didascalia, sondern ein zuerst von Cotelier herausgegebenes Exzerpt ἐκ τῶν ἀποστολικῶν διδαγμάτων abgedruckt ist. — In welcher Liturgie die unglaubliche Form ἐλήισον zu lesen sei, die man hier beharrlich zu lesen bekommt (S. 41. 47), erführe man auch gerne.

ist die Stunde, da ich von euch genommen werden soll. Der Geist zwar ist willig, aber das Fleisch ist schwach. [Harret] also und wachet [*mit mir*]. Wir aber, die Apos[*tel, wir*] weinten [*indem wir* zu ihm] sprachen. [*Tadle uns nicht, o Sohn*] Gottes. Was [*ist denn unser Ende*]? *Je*[*sus aber*] antwortete und sprach [*zu uns*]: Fürchtet euch nicht, dass [*ich*] vernichtet werde, sondern [*fasset*] *noch mehr* [*Mut! Fürchtet euch nicht*] vor der Macht [*des Todes*]. Denket an alles [das, was ich] euch [gesagt habe: Wisset], dass man [*mich*] verfolgt hat, [*wie man*] verfolgt [hat] ..... [Ihr] nun freuet euch, dass ich [die] Welt [*überwunden habe*]. Ich habe .....[1])

Nicht nur durch das Wort vom willigen Geist und schwachen Fleisch (Mark. 14, 38; Matth. 26, 41), sondern auch durch das hier vorangehende, bei Markus (14, 41) aber nachfolgende ἦλθεν oder ἐλήλυθεν ἡ ὥρα (vgl. Joh. 12, 23; 13, 1; 16, 32; 17, 1) werden wir an das Ende der Geschichte von Gethsemane, hinter den dort stattgehabten Gebetskampf versetzt; und daß etwas diesem Ähnliches vorangegangen ist, zeigt der Eingang des Fragments. Jesus ist vorher von den Jüngern abgewandt gewesen, jetzt wendet er sich ihnen wieder zu. Er wird vorher Gotte zugewandt gewesen sein und gebetet haben. Übrigens haben wir hier eine äußerst freie und insofern von den kanonischen Evangelien unabhängige Behandlung des Stoffes vor uns. Das zwar ist eine unbegründete Vermutung des Herausgebers, die dann bald in Behauptung

[1]) Ich wiederhole den Druck von S. 9f. unter Fortlassung der in runden Klammern beigefügten griechischen Worte. In eckigen Klammern stehen die von den Herausgebern ergänzten Worte, kursiv gedruckt ist alles Unsichere. Nach S. 4 sollen alle in Klammern eingeschlossenen Ergänzungen durch schrägliegenden Druck kenntlich gemacht sein. S. 9 Z. 7 ist [Harret] so steil gedruckt, obwohl es auch nach dem koptischen Text und dem Faksimile (Tafel II) lediglich auf Konjektur beruht. Es scheint sich mit den eingeklammerten Worten Z. 19. 20. 22 (wo die zweite Klammer nicht geschlossen ist) ebenso zu verhalten. Man erfährt auch im Kommentar S. 21f. nichts darüber, warum die Worte „noch mehr" Z. 17 unsicher sein sollen, und der des Koptischen Unkundige kann nicht beurteilen, ob das für den Sinn sehr wesentliche [*ich*] Z. 15 die einzig mögliche Ergänzung ist, oder, wenn dem so ist, warum sie durch den Druck als unsicher bezeichnet ist. — Nach S. 19 ist gleich zu Anfang (statt „seines Lebens") ebensogut „seines Gebetes" zu ergänzen, wonach dann aber nicht nur „Geschichte", sondern auch das als sicher gegebene „die ganze" zweifelhaft wird.

übergeht (S. 19f. 25), daß Jesus das Wort vom Geist und Fleisch hier in Bezug auf seine eigene Person spreche. Vorher spricht Jesus ja nicht von den Schrecken und Schmerzen, die der Tod ihm verursacht, sondern von dem Verlust, den die Jünger dadurch erleiden, daß er von ihnen genommen werden soll (vgl. Matth. 9, 15; Joh. 13, 33; 16, 5f.). Und aus dem Satz vom Geist und Fleisch wird, der kanonischen Darstellung entsprechend, eine Mahnung an die Jünger zum Ausharren und Wachen hergeleitet, keineswegs aber eine Aufforderung, für Jesus zu beten oder auch nur zum Zweck seiner Stärkung mit ihm zu beten. Damit würde sich auch die Gegenäußerung der Jünger, zumal nach der vorgeschlagenen Ergänzung, nicht vertragen. Sie fühlen sich nicht zu einer ihre Kräfte übersteigenden Handlung aufgefordert, sondern sind nun doppelt betrübt nicht nur wegen des nahenden Todes ihres Herrn, sondern auch wegen seiner Rüge. Die Apostel zagen und weinen (vgl. Joh. 16, 20), Jesus dagegen erscheint hier durchaus siegesgewiß. Mit Worten, die an Joh. 16, 4 und noch stärker an Joh. 16, 33 erinnern, schließt das Fragment. Aber auch abgesehen von der Beimischung johanneischer Elemente ist hier mit dem durch Matthäus und Markus überlieferten Stoff aufs freieste verfahren. Es handelt sich nicht um eine freie Reproduktion der kanonischen Erzählung, sondern um eine neue Erzählung unter Benutzung einzelner, leicht wieder zu erkennender Elemente der kanonischen Evangelien, besonders des Markus und Johannes. Wesentlich ebenso verhält es sich mit den Bruchstücken der Himmelfahrtsgeschichte, welche allem Anschein nach auf der Vorder- und Rückseite eines zweiten Blattes erhalten sind (S. 10—13). Jesus hält eine Abschiedsrede, welche an Joh. 17, 22 anklingt, und wobei Maria anwesend zu sein scheint (vgl. Apg. 1, 14). Wir hören von einem Berg (Apg. 1, 12), von einer bei dieser Gelegenheit stattgehabten Bekleidung der Apostel mit Kraft für ihr Amt (Luk. 24, 49; Apg. 1, 8), zuletzt vielleicht auch von Engeln in leuchtenden Gestalten (Apg. 1, 10).

Mit alle dem wäre noch nicht sicher bewiesen, daß wir hier Bruchstücke eines zusammenhängenden und einigermaßen die ganze Geschichte Jesu umfassenden Evangeliums vor uns haben. Denn ähnliche umbildende Darstellungen evangelischer Stoffe besitzen wir

auch in sehr andersartigen Schriften. So z. B. in den leucianischen „Wanderungen des Johannes“,[1]) auch in koptischen Stücken, welche ganz die Form von Predigten haben.[2]) Doch unterscheiden sich die neuen Fragmente durch engeren Anschluß an den Stoff und die Darstellungsweise der kanonischen Evangelien; es bleibt wahrscheinlich, daß sie einem diesen mehr gleichartigen Buch, einem apokryphen Evangelium entnommen sind. Aber welchem? Sowohl in der Geschichte von Gethsemane als in der Himmelfahrtsgeschichte redet der Erzähler nicht nur von sich als einer an der Handlung mitbeteiligten Person, sondern faßt sich in einem „Wir“ mit anderen Personen zusammen, von welchen das gleiche gilt, und er charakterisiert diesen Kreis als die Apostel, und zwar wird auf diese ihre Würde ein großes Gewicht gelegt. Schon der Ausdruck „wir, die Apostel“ in dem oben mitgeteilten Fragment läßt dies erkennen. In der Himmelfahrtsgeschichte aber versichert Jesus, daß er ihnen „die ganze Kraft und das Geheimnis ihrer Apostelschaft erzählt“ habe,[3]) und die Apostel bekennen, daß Jesus sie „mit der Kraft seiner Apostelschaft bekleidet habe“. In dieser Erzählung sind die von Jesus Angeredeten und als Erzähler mit „Wir“ sich Einführenden selbstverständlich die sämtlichen Apostel. Aber auch in der Geschichte von Gethsemane wird das „Wir“ nicht anders gemeint sein. Daraus, daß bei Matthäus und Markus Petrus, Jakobus und Johannes als die in der nächsten Nähe Jesu befindlichen bezeichnet sind, und an sie zunächst die in unserem Fragment wiederkehrenden Sätze aus Mark. 14, 38. 41 gerichtet

[1]) Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet II, 1, 194, 8—202, 9; vgl. diese Zeitschrift 1899 S. 199ff. Kürzere Erinnerungen auch in den Petrusakten desselben Verfassers l. l. I, 58, 1—5; 67, 11—20; 94, 12—15.

[2]) Forbes Robinson, Coptic apocryphal gospels (Cambridge 1896) p. 91 bis 127. 162f. 168f. 178f., dazu die Anmerkungen p. 235. 244. Unverständlich ist mir, wie jemand, der einen apokryphen Evangelientext in koptischer Sprache herausgibt, an dieser wichtigen Sammlung achtlos und schweigend vorübergehen mochte.

[3]) Die Übersetzung dieses Stücks beginnt S. 11: [*ich habe*] euch meine ganze Herrlichkeit offenbart und habe euch erzählt [*ihre*] ganze Kraft und das Geheimnis eurer Apostelschaft. Da *ihre* nur konjiziert ist und da weiterhin S. 13 von „der Kraft seiner Apostelschaft“ die Rede ist, so erscheint die obige im Text gegebene Fassung berechtigt und natürlicher.

sind, folgt natürlich nicht, daß das „Wir" in unserem Fragment gerade nur diese drei Apostel umfasse. Nichts deutet auf eine solche Beschränkung hin, und auch bei Matthäus und Markus sind die übrigen Apostel unmittelbar vor und nach dem Gebetskampf bei Jesus anwesend und werden von ihm angeredet (Mark. 14, 32. 42. 50). Unser Fragment versetzt uns, wie gezeigt, hinter den Gebetskampf. So werden also auch hier, wie in der Himmelfahrtsgeschichte, nicht irgend welche, sondern sämtliche Apostel als die Erzähler vorgestellt. Nur unter dieser Voraussetzung erscheint der Ausdruck „wir, die Apostel" natürlich.

Dieser naheliegenden Beobachtung entzieht sich Jakoby durch die rätselvolle Bemerkung (S. 26): „Allein gerade die Form der 1. Person[1]) ist im ganzen 2. Jahrhundert nichts Vereinzeltes; wir finden sie in den verschiedenen unechten Petrusschriften und vor allem auch durchaus in unserem kanonischen Johannesevangelium (cf. den Prolog) und dem 1. Brief" u. s. w. Also, daß der Schreiber eines Briefes sich mit einem Ich oder, wo er zugleich im Namen anderer redet, mit einem Wir einführt (1. Joh. 1, 1—5 einerseits, 1. Joh. 2, 1. 7. 12—14 anderseits), soll ungefähr gleichbedeutend damit sein, daß einer im Namen der Apostel als Augenzeugen und mithandelnder Personen die Thatsachen der evangelischen Geschichte erzählt. Sehr überraschend ist auch die Behauptung, daß das vierte Evangelium sich „durchaus" dieser Erzählungsweise bediene. Bekanntlich finden wir ein entfernt vergleichbares „Wir" nur Joh. 1, 14. 16, aber niemals im Verlauf der Erzählung. Innerhalb dieser führt sich der Evangelist, wo er überhaupt auf seine Anwesenheit hinzuweisen passend findet, bekanntlich in dritter Person ein. Wenn der Leser, der Absicht des Evangelisten entgegenkommend, dies dahin versteht, daß der Evangelist sich für den Apostel Johannes ausgibt, so würde sich ihm bei entsprechender Übertragung in die gewöhnliche Redeweise eines seine eigenen Erlebnisse erzählenden Berichterstatters an Stelle der dritten Person in Joh. 13, 23—25; 19, 26 f.; 20, 3—8 ein Ich, aber nimmermehr ein „Wir, die Apostel" ergeben. Im Petrusevangelium lesen wir

[1]) Dies muß wohl, wenn der Satz nicht gar zu sinnlos werden soll, heißen: „Die Anwendung der ersten Person des Plurals seitens des Erzählers zur Bezeichnung seiner selbst."

allerdings ein „Wir, die 12 Jünger des Herrn" (14, 59), aber dicht daneben auch ein „Ich, Simon Petrus, und Andreas mein Bruder" (14, 60), wie auch früher schon einmal (7, 26) „Ich mit meinen Genossen wurde betrübt und verwundet im Sinn verbargen wir uns". Als Erzähler gibt sich deutlich ein einzelner, nennt sich mit seinem Eigennamen und erinnert gelegentlich daran, daß er einer der Zwölf ist, welche alle wesentlich dasselbe erlebt haben, wie er der Erzähler. Ganz anders das Evangelium, dessen Fragmente uns jetzt beschäftigen. Als Verfasser derselben geben sich die 12 Apostel. Das erinnert unvermeidlich an die alte Nachricht von einem *εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα* oder *κατὰ τοὺς δώδεκα*. Dieser Erwägung verschließt sich Jakoby durch die Bemerkung (S. 26): „Die Christologie schließt von vornherein zwei Evangelien des 2. Jahrhunderts aus, nämlich das ebjonitische Hebräerevangelium, sowie das evangelium duodecim apostolorum. Der äußeren Form nach könnte allerdings das letztere (sic!) entsprechen cf. *καὶ σὲ τὸν Ματϑαῖον* u. s. w." Um mit dem letzten anzufangen, so wird nicht leicht ein gewöhnlicher Sterblicher begreifen, daß ein Evangelium, in welchem ein an einen einzelnen Apostel gerichtetes Wort Jesu in direkter Redeform mitgeteilt ist (z. B. Luk. 22, 31—34 oder Joh. 14, 9), darum eine formale Ähnlichkeit mit einem anderen Evangelium haben soll, dessen Erzähler sich mit „wir, die Apostel" einführt. Eine solche ergibt sich ja erst dadurch, daß in dem von Jakoby gemeinten Evangelium kurz vor den so unpassend citierten Worten zu lesen ist: „Es war ein Mann mit Namen Jesus, und er war ungefähr 30 Jahr alt, welcher uns erwählte", woran sich dann eine Erzählung anschließt, in welcher Jesus selbst von der Erwählung der Apostel berichtet und mit den Worten schließt: „Ich will also, daß ihr 12 Apostel seid zum Zeugnis für Israel." [1]) Die Erzähler in diesem Evangelium der Ebjoniten sind also die 12 Apostel, geradeso wie in unserem koptischen Evangelium. Jakoby hält dieses Evangelium der Ebjoniten, wie seine zuletzt angeführten Sätze beweisen, für identisch mit dem Evangelium der 12 Apostel, dessen Titel uns Origenes aufbewahrt hat und über welches wir außerdem eine unklare Angabe des Hieronymus besitzen. Aber

[1]) Epiph. haer. 30, 13; vgl. m. Gesch. des Kanons II, 725. 728.

welches soll denn das von Jakoby daneben genannte und somit von diesem unterschiedene „ebjonitische Hebräerevangelium“ sein? Wenn man die von mir zuerst bestimmt behauptete und, so gut es ging, bewiesene Identität des Ebjonitenevangeliums, welches ungenau und irreführend genug zuweilen auch Hebräerevangelium genannt worden ist, mit dem Zwölfapostelevangelium des Origenes anerkennt, so gibt es ja neben letzterem gar kein ebjonitisches Hebräerevangelium mehr, sondern nur noch das nichts weniger als ebjonitische, echte Hebräerevangelium der Nazaräer. Letzteres muß freilich außer Betracht bleiben, da in keinem einzigen der ziemlich zahlreichen Fragmente desselben die geringste Andeutung davon vorliegt, daß die 12 Apostel oder auch nur ein einzelner Apostel dessen Verfasser und der oder die in demselben sich selbst einführenden Erzähler sein sollen. Es ist aber nicht einzusehen, warum das Ebjonitenevangelium, wenn anders es mit dem Zwölfapostelevangelium identisch ist, von vornherein ausgeschlossen sein soll, wenn es sich um die Herkunft von Evangelienfragmenten handelt, in welchen die 12 Apostel als die Erzähler auftreten. Über „die Christologie“ des Ebjonitenevangeliums würde aus den spärlichen Fragmenten desselben äußerst wenig zu entnehmen sein. Sieht man dasselbe aber als das Evangelium derjenigen Partei an, aus welcher die verschiedenen Gestalten des Clemensromans und die dazu gehörigen Stücke hervorgegangen sind, so wird man in dieser ganzen Litteratur nichts finden, was mit den neuen koptischen Fragmenten unverträglich wäre. Die Benutzung des 4. Evangeliums ist beiden gemein. Auch nach der Ebjonitendogmatik ist Christus der wesenhafte Sohn und der Sohn von Anfang, von Gottheit oder Göttlichkeit erfüllt. Gott freilich soll man ihn nicht nennen, weil er sich selbst nicht so genannt hat;[1]) die Jungfrauengeburt wird stillschweigend verworfen und das Evangelium der Partei beginnt mit dem 30. Lebensjahr des Herrn. Aber von dem, was die Ebjoniten verwarfen, findet sich auch in den koptischen Fragmenten nichts.[2]) Gegen eine Herleitung dieser aus dem Zwölf-

[1]) Clem. hom. XVI, 15—18, anderseits aber I, 6 θειότητος γέμων, XVIII, 13; XX, 8.

[2]) Vergeblich bemüht sich Jakoby in den Fragmenten eine über das vierte Evangelium hinausgehende Christologie nachzuweisen. Daß Jesus selbst sich

apostelevangelium würde auch die koptische Sprache und die Auffindung in Ägypten nicht sprechen. Wir wissen von der Ausbreitung der ebjonitischen Partei oder Parteien so gut wie nichts. Aber daß sie die Tendenz zur Verbreitung ihrer Ideen in der ganzen katholischen Kirche hatten, beweist schon der Inhalt ihrer Litteratur. Sehr früh sind die Rekognitionen ins Syrische übersetzt worden, wahrscheinlich früher als durch Rufin ins Lateinische; denn die älteste vorhandene syrische Handschrift, die sie enthält, ist im Jahre 411 geschrieben. Kürzlich erst wieder sind wir daran erinnert worden, daß es bei den Syrern eine, wie es scheint, judenchristliche Partei gab, die sogenannten Kokaje, welche auch ein Evangelium der zwölf Apostel gehabt haben.[1] Warum soll das Zwölfapostelevangelium, welches der Alexandriner Origenes gekannt und in der Vorrede zu seinen Homilien über Lukas gleich hinter dem Ägypterevangelium genannt hat, nicht auch ins Koptische übersetzt worden sein? Meine Vermutung, daß die vielbesprochenen „Logia" von Oxyrhynchus Exzerpte aus diesem Evangelium seien,[2] hat zwar, soviel ich sehe, keinen Anklang, aber meines Wissens auch keine Widerlegung gefunden. Ich bin weit entfernt, über die Herkunft der neuen Bruchstücke ein sicheres Urteil abgeben zu wollen; nur schien es gegenüber dem sehr zuversichtlichen, aber nicht von ausreichender Sachkenntnis zeugenden Urteil des ersten Herausgebers angezeigt, an die Möglichkeit zu erinnern, daß er uns Bruchstücke des Zwölfapostelevangeliums mitgeteilt habe. Unter den sahidischen Fragmenten, welche Forbes Robinson zuerst herausgegeben und mit englischer Übersetzung begleitet hat, findet sich eine interessante Um-

---

ὁ μονογενής nennt (im ersten Frg. Z. 20) soll trotz Joh. 3, 16. 18 ein Beweis dafür sein (S. 19), weil es dem Herausgeber sehr fraglich erscheint, ob „Joh. 3, 16. 18 Worte Jesu selbst sein sollen" (S. 29)! Dagegen soll Christus selbst sich Joh. 1, 1; 20, 28 „indirekt als Gott" bezeichnen. Also wo der Evangelist offenbar selbst redet oder einen anderen Apostel reden läßt, redet „indirekt" Christus, und wo der Evangelist direkt und formell Jesum reden läßt, soll es fraglich sein, ob das sein Ernst sei!

[1]) Vgl. Maruta, De sancta Nicaena Synodo, übersetzt von O. Braun (Kirchengeschichtl. Studien herausgeg. von Knöpfler u. s. w. IV, 3) S. 48 f. und meine Forschungen VI S. 279 Anm. 1.

[2]) Vgl. Theol. Litteraturblatt 1897 Nr. 36.

schreibung der Geschichte vom Wunder zu Kana (a. a. O. S. 164 bis 167), in deren Schlußsätzen ein wiederholtes „Wir“ anwesende Augenzeugen als Erzähler erscheinen läßt. Robinson bezeichnet (S. 237) als möglich, daß der Erzähler derselbe Euodius, der angebliche Schüler des Apostels Petrus, sein wolle, welcher in anderen, übrigens auch in anderem Dialekt geschriebenen apokryphen Erzählungen sich als Augenzeugen und Erzähler einführt (S. 50 ff.). Die sahidische Geschichte vom Wunder zu Kana ist doch sehr anderer Natur, besonders auch im Verhältnis zur kanonischen Darstellung. Sie könnte gleichfalls dem Zwölfapostelevangelium entnommen sein.[1])

Jakoby, der seine Fragmente dem Ägypterevangelium zugeschrieben haben will, rechnet zu diesem „die Citate des 2. Clemensbriefes, die allgemein jenem zugerechnet werden“ (S. 27 A. 2). Also ein Forscher wie Lightfoot, der es für eine grundlose Vermutung erklärt hat, daß der Verfasser des 2. Clemensbriefes das Ägypterevangelium gelesen habe,[2]) wird nicht mitgerechnet. Er stört das behagliche Gefühl der allgemeinen Harmonie ebensowenig, wie der wenigstens ziemlich ausführlich begründete Widerspruch, welchen ich nicht nur gegen dieses einzelne Urteil, sondern gegen die zu solchen Urteilen führende kritiklose Methode überhaupt erhoben habe.[3]) Außerdem hat sich Jakoby davon überzeugen lassen, daß die „Logia“ von Oxyrhynchus dem Ägypterevangelium entnommen seien, und hat auch gegen die Vermutung, daß Priscillian aus diesem Evangelium seine apokryphe Deutung des Taufbefehls geschöpft habe, nichts einzuwenden (S. 48). Aber gesetzt auch, alle diese Vermutungen wären ordentlich begründet, so wäre doch keine

---

[1]) Die zu Anfang abgerissenen Worte bei Robinson S. 165 v. 5. 6: manifest a wonder to-day in the power of his godhead. For we believe that he is the Saviour of the world and that all things are possible to him berühren sich mit der Schilderung der Wunderthätigkeit Jesu in Clem. hom. I, 6: ὅτι θειότητος γέμων ταῦτα ποιεῖ ... καὶ οὐδέν ἐστιν ὃ ἀδυνατεῖ ποιεῖν. Auch in den neuen Fragmenten (S. 11 a. E.) ist von der „Herrlichkeit seiner Göttlichkeit“ zu lesen. Ist die Übersetzung genau, so entspräche sie genau der θειότης im Unterschied von θεότης.

[2]) S. Clement of Rome (1890) II, 237.

[3]) Geschichte des neutest. Kanons II, 628—642, besonders S. 631.

einzige auffällige Berührung zwischen den koptischen Fragmenten und den angeblichen Fragmenten des Ägypterevangeliums nachzuweisen, geschweige denn vom Herausgeber S. 27—30 nachgewiesen. Vor allem aber ist unglaublich, daß in dem Ägypterevangelium ebenso wie in dem von Origenes daneben genannten evangelium juxta duodecim apostolos laut Titel und in den vorliegenden koptischen Fragmenten nach ihrem Wortlaut, sowie in dem Ebjonitenevangelium des Epiphanius, die sämtlichen Apostel als Erzähler und Verfasser figuriert haben sollten.

Anhangsweise (S. 31—55) hat Jakoby nach einem griechischen Papyrus des Museums zu Gizeh, angeblich des 4. oder 5. Jahrhunderts, ein an Christus gerichtetes Zaubergebet abgedruckt und besprochen. In diesem wird zweimal der Tod Charon genannt (S. 32. 34 v. 2. 11) und an der ersten Stelle Christus als derjenige gepriesen, welcher die Klaue oder Kralle (*τὸν ὄνυχα*) Charons zerschmettert hat. Auch in einem der koptischen Evangelienfragmente (S. 9 Z. 1) wird von Christus gerühmt, daß er „die Kralle des Todes [vernichtet habe]". Die Übereinstimmung in der Vorstellung des Todes als eines mit Krallen versehenen Tiers, sei es eines Raubvogels (Ezech. 17, 3. 7), oder eines phantastischen Ungeheuers (Dan. 7, 19) ist gewiß bemerkenswert.[1]) Aber was man daraus folgern kann, wäre im günstigsten Fall dies, daß der Verfasser dieses Zaubergebets außer vielen anderen Quellen, wie z. B. dem paulinischen Epheserbrief, der johanneischen Apokalypse, einer Darstellung des Descensus ad inferos und dergleichen auch dasjenige Evangelium ausgebeutet hätte, aus welchem die neuen Fragmente stammen. Daß dieses Evangelium in Ägypten vorhanden war und beachtet wurde, ist ohnedies sicher genug dadurch bewiesen, daß uns Bruchstücke desselben in koptischer Übersetzung erhalten sind.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Im Testament Abrahams c. 17 (ed. James, Texts and Studies II, 2 p. 99) erscheint der Tod unter anderem als ein Ungeheuer mit 7 feurigen Drachenköpfen, auch als furchtbarer Löwe Vgl. die Bemerkungen von James in der Einleitung p. 55—57.

D. Th. Zahn.

Zinzendorfs Verdienste um die Theologie.

Daß Ludwig Nikolaus Graf von Zinzendorf und Pottendorf, dessen 200. Geburtstag uns am 26. Mai dieses Jahres wiederkehrt, seine großen Verdienste hat, wird niemand, der eine Ahnung von Kirchengeschichte hat, in Abrede zu stellen wagen. Bengels Urteil: Herrnhut thut nicht gut! hat sich nicht bewährt. Herrnhut hat sehr gut gethan; des sind Zeugen die blühenden Missionsgemeinden in Westindien und Suriname, in dem vor Jahresfrist aufgegebenen klassischen Missionsfeld Grönland, in Süd- und Ostafrika, im Himalaja und Australien, in Kalifornien und Alaska. Ist's doch die von Zinzendorf gestiftete Brüdergemeinde gewesen, welche nicht nur der von Halle ausgehenden Missionsbewegung Folge gab, sondern dieselbe auch getragen und gefördert hat, als in Halle der Quell geistlichen Lebens in der Sandwüste des Rationalismus versiegte und vertrocknete. Als Pfadfinder und Bahnbrecher der Mission hat Zinzendorf Großes gethan. Darüber ist die ganze Missionsgemeinde im klaren. Auch für das Glaubensleben in der Christenheit wird ihm niemand sein Verdienst bestreiten wollen. Die von seinem Geist beseelte Brüdergemeinde ist's gewesen, welche das Evangelium von der Thorheit des Kreuzes hoch hielt, als ringsum alles Volk sich zum Evangelium der Vernunft bekannte. Wie Häuser, darin man das heilige, vom Himmel stammende Feuer treulich hütete, standen die zerstreuten Brüdergemeinden in allen Landen, welche von Finsternis und Todesdunkel bedeckt waren. Gewiß hat auch außerhalb der Brüdergemeinde der Herr seine Leute gehabt, welche sich nicht vor dem stolzen Götzen

der Vernunft, dem die Menge räucherte, beugten. Aber gerade diese verstreuten und versprengten Kinder Gottes würden es am allerwenigsten in Abrede gestellt haben, daß sie sich an der von Zinzendorf gepredigten Blut- und Wundentheologie immer aufs neue stärkten. Und so ist's geblieben bis auf unsere Tage und wird auch in Zukunft so bleiben. Kein Gesangbuch gibt's in der deutsch-evangelischen Christenheit, das nicht Lieder von Zinzendorf enthielte. Sie gehören zum eisernen Bestand unserer Hymnologie so gut wie die Lieder von Luther und Gerhardt. Die unmündigen Kinder lernen sie, dem Mann sind sie in den Kämpfen des Lebens Halt und Trost und wie viele Sterbende sind hinübergezogen in die Ewigkeit mit Zinzendorfs Lied auf den Lippen: „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmuck und Ehrenkleid, damit will ich vor Gott bestehn, wenn ich zum Himmel werd eingehn.“ Es ist nicht Not, aus der reichen Fülle seines Liederschatzes hier Proben zu geben. Gewiß ist viel Spreu darunter, manches Häßliche, Unschöne, Abgeschmackte und Widerwärtige, aber daneben auch Lieder von unvergänglichem Wert, duftende Rosen von Sarons Auen, funkelnd im Tau der Ewigkeit. Dem Kirchenliederdichter wird sein Ruhm nicht genommen werden. Auch als Organisator auf kirchlichem Gebiet wird Zinzendorf allgemeine Anerkennung finden. Mag auch die Brüdergemeinde im Lauf der Jahre manche Änderung erfahren haben, sie trägt bis auf den heutigen Tag deutlich erkennbar die Grundzüge, welche ihr Zinzendorf auf- und eingeprägt hat. Und wir sehen, daß auch die lutherische Kirche manches von dieser Organisation angenommen und gelernt hat. Ist sie sich dessen auch nicht immer bewußt gewesen, sie ist vielfach auf den Bahnen gewandelt und den Spuren gefolgt, welche Zinzendorf gewiesen und hinterlassen hat. Die Mitarbeit der Laien in der Kirche und auf allen kirchlichen Gebieten ist ja der reformierten Kirche von Hause aus vertraut gewesen; in der lutherischen Kirche hat ihr doch im wesentlichen erst Zinzendorf zum Recht verholfen. Steht demnach Zinzendorfs Bedeutung für das Gebiet der Mission, des Glaubenslebens, der kirchlichen Organisation fest, so wird doch die Behauptung, daß er auch um die Theologie sich verdient gemacht habe, vielleicht manchem absurd erscheinen.

Denn wenn sich gleich Zinzendorf in Wittenberg als Student mit Theologie wissenschaftlich mehr beschäftigt hat als mit Jurisprudenz, wenngleich er in Stralsund vor dem Superintendenten D. Langemak und D. Sibeth sein theologisches Examen nach eingehender Prüfung gut bestand, wenngleich ihn die Tübinger Fakultät als lutherischen Theologen anerkannte, so wird ihn doch niemand, der den Mann und seine Schriften einigermaßen kennt, als eigentlich wissenschaftlichen Theologen gelten lassen. Wenngleich er sich selbst für einen Mann der Prinzipien erklärt hat, so fehlt ihm doch zum spekulativen Theologen, zum Systematiker nicht weniger denn alles. Leute von so springender, sprudelnder, sprühender Thatkraft wie Zinzendorf, der alles in allem ein Sanguiniker ist, wie er im Buch steht, sind als Systematiker nicht zu brauchen, dazu fehlt ihnen die Ruhe, die Sammlung, die innere Abgeklärtheit. In der That hat denn auch Zinzendorf trotz allem, was er geschrieben hat und was ihm nach mündlichen Ausführungen nachgeschrieben ist, — und dessen ist nicht ganz wenig — nichts Systematisches hinterlassen, ein paar Katechismen ausgenommen, bei denen Harleß' Wort zutrifft: Von System keine Spur. — Für die Kirchengeschichte ist Zinzendorf und die von ihm gegründete Gemeinde ein sehr interessanter und wichtiger Stoff. Auch läßt sich nicht bestreiten, daß er zu manchem Kapitel der Kirchengeschichte Bausteine herzugetragen hat, wie z. B. die Geschichte der mährischen Brüder, dieser Reformatoren vor der Reformation, dieser gens ahenea, ihm viel Anregung und Förderung verdankt. Als Objekt der Kirchengeschichte wird man ihn und seine Gemeinde gelten lassen müssen, wohl oder übel. Und wer uns eine Kirchengeschichte des vorigen Jahrhunderts schreiben will und geht mit ein paar wegwerfenden Bemerkungen an Zinzendorf vorüber, wie es Rocholl in seiner Geschichte der evangelischen Kirche thut, der wird dem Mann nicht gerecht. Als Objekt muß man ihn gelten lassen, aber als subjektiven Förderer der Kirchengeschichte wird ihn niemand recht anerkennen wollen. Als Exeget hat sich Zinzendorf verschiedentlich versucht, aber zur rechten Geltung hat er sich nie bringen können. Über seine erste deutsche Bearbeitung des N. Testaments urteilt selbst ein so warmer Verehrer des Mannes wie Spangenberg, daß es eine ganz unzeitige Frucht gewesen sei. Zinzendorf selbst hat das Werk nach-

her zurückgenommen. Aber auch spätere Versuche ähnlicher Art waren nicht viel besser gelungen. Wissenschaftliche Kommentare hat ja Zinzendorf nie geschrieben. Was sich an Schriftauslegung hie und da in seinen Reden und Schriften findet, leidet oft an arger Willkür. Goethes Wort:

Im Auslegen seid frisch und munter,
Legt ihr's nicht aus, so legt ihr's unter!

trifft für manche seiner gewagten Schrifterklärungen vollkommen zu. Man vergleiche z. B. seine Exegese von Jes. 49, 15, welche Stelle ihm den Schriftbeweis für seine phantastische Lehre vom Mutteramt des Heiligen Geistes liefern muß. Als Praktiker endlich hat Zinzendorf große Bedeutung sowohl als Prediger wie als Seelsorger und nicht minder als Leiter der Gemeinde. Aber als praktischen Theologen würde ihn keine unserer Universitäten auf einen Lehrstuhl berufen. Und wer aus dem reichen Schatz seiner Predigten Homiletik studieren wollte, wäre nicht klug. Dasselbe gilt von seiner Thätigkeit als Seelsorger und Gemeindeleiter. Die Theorie der Seelsorge und des Kirchenregiments muß man von ihm nicht lernen wollen. Denn Zinzendorf ist überall und in erster Linie der Praktiker, der Mann des Lebens und der Erfahrung, nicht der gelehrte, studierte Theoretiker. Und dennoch hat der Mann trotz offenkundiger, von ihm selbst eingestandener Verirrungen und Verfehlungen sich große Verdienste nicht bloß um Mission, Gemeinde und Kirche, sondern auch um die Theologie erworben. Auf drei Punkte verweise ich, in welchen die wissenschaftliche Theologie durch Zinzendorf gefördert ist. Auf dem Gebiet der Christologie, der Lehre von der Heiligen Schrift und der Lehre von der Buße hat Zinzendorf Anregungen und Winke gegeben, für welche der Theologie seiner Zeit das Verständnis abging. Erst nach einem Jahrhundert hat die positive Theologie ihm Folge gegeben und wissenschaftlich begründet und ausgeführt, was der geniale Pfadfinder angedeutet und angeregt hatte.

„Man kann sagen", urteilt Kahnis (Der innere Gang des deutschen Protestantismus I, 239), „daß in dem Bekenntnisse: „Ich habe nur eine Passion und das ist Er, nur Er" Licht und Schatten von Zinzendorfs Leben liegt." Es liegt auf der flachen Hand, daß nach diesem Bekenntnis Jesus Christus Kern und Stern aller

Theologie Zinzendorfs sein muß. Darin beruht, wie wir Rückschauenden klar erkennen, Zinzendorfs Bedeutung, daß er dem Strom des Christus leugnenden Rationalismus mit seiner Predigt von der ewigen Gottheit Jesu Christi einen Damm entgegenstellte, den die Sintflut der Aufklärung nicht überschwemmen und wegreißen konnte. Wer da weiß, wie in dieser Welt die Wahrheit sich so oft nur durch Übertreibung Bahn bricht und behauptet, den wird es nicht befremden, daß die Einseitigkeit des Genies bei Zinzendorf auf dem Gebiet der Christologie vor allem zu Tage tritt. Nur darum, weil er mit der ganzen Wucht seines Willens, mit dem ganzen Zauber, der seiner Persönlichkeit eignete, sich auf diesen Punkt warf und ihn zum Schibboleth der Brüdergemeinde machte, konnte dieselbe in den Stürmen des Rationalismus das Fundament, auf das sie gegründet war, unerschütterlich bewahren. Daß er, über das Ziel hinausschießend, die Gottheit Christi auf Kosten der Offenbarung des Vaters erhoben hat, wird niemand, der seine Theologie kennt, in Abrede stellen wollen. Was er auf diesem Gebiet gefehlt hat, ist streng und scharf gerügt worden, nicht zum wenigsten von Bengel (Abriß der sogenannten Brüdergemeinde). Aber wenn Zinzendorf hier Gefahr lief, falsche Bahnen einzuschlagen, soll ihm unvergessen bleiben, daß er neben der wahren Gottheit auch die wahre Menschheit Jesu zu ihrem Recht kommen ließ. Hier geht er über das hinaus, was die lutherische Kirche bis zu seiner Zeit gelehrt hatte und von ihrem Standpunkt der communicatio idiomatum lehren konnte. Während die reformierte Kirche von der Gottheit des Heilands Göttliches, von seiner Menschheit Menschliches aussagt und beides dualistisch nebeneinanderstellt, so daß die einheitliche Persönlichkeit darüber verloren geht, während die lutherische Dogmatik nach ihrer Lehre von der κρύψις und der communicatio idiomatum zwar die Gottheit, aber nicht die Menschheit des Erlösers zu ihrem vollen Recht kommen läßt, macht Zinzendorf entschiedenen Ernst mit der Lehre von der Kenose. Auch die Gießener Theologen, welche unter den älteren Dogmatikern in dieser Lehre am weitesten gegangen waren, verstanden die Kenose doch nur so, daß Jesus Christus „die göttliche Majestät zwar nicht in ununterbrochenem Gebrauch und Wirksamkeit, wohl aber im beständigen Besitz gehabt habe“. Sie verstanden die exinanitio als

die wirkliche, aber nur partielle Verzichtleistung auf den Gebrauch der durch die unio personalis der Menschheit in Christo mitgeteilten göttlichen Herrlichkeit. Dabei kam zwar — und das ist das Wahrheitsmoment, das Gießen gegen Tübingen hervorhebt — die menschliche Wahrheit Jesu zu ihrem Recht, aber mit Gefährdung der Einheit in der Wirksamkeit. Auch Menzer und Feuerborn schreckten vor dem Gedanken der Wandelbarkeit des unwandelbaren Absoluten zurück. Denn auch sie wurden durch philosophische Voraussetzungen gehindert, die Schriftaussagen über die Menschwerdung des Logos und die Entäußerung des Sohnes Gottes zu ihrem Recht kommen zu lassen. Solche Bedenken bestanden für Zinzendorf nicht. Ohne sich um die Schulmeinungen der Dogmatiker zu kümmern, hob er die wahre Menschheit des Erlösers scharf und klar hervor. Die Schriftaussagen zwangen ihn zu einer Lehre der Kenosis, „nach welcher der ewige Gottessohn, um Mensch werden zu können, sich seiner göttlichen Eigenschaften frei in der Weise entäußerte, daß er dieselben als Mensch nun wirklich nicht mehr besitzt, sondern im Glaubensverhältnis zu seinem Vater im Himmel steht, einen, dem des wiedergeborenen Gotteskindes ähnlichen, menschlichen Gang geht, in Abhängigkeit und Gehorsam, Bedingtheit und Schwachheit, in leiblicher und seelischer Beziehung, und als Mensch innerlich und äußerlich leidet bis zum Tode" (Plitt Zinzendorfs Theologie I, 302). Er lehrt also eine äußere Wandelung in der Seinsweise des Logos. Wie dieselbe mit der von ihm stets und ständig geltend gemachten wahren Gottheit Christi in Einklang zu bringen sei, darüber hat Zinzendorf nach seiner unsystematischen Weise sich nicht weiter ausgelassen. Doch deutet der Name „der Wandelstern", welchen er dem Sohne beilegt, darauf hin, daß der Logos für ihn keineswegs das starre, unveränderliche Absolute ist. Daß Zinzendorf mit der Christologie nichts gemein hat, welche Christi Präexistenz leugnend ihn durch sündlosen Gehorsam zum Sohne Gottes sich groß dienen läßt, bedarf keines Nachweises. Ihm wäre eine Persönlichkeit, die nicht Gott ist und Gott wird, ebenso ungereimt erschienen wie eine Person, die anfangs Gott ist, dann aufhört Gott zu sein, um zum Schluß wieder Gott zu werden. Ihm ist und bleibt der im Fleisch Erschienene des ewigen Vaters einig Kind und als solches wahrhaftiger Gott. „Er ist, führt Zinzendorf aus,

Gott gewesen alle Augenblicke. Man kann sich keinen Finger, kein Härlein, kein Häutlein vom Heilande konzipieren, das nicht in einer unione hypostatica mit seiner Gottheit stände. Der bettelarme, laienhaftige Charakter der Art seiner Geburt hinderte ihn nicht zu gleicher Zeit und Stunde derselbe unermeßliche Gott und Schöpfer aller Dinge zu sein; und wenn er am Kreuz stirbt, so bleibt er doch der Gott, der die ἀθανασίαν hat privative. Aber er hat von seinen Schätzen und Herrlichkeiten, die er als Sohn und rechtmäßiger Besitzer τοῦ πᾶν hatte, schon disponiert, da er seine Gottheit verlassen hat, bei der κενώσει, beim Hingange in die Zeit, in der Mutter Leib, als das erste Grab. Sie blieben ein Depositum in der Hand des Vaters, sowie er hernach am Kreuz seine Seele auch deponierte bis zur Wiedervereinigung mit der menschlichen Hülle" (Wundenlitaney p. 186). So ist er für Zinzendorf wahrhaftiger Mensch geworden, welcher in Leiden und Versuchung Gehorsam zu lernen und zu beweisen hat. Die Selbstentwicklung und Selbstentfaltung des Herrn nach leiblicher und geistiger Seite faßt Zinzendorf sehr viel richtiger als die lutherische Orthodoxie. Die Versuchungen Jesu sind für ihn kein bloßes Blendwerk, sondern wirkliche Versuchungen, deren er kämpfend und betend Herr wird. Weil Christus seiner göttlichen Eigenschaften sich entäußert, so untersteht er dem posse mori. Aber ebenso gewiß ist, daß er sterben kann nur vermöge freien Willensentschlusses und daß er das Leben wiedernimmt, wann und wie er will. — Es wird niemand erwarten, daß Zinzendorf die gerade auf diesem Gebiet der Christologie besonders schwierigen Probleme völlig und rein gelöst habe. Dazu war er nicht der Mann. Aber er hat fruchtbare Gedanken und Winke gegeben, an welche die neueren Vertreter der Lehre von der Kenose ein jeder in seiner Weise anknüpfend Zinzendorfs geniale Anregung wissenschaftlich vertiefen und begründen konnten, eine dogmatische Aufgabe, die zur Zeit noch längst nicht befriedigend gelöst ist, trotz der Ausführungen von Thomasius, Hofmann, Geß und Frank.

Man kann nicht leugnen, daß Zinzendorf zeitweise an seiner Lehre von der Kenose irre werdend in die Geleise der altüberlieferten Theologie zurücklenkte. Wankellose Beharrlichkeit gehört nicht zu den Tugenden dieses reichen Geistes. Darüber lief er eine Zeit

Gefahr, sein menschlich wahres, lebensvolles, einheitliches Bild des Heilandes, das „Kleinod seiner ursprünglichen Theologie“ zu verlieren. Aber immer wieder kehrte er auf den einmal eingeschlagenen Weg zurück, freilich mehr getrieben und gezogen von der Kraft des religiösen Instinktes als von der Konsequenz eines klar erkannten Prinzips. Deshalb wird ihm für immer das Verdienst bleiben auf dem Gebiet der Christologie der theologischen Wissenschaft neue Bahn gebrochen zu haben und mit vollem Recht kann man Zinzendorf den Vater der neuen kenotischen Christologie nennen, welche man auch als zinzendorfische bezeichnet.

„Wie meistenteils bei den Theologen, so ist auch bei Zinzendorf die analoge Fassung der Lehre von der Schrift und von der Person Christi unverkennbar. An beiden Orten faßt er das Menschliche lebendiger und freier, als bis dahin gewöhnlich geschah, an beiden hält er aber auch in und über diesem Menschlichen das Göttliche mit voller Bestimmtheit so fest, daß durch seinen Lehrtropus der Glaube gefördert und gestärkt, nicht aber der Unglaube genährt und die Kirche gefährdet wird.“ Um Zinzendorfs Verdienste auf diesem Gebiet voll und ganz würdigen zu können, vergegenwärtige man sich den abstrakten, unwahren und wegen seiner Künstlichkeit unhaltbaren Inspirationsbegriff der orthodoxen Theologie lutherischer und reformierter Dogmatiker. Wohin war doch die Kirche Luthers geraten! Nirgend trat so grell und häßlich die scholastische Verirrung der lutherischen Dogmatik zu Tage als in der Lehre von der Heiligen Schrift. Wer hätte jetzt noch ein so freies Urteil über die einzelnen Bücher der Schrift und die Art ihrer Verfasser gewagt wie seiner Zeit Luther. Schrift und Offenbarung waren längst identifiziert. Der Heilige Geist galt als der Verfasser der Schrift, die Propheten und Apostel waren nur seine Schreiber, denen er die Offenbarung in die Feder diktierte. Die grell in die Augen springenden Unterschiede des Stils wurden auf Akkommodation des Heiligen Geistes an die Person des Schreibers zurückgeführt (Quensted) oder aus der Beschaffenheit der Materie erklärt (Calov). Daß die Schrift ab omni barbarismorum et soloecismorum labe immunis est, galt als unumstößliche Thatsache. Die Annahme von Barbarismen im N. Testament nennt Quenstedt „eine nicht geringe Gotteslästerung“. Die Irrtumsfreiheit der h. Schrift-

steller sollte um jeden Preis gewahrt werden. Sacra Scriptura canonica originalis est infallibilis veritatis omnisque erroris expers, sive, quod idem est, in Sacra Scriptura nullum est mendacium, nulla falsitas, nullus vel minimus error, sive in rebus, sive in verbis, sed omnia et singula sunt verissima, quaecunque in illa traduntur, sive dogmatica illa sint, sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica, nullaque ignorantia, incogitantia aut oblivio, nullus memoriae lapsus Spiritus Sancti amanuensibus in consignandis sacris litteris tribui potest aut debet (Quenstedt).

Diesen streng ausgeführten, mit allen Mitteln einer rabulistischen Schriftgelehrsamkeit begründeten und verklausulierten Inspirationsbegriff fand Zinzendorf als herrschend vor. Es ist nicht sein geringstes Verdienst, daß er hiergegen protestierte und nicht mit frechen, unheiligen Händen, wie manche seiner jüngeren Zeitgenossen, nicht aus dem Dünkel des sich selbst genügenden Jüngers der Aufklärung, sondern mit dem Ernst des christlichen Gewissens, das nichts wider die Wahrheit kann, sondern alles nur für die Wahrheit, diesen unhaltbaren Inspirationsbegriff bekämpfte. Er ging dabei nicht von ebenso unhaltbaren Sophismen aus, sondern sprach mit nüchternem, verständigem, geschichtlichem Sinn aus, was jedem unbefangenen Leser der Heiligen Schrift von selbst entgegentritt.

Wie Zinzendorf seine für die damalige Zeit merkwürdige Stellung zur Schrift gewonnen hat, darüber hören wir ihn am besten selbst. „Mein Fehler ist niemals gewesen," erklärt er, „daß ich etwas in Religionssachen geglaubt hätte, was nicht in der Bibel sehr klar und deutlich ausgedrückt ist, der Bibel selbst aber nicht durch Überredung von seiten anderer, sondern alsdann erst getraut habe, da sie alle Proben, deren sie sich vor anderen Schriften vorausrühmt, an meinem, sonst ziemlich skeptisierenden Gemüt, ja, was noch mehr, an meinem hochtrabenden Herzen erwiesen, indem sie jenes zu ihrer Wahrheit sänftiglich beredet und dieses zu seinem größten Vergnügen unter ihre Herrschaft gedemütigt hat." Welche Proben er im Sinne hat, darüber hat er sich anderen Orts folgendermaßen ausgelassen: „Man legte mir eine Schrift vor, die man für das Wort Gottes ausgab. Alle Zweifel, die bei einem fürwitzigen Kinde dagegen aufsteigen können, mußte ich für zu frühzeitig halten, solange

ich den Hauptsatz dieses Buches nicht ergründet hatte, worinnen der ganze Beweis stehen sollte, daß es das rechte Buch sei. So jemand, sagt es, deß Willen thun will, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei. Hier fiel mir eine Haupteinwendung über den Haufen, die ich zwar damals noch nicht einsah, die mir aber hernach ein sogenannter esprit fort sehr einzuschärfen wußte: daß die Erziehung und Gewohnheit einem dies Buch als göttlich einbilde. Nun ist das richtig: würde ein jeglicher, der von Jugend auf dahin gewiesen wird, würde ein jeglicher Pfarrer, der es predigt, gewiß inne, daß die Bibel von Gott sei, wenn er auch gleich ihren weiten und großen Sinn in die Übung zu bringen nicht begehrte, so verlöre der ganze Satz seine Richtigkeit. Solange aber an keinem Beispiel zu zeigen ist, daß ein anderer der Göttlichkeit der Schrift inne werde als ein solcher, der sich recht ernstlich entschlossen, ihrer Aussprache zu folgen, solange hält der Meister sein Wort und solange ist seine Lehre unwiderleglich. Ich war noch nicht 6 Jahre alt, als sich die Wahrheit dieses Grundsatzes an meinem Inwendigen bewies. Der übersteigende Hochmut, welchen mir die Natur zugeteilt, kraft dessen ich schon damals wenige Menschen für voll ansah, erlaubte mir gleichwohl bei der verächtlichen Person des fleischgewordenen Gottes die allergeringste und demütigste Person mir vorzustellen, und meine Ambition wußte sich kein höheres Feld auszusuchen, während mir sonst ein oberster Staatsminister des größten Kaisers zu sein beinahe zu schlecht gewesen, weil er doch, wenn er ehrlich handeln will, allzeit ein Diener ist, als dermaleinst ein sogenannter Pfarrer zu werden, welch letztere Stelle ich darum allen anderen vorzog, weil ich zwischen dem Äußern und Innern noch keinen Unterschied zu machen wußte, vielmehr einen Pfarrer und einen Knecht des großen und ewigen Gottes für eins hielt. — Es kam hierauf die Zeit heran, da ich das Wort Gottes ein wenig bei Seite legen oder wenigstens nach den Sätzen derjenigen Religion sollte verstehen lernen, welche ich einmal in der Welt als den Glauben meiner Eltern und Voreltern mit Gut und Blut zu verteidigen hatte. Ich war hierin ziemlich nachlässig, und ob es zwar meiner Ambition ganz gemäß war, eine vorgefaßte Meinung aufs äußerste zu verteidigen, wenn sich auch kein anderer Grund dazu

hätte finden mögen, als weil es mir so gefallen, so waren mir doch einige Sätze zu tief eingedrückt, nämlich, daß das Wesen der Religion etwas ganz anders als eine Meinung sein müsse, daß die Wahrheit nicht in Gehirnen, sondern an einem anderen Ort wohnen oder vielmehr den ganzen Menschen einnehmen und der Mund nicht von Gedanken, sondern von einer Herzensfülle übergehen müsse, wenn er von der Religion reden wollte. Ich hatte mir fest eingebildet, die Anleitung zur wahren Religion geschehe mehr durch eine gewisse Kraft und durch unaussprechliche Gründe, welche in wenig Worten verborgen liegen, als durch die allerweitläufigsten, deutlichsten und unwidersprechlichsten Vorstellungen, darinnen sich diese verborgene Kraft befindet."

Wer so gründlich von Kind auf die Heilige Schrift nicht bloß studiert, sondern mit ihr gelebt und ihre Kraft am eigenen Leben erfahren und erprobt hatte, der konnte unmöglich den abstrakten Ausführungen der orthodoxen Theologie über die Schrift beistimmen und sich ihren Inspirationsbegriff aneignen. Wer so wie Zinzendorf mitten drinnen stand im praktischen Leben, der war vor abgeblaßten, blutlosen, nur mit dem Schein des Lebens prunkenden theologischen Lehrsätzen so gut wie gefeit. Deshalb war es gar nicht anders möglich, als daß einem Zinzendorf sich die Unhaltbarkeit der damals herrschenden Lehre von der Schrift mit Gewalt aufdrängte. Auch war er bei allem, was ihn von den Wortführern seiner Zeit schied, doch ein Kind seiner Zeit, im Guten wie im Bösen. Es ist etwas von Herders gedankentiefer und ideenreicher Genialität, aber auch unleugbar etwas von dem nüchternen, banausischen Sinn Semlers und seines Gefolges, was in Zinzendorfs Urteil über die Heilige Schrift zum Ausdruck kommt. Wie er bei der Person des Heilandes die menschliche Seite hervorhebt, — hie und da in einer wenigstens das ästhetische Gefühl der Gläubigen verletzenden Weise — so redet er auch von der Heiligen Schrift. Es ist eine für einen Theologen des 18. saec. wunderbar gereifte, kühne Ausführung, die Zinzendorf in seiner Rede über die Wundenlitaney (p. 145 ff.) betreffs der Heiligen Schrift gibt: „Der Heilige Geist, läßt er sich vernehmen, läßt die Leute reden, so gut sie können. Er macht ihnen nicht mehr Verstand und Gedächtnis, als sie haben; er ändert nichts in ihren natürlichen

Qualitäten, sondern wie der Mensch gebaut ist in seinem Körper und Gemüt, so bleibt er, wenn er sich bekehrt, wenn er ein Knecht Gottes im höchsten Grade wird. Es kann ein anderer Knecht Gottes im gleichen Grade der Seligkeit und der Estime im Herzen Gottes sein, da der eine einen schlechten, der andere einen großen Verstand hat. Wenn die zwei Leute schreiben, so schreibt der eine mit einem großen, der andere mit einem schlechten Verstande; wenn sie argumentieren, so argumentiert der eine nach der Schule, wo er her kommt, der andere nach der seinigen. Da kehrt sich der Heilige Geist nicht dran, da macht er keine Unterstützung der Natur und der Konjunkturen, sondern läßt das seinen Gang gehen." Diese Anschauung von der Heiligen Schrift ist freilich toto coelo verschieden von der lutherischer und reformierter Theologie. Seine unbestreitbare Neigung zu Übertreibungen und Extravaganzen hat namentlich in der Zeit, wo Zinzendorf in der νηπιότης, wie er sie verstand, das Wahrzeichen des Jüngers Jesu sah, ihn zu manchen schiefen und verkehrten Reden und Thun getrieben. Wir können es seinen Gegnern im orthodoxen und pietistischen Lager nicht zu sehr verargen, wenn dieselben sich an manchem seiner Urteile und Worte ärgerten und, das Kind mit dem Bade ausschüttend, ihn und seine ganze Lehre und Gemeinde in Grund und Boden verdammten. Wenn Zinzendorf über den Stil des N. T. sich also äußert: „Ich glaube, unser Heiland selbst mag sehr platt geredet und vielleicht manche Bauernphrasen gebraucht haben, dahinter wir jetzt etwas ganz anderes suchen, weil wir den Idiotismum der Handwerkspursch von Nazareth nicht wissen," so kann es nicht befremden, daß solche Äußerung den Gegnern als Blasphemie erschien. Voll zorniger Entrüstung erklärt einer seiner schärfsten Gegner (Fröreisen): „Weilen nun noch niemalen kein Religionsspötter, kein Atheist, kein Deist, kein Muhamedaner so verächtlich von Christo weder gedacht noch geschrieben, so wundert mich, daß diese abscheuliche Gotteslästerung noch nicht schärfer angesehen worden. Es will eben dieser Graf Christum deswegen zu einem Handwerkspurschen machen, damit seine, in Bischöfe metamorphosierte Handwerkspursche ein desto größeres Ansehen haben mögen." Es läßt sich wohl verstehen, wie nicht bloß böswillige, sondern auch ehrliche Gegner zu solch absprechendem, wegwerfendem Urteil

kommen konnten. Zinzendorf war eben auf diesem Gebiet seiner Zeit weit voraufgeeilt und verkündigte die neugefundene Wahrheit über die Heilige Schrift nicht allzeit in geziemendem Ton und in würdiger Weise. Doch man wird ihm das Verdienst lassen müssen, daß er früher als irgend einer seiner Zeitgenossen die menschliche Seite der Bibel hervorgehoben und dem gekünstelten Begriff der Inspiration, wie ihn die Orthodoxie lehrte, einen lebendigen, wahrhaftigeren entgegengestellt hat. Die Inspiration definiert er gelegentlich als „afflatus spiritus" auf die heiligen Schreiber. Es sind Gedanken des Herzens Gottes, die ihnen der heilige Geist suppeditiert hat. „Die machen den Stoff und Fond der Bibel aus und nebenbei ist's wie mit allen Dingen, wenn eine menschliche Hand dazu kommt; da wird's gleich mit der Menschlichkeit affiziert. Aber was thut uns das?"

Klarer als irgend ein Theologe des vorigen Jahrhunderts hat er die Stufenunterschiede der Erkenntnis und des Heiligungsstandes zwischen A. und N. T., zwischen vor- und nachpfingstlicher Zeit hervorgehoben. Weder die orthodoxen Theologen, die ja in diesem Punkt sehr bald von Luthers Bahn gewichen und in die der mittelalterlichen Scholastik eingelenkt hatten, noch die pietistische Theologie, so weit von einer solchen überhaupt zu reden ist, hatte ihm hier vorgearbeitet oder ihn auch nur verstanden. Erst die Theologie unseres Jahrhunderts, vor allem die Erlanger heilsgeschichtliche Schule, hat die von Zinzendorf gewiesenen Wege wieder betreten und ist mit gereifter Weisheit und gediegenem theologischem Wissen darauf gewandelt. Aber der Ruhm des Pfadfinders und Bahnbrechers wird Zinzendorf bleiben müssen. Mit bewundernswerter Klarheit und erstaunlichem Freimut hat er seine Gedanken ausgesprochen. „Was die Gemütssituationen der Alten betrifft," erklärt er einmal, „dafür mag ich nicht stehen. Ich halte David für einen wahren, alt-ökumenischen Heiligen, Hiskiam auch, Salomo auch. Wer aber heutzutage es in allen Stücken machte wie Salomo und sagte, er wäre ein Kind Gottes, den mag meinetwegen ein jeder Philosophus einen untreuen Menschen heißen, ich will ihn nicht defendieren. Wenn ein heutiges Kind Gottes die Eitelkeit, den Staat und die Parade liebt, und die Welt hält es für einen Narren, ich habe nichts dagegen. Und wenn ein heutiges

Kind Gottes seine Feinde haßt und ihnen noch in seinem letzten gedenkt, was es ihnen schon verziehen und vergeben gehabt, defendiere es, wer da kann, ich will nichts damit zu thun haben." Nicht nur vom A. zum N. T. findet Zinzendorf diese Entwicklung auf dem Gebiet der Erkenntnis und des Heiligungslebens der Menschen Gottes. Auch auf N. T. Gebiet weist er dieselbe nach. Auch nach dem Pfingstfest weiß er von einem Fortschreiten der Apostel in geistlicher Erkenntnis und Erfahrung zu reden. „Man konferiere nur," sagt er einmal, „die ersten Predigten der Apostel mit den folgenden, man lese nur die Episteln Pauli, die er im Anfange geschrieben hat und halte sie gegen die andern, je weiter er hinausgekommen. Man darf nur die Briefe Johannis lesen und danach sein Evangelium, damit er beschließt, so wird man sehen, wie sich selbst der Apostel Glauben evolviert hat; wie sich die soliden Ideen von Gott dem Schöpfer als Menschen in ihnen hervorgegeben. Das ist eins der größten Vergnügen, wenn man die Bibel so nach den epochis liest, nach den Graden, darinnen die Predigt des Evangeliums von Zeit zu Zeit hineingewachsen, von dem etlich und dreißigsten Jahre des Heilandes an bis auf das neunzigste hin. Da sieht man, was Paulus damit sagen will: daß eure Liebe je länger je mehr wachse, reich werde in aller Erkenntnis und Weisheit. Wenn ihr danach so weit kommt, daß ihr die Länge, die Breite, die Tiefe und die Höhe der Dinge ausmesset, daß ihr auch von den tiefsten Gottesgeheimnissen eures Herrn so deutsch reden könnt, als wären es Katechismusfragen, so werdet ihr zuletzt stehen und sagen müssen: Es ist gut, daß Jesus ein Schöpfer und ein Gott, der Gott über alles ist" (Londoner Reden S. 70 ff.). Wenn die neuere Theologie zwischen den verschiedenen apostolischen Lehrbegriffen scheidet und vom petrinischen zum paulinischen und von diesem zum johanneischen einen stufenmäßigen Fortschritt lehrt, so hat Zinzendorf hierfür die Wege gewiesen.

Wie die Christologie und die Lehre von der Schrift, so hat auch die Lehre von der Buße durch ihn wesentliche Förderung erfahren. Man vergegenwärtige sich nur die zu seiner Zeit herrschende Lehre und Praxis. Trotz aller Warnungen Speners war der Pietismus in diesem Lehrstück weit von der gesunden Lehre der Schrift abgekommen. Man sollte nach pietistischer Lehre niemand für be-

kehrt halten, der nicht den agon poenitentiae mit all seinen Stadien durchgekämpft habe. Zur wahrhaften Buße gehörte danach ein gewaltiges, längere Zeit währendes, inneres Ringen, harter Kampf mit Sünde und Fleisch und eine bis zur Verzweiflung sich steigernde Traurigkeit. Aus dieser sollte der Mensch durch eine plötzliche Gnadenthat des Geistes in die selige Freude der Kinder Gottes geführt werden. Tag und Stunde, zu welcher die Gnade bei ihm zum Durchbruch gekommen sei, müsse jeder Bekehrte anzugeben wissen. Die Ketzerrichter nach Langes Art und aus Langes Schule waren denn auch mit ihrem Urteil über die unbekehrten Gegner nicht blöde. Verlangte doch Lange als Vorbedingung einer Konferenz mit Löscher, „daß der Gegner sich von seinem so gar offenbaren und aufs neue entdeckten vielen ungöttlichen Wesen zu dem lebendigen Gott und also auch von der Finsternis zum Licht bekehren und in dieser Ordnung sich erleuchten und zur Beurteilung geistlicher Dinge tüchtig werden lasse". Kein Wunder, daß auch Zinzendorf bei einer Konferenz in Sorau von einem Gegner ins Gesicht gesagt ward, daß er nicht rechtschaffen bekehrt sei. Da Zinzendorf sich gestehen mußte, daß er allerdings den geforderten Kampf in dieser Weise nicht durchgekämpft habe, hat er versucht, der Forderung der Hallenser nachzukommen. Zwölf Jahre, erklärt er, habe er sich durch viele, unnötige, schwere, langwierige und oft wiederholte Kämpfe selbst aufgehalten, zwar „ohne nachgebliebenen Realschaden von eigener Gerechtigkeit, eigenem Wirken und Selbstgefälligkeit an solcherlei Umständen, aber auch ohne Gewinn". Nun, den Gewinn hat ihm diese Zeit wenigstens gebracht, daß er über den Bußkampf, seinen Segen und Schaden, aus Erfahrung reden konnte. Das hat er denn auch in immer schärferer und klarerer Weise gethan. Denn mit der fortschreitenden Erkenntnis der Heilsgnade erschien ihm der methodistische Bußkampf immer überflüssiger und schädlicher. Denn nach Zinzendorf wird die Buße anders gewirkt, ist sie anders geartet und anders zu verwerten, als man auf seiten der Pietisten lehrte. Wiederholt polemisiert Zinzendorf gegen das Wort Buße. „Das ist ein gar ungeschicktes Wort," heißt es im Passagier, „denn wenn man um ein alt Schock gestraft wird, nennt man's eine Geldbuße; wenn eine Hure am Pranger steht, nennt man das Kirchenbuße, und wenn einer seine Strafe ausge-

standen hat, so spricht man: er hat's abgebüßt. Das überträgt man dann aufs Geistliche und denkt: wenn einer sich sehr versündigt und Gott sehr beleidigt hat, so muß er danach Reue und Leid darüber haben und muß sein böses Leben büßen. Entweder Gott schickt ihm Kreuz und Unglück davor zu oder er muß sonst viel Plage haben und hat ein beschwertes Herz und Gewissen und muß den Armen Gutes thun und die Kirche wohl bedenken und hoffen, daß ihm der liebe Gott gnädig sein wird, sonderlich wenn er viel auf dem Krankenbett ausgestanden hat und hat sich in den Willen Gottes ergeben. Das ist ein abscheulicher Irrtum."

Wenn der Pietismus in Übereinstimmung mit der lutherischen Orthodoxie die Buße wesentlich durch das Gesetz hervorgebracht werden läßt und als wesentliches Moment derselben die Furcht vor Gottes Zorn und der ewigen Pein hinstellt, so geht Zinzendorfs Lehre viel tiefer. „Die Sünde," schreibt er, „kann man zwiefach betrachten, insofern sie eine Schuld, Plage, Qual, und insofern sie eine Handlung ist, die Gott mißfällt. Die meisten betrachten die Sünde nur als eine Last und Plage und bekehren sich deswegen, damit sie der Qual los werden, und also nicht darum, weil sie der Handlung an sich selbst feind wären. Denn die haben und behalten sie gern; sondern weil sie ihren giftigen Mordstachel fühlen und Unruhe im Gewissen empfinden und sich dabei hier und dort vor unselig erkennen müssen. Wenn nun Gott sieht, daß sie sich unter der Sündenlast krümmen und winden, vor ihm sich beugen und der Sündenlast gern quitt wären, obschon nicht aus Ekel an der Sache, sondern aus Eigenliebe, wegen der Angst, Fluch und Furcht vor der Verdammnis, — daher sie sich auch gar sklavisch demütigen und die ihnen sehr liebe Sünde nur aus Not fahren lassen — so vergibt ihnen Gott aus freier Gnade die Sünden ohne Absicht auf ihr gegenwärtiges oder zukünftiges Gute, bloß weil ihm seine Kreatur in ihrer Not zu Herzen geht."

Aber weil diese Art Buße noch nicht rechter Art ist, darum erlangt sie auch nicht die ganze, volle, seligmachende Vergebung. Die rechte *μετάνοια* wird nicht durch das Gesetz, sondern durch das Evangelium, genauer durch die Hauptsumma des Evangeliums, durch Christi Leiden, hervorgerufen. In den Gemeindereden (II p. 57) führt Zinzendorf diesen Gedanken unter dem Bilde einer ärztlichen

Kur folgendermaßen aus: „Es ist bekannt, was man sonst mit Eisen, Stahl oder einem Pflaster gethan hat, das thut man jetzt mit einer innerlichen Kur mit einer solchen Geschwindigkeit, daß es derjenige, dem es geschieht, kaum gewahr wird, bis es vorbei ist. Es ist also ein Unterschied zwischen dem, daß man Leute hübsch grossièrement traktiert, es geschieht aber mit tausend Mühe, Beschwerlichkeit und Gefahr, und auf der andern Seite durch einen Handgriff im Augenblick. Wenn's ohne Schaden vorbei ist, so ist der froh, der so viel ausgestanden hat, wie ein Märtyrer, und der ist nicht weniger froh, dem in einem Augenblick, nicht ohne Schmerzen, aber fast imperzeptibel geholfen wird. Da sprechen wir nun: es ist ein Spezifikum vorhanden, eine gewisse Tinktur, die thut alles, was vor diesem Feuer und Stahl gethan hat. Das ist das Blut des Lämmleins, für unsere Sünden geschlachtet, das ist die Marter Gottes. Wenn die aufs Herz kommt, das ist eine sympathetische Kur, davon die Umschanzungen des Herzens, wenn sie noch so fest und felsigter Art sind, springen, auseinanderfallen und zu lauter Schutt werden, der danach mit einem einzigen Blutstrom, einer einzigen Gnadenschwemm weggespült wird; und die Wunde bleibt doch ewiglich, die Narbe, die Kompunktion bleibt doch solange, als noch was vom Herzen übrig ist."

Das waren ja für den christlichen Glauben und die christliche Gemeinde keine neuen Gedanken. In wievielen Passionsliedern haben diese Gedanken vor Zinzendorf Ausdruck gefunden, und wie mancher Christ hat vor Zinzendorf die Buße weckende Kraft des Kreuzes Christi erfahren. Aber die damals herrschende Theologie hatte solche Gedanken völlig vergessen. Sie kannte nur das Gesetz mit seinen Schrecken, nur Gottes Zorn und Gericht als Mittel zur Buße. Kein Wunder, daß die Buße des Pietismus anders geartet ist als die, welche Zinzendorf predigt. Während der Pietismus die Seelen mit seinem methodistischen Wesen, mit seinem Bußkampf aufhält und den Menschen anweist, mit geistigen und geistlichen Mitteln und Arbeiten den Durchbruch der Gnade herbeizuführen und zu erzwingen, während er den Menschen auf seine Gefühle und seines Seelsorgers Urteil verweist, wobei es denn selbstverständlich an allerlei Selbsttäuschung nicht fehlen konnte, weist Zinzendorf die Sünder schnurstracks zum Heiland und zu dessen Gnade. Zinzen-

dorf zeigt dem Sünder die enge, aber offene Pforte und fordert ihn freundlich auf, einzutreten, damit er Gnade finde. Der Pietismus heißt die Leute an der offenen Pforte vorübergehen und sich selbst zum Gnadenthron Gottes den Weg suchen mit Angst und Bangen, mit Weinen und Flehen. Darum kann nach Zinzendorfs Anweisung der Sünder in einem Augenblick der Gnade teilhaftig werden, nach pietistischer Lehre hat er lange mit Schmerzen danach zu ringen. Während der Pietismus allen Nachdruck auf Gefühl und Erkenntnis legt, macht Zinzendorf schriftgemäß allein vom Willen des Menschen seine Begnadigung abhängig. „Wenn ich etwas lernen will," so führt er aus, „muß ich Methode brauchen, ich muß Lust haben, ich muß meinem Lehrmeister gute Worte geben, ich muß thun, was er mich heißt. Käme ich und wollte einen Mann schrauben, der mir etwas zu weisen hätte, wie würde er mich ablaufen lassen. Will einer ein Christ werden, so muß er lieber ein Christ als ein Türke sein wollen, er muß lieber mäßig sein als saufen wollen, er muß lieber geben als nehmen, lieber dienen als herrschen wollen, sonst ist er kein geschickter Schüler, denn er hat keine Lust zum Handwerk. Will ich ein Christ sein, so muß ich beten; will ich beten, so muß ich das verlangen, was ich bitte, sonst will ich Gott schrauben, d. h. seine Freundlichkeit genießen, ohne ihn wirklich zu wollen und mich selbst ihm hinzugeben." Das ist aber nach Zinzendorfs wohlbegründeter Meinung der Fehler des Pietismus; darauf führt er die ganze verkehrte Lehre vom Bußkampfe zurück. Nach pietistischer Anschauung muß der Mensch immer wieder durchs Wasser, das ihm bis an die Seele geht, weil er den Strom nicht am rechten Ende durchwaten wollte. Er hat eine Angst gefürchtet und kommt in zehn andere. Es ist nicht persönliche Verbitterung Zinzendorfs, von welcher sich seine Polemik nicht immer frei gehalten hat, sondern tiefe Erkenntnis der Schädlichkeit und Verkehrtheit der pietistischen Lehre, welche ihm oft herbe Worte auf die Lippen legte. Wenn er z. B. auf den Bußkampf zu sprechen kommt, klingt es hart und lieblos, wenn er schreibt: „Sobald aus der ersten Bekehrung eine Konvulsion, ein Kampf wird, muß der Mensch, der sich zum Heilande bekehren soll, ein Schelm sein". Aber er weiß sein Urteil wohl zu begründen: „Man muß einmal zufahren, wie man ist. Da ich es wollte verschweigen, verschmachteten

meine Gebeine. Ich kam in ein Heulen und Schreien; ich geriet in den Bußkampf, in die absurde Situation, die den Menschen auf eine Zeit zum Spektakel macht und die Christen in einen Verdacht gebracht hat, als wären sie eine Art von Fanatikern oder Narren. Aber was ist die Ursache? die Perplexität, da man mit dem Maul thut, als wolle man gerne zum Heilande, aber im innersten Grunde noch viel oder wenig dagegen zu erinnern und conditiones zu machen hat. Da bricht man endlich in eine geistliche Konvulsion aus, in ein ungeduldiges Zetergeschrei, in eine erst natürliche und endlich affektierte Melancholie und vice versa, da man, wenns eine Weile gewährt hat, sich endlich selbst beredet, daß es wahr sei. Damit kann sich ein Mensch ein, zwei, drei, zehn, zwanzig Jahre schleppen, zumal wenn ihm die sogenannten Geistlichen zu Hilfe kommen und bestärken ihn darinnen und machen ihm wohl noch gar eine Wichtigkeit daraus" (Londoner Reden S. 165 ff.). „In meinen Gedanken," heißt es an anderer Stelle, „ist der sogenannte Bußkampf einer Seele, die gern selig würde, nicht allein eine unrichtige Sache, sondern auch eine verbotene. Ich bin ein wahrer Feind aller Martern und pedantischen Grillen derjenigen, die des Heilands Gnade sich herzuperorieren und predigen wollen durch lange Gebete, durch eigensinnigen Eifer. Ich bin völlig gewiß in meiner Seele, daß der Heiland den Seelen die Gnade entgegenträgt und daß kaum das erste Thränlein um Gnade aus den Augen geflossen ist, daß man kaum den ersten Schmerz um das Denkmal unseres Falles gefühlt hat, so ist auch die Sünde schon weggenommen, so ist die Gnade und Absolution schon da. — — Man muß nicht lange zubringen, es zu einem großen Kampfe kommen lassen und eine künstliche, systematische Bekehrung durchpassieren. Man kann sich in einer Viertelstunde bekehren, aber man muß sich doch ganz bekehren in einer Viertelstunde." Darum will er ganz und gar nichts von den in ein System gebrachten Stadien der Buße des Pietismus wissen. Er hat aus der Schrift und im Leben gelernt, was die pietistischen Gegner in der Studierstube vergessen hatten, daß Gott mit jedem Menschen seine eigenen Wege geht, daß ein Johannes sich anders bekehrt als Petrus und Petrus anders als Paulus. Der Schematismus und Methodismus ist ihm der Tod des geistlichen Lebens. Er weiß, daß der Herr den Sünder

auf die mannigfaltigste Art zu sich führt. „Den einen ergreift er in der Predigt, den andern in seinem Hause, einen dritten auf der Gasse, wieder sonst einen auf dem Felde und einen fünften mitten in seinen Sünden. Daher ist es nicht evangelisch, gewisse Regeln vorzuschreiben oder Methoden und Fassungen zu fordern, darin die Seelen vorher stehen müssen, oder bei der Herumholung der Seelen einen gleichen Methodismus zu erwarten. Man muß es der freien Gnade und dem judicio des Heilandes überlassen, wie er den Seelen beikommen kann und will" (Berl. Reden). Wenn aber der Herr den Menschen anfaßt, dann muß er auch errettet sein wollen. Daran aber läßt es der Mensch gemeiniglich fehlen. Dieser Widerspruch des Menschen, der halb will und halb nicht will, führt dann zum pietistischen Bußkampf. Auch Zinzendorf kennt einen Bußkampf, aber der ist etwas ganz anderes. „Der Heiland, erklärt er, sagt ἀγωνίζεσθε. Ἀγωνίζεσθαι heißt in agone liegen, mit dem Tode ringen. Es ist also kein Kampf mit Fleisch und Blut, mit dem bösen Herzen, sondern so ein Ringen, als wenn die Leute beim Bette eines Sterbenden sagen: der Mensch liegt in den letzten Zügen. Das ist mein einfältig Bekenntnis von der Sache, das heiße ich Ringen. Der Mensch muß den Tod vor sich sehen und nichts mehr dagegen können, aber auch nicht gern daran wollen. Es muß aber auch immer ein Aber (das hoffende Glaubensverlangen) im Herzen bleiben, gegen alle Apparenz. Da hilft alles nicht. Es fallen alle Entschuldigungen weg. Da vergehen alle Künsteleien. Alles ist gebrochen, was dem Menschen sonst einen eisernen Nacken machte. Da weiß man denn weiter nichts zu thun, als daß man ruft: O Herr, errette meine Seele. Ich bin ein faul Holz, nichts wert als zum Verbrennen. Ich bin ohne Gnade verloren. Ich bin unter dem Gericht, Zorn und Verdammnis. Beweise deine Schöpfers- und Erlöserkraft und hilf mir. Nenne mich mit Namen als deinen Sohn und vergib mir alle meine Sünde! Das ist die Traurigkeit, davon der Heiland redet, davon Paulus sagt: Die göttliche Traurigkeit wirkt zur Seligkeit eine Reue, die niemand gereuet."

Zinzendorf hat behauptet, daß Buße in diesem Sinne einzig und allein durch das Evangelium gewirkt werden könne. Das wird ohne weiteres zuzugeben sein. Aber er legte anfangs zu wenig Ge-

wicht auf die Eindrücke der vorbereitenden Gnade, sofern diese an das Gesetz anknüpft. Er übersah, daß doch auch im Gesetz ein positives Moment der Verheißung liegt, welches der inwendige, erweckte Mensch freudig ergreift. Eine solche Erweckung und die durch das Gesetz gewirkte Buße wollte Zinzendorf anfangs nicht gelten lassen. Erst das Evangelium, lehrte er, bringt Buße und wahres Leben. Er hat späterhin seine Ansicht modifiziert und unterscheidet zwischen der gesetzlichen und evangelischen Buße. Von dieser urteilt er mit Recht, daß sie tiefer gehe.

In striktem Gegensatz gegen pietistische Lehre verwahrt sich Zinzendorf dagegen, den Grad der Bußschmerzen zu bestimmen. Auf die Frage, ob die Reue eines Sünders so groß sein müsse, daß sie nicht ferne von Verzweiflung sei, antwortet er: „Manchmal ist sie so groß. Ob sie aber so groß sein müsse, das denke ich nicht. Insgemein wird bei der Reue eines Sünders, der Gnade sucht, an keine Verzweiflung gedacht." Er erklärt es für unthunlich und unmöglich, „die mathematische Linie zwischen dem Verzagen an sich und dem Vertrauen, daß Gott helfen will, zu ziehen. Ich weiß gewiß, daß die wahre Bekehrung diese zwei Stücke hat. Das eine ist: sich selbst nichts Gutes zutrauen; und das andere ist: Gott alles Gute zutrauen. Ich kann aber nicht sagen, welches das vornehmste ist; denn sie sind beide sehr vornehm. Das erste ist nicht genug, wenn das andere nicht hinzukommt, und das erste kommt nicht, wenn das andere nicht da ist." „Ich weiß wohl," heißt's an anderer Stelle, „daß die geistliche Zeugung nicht ohne Empfindlichkeit geschieht. Daß ich aber den gradum der Schmerzen determinieren oder den Bußkampf, wie er von den geistlichen Hebammen getrieben wird und eher eintausend Abortus als eine wohlgestaltete Geburt herausbringt, rekommandieren sollte, dazu würde mich kaum die Augsburgische Konfession persuadieren können, wenn sie es sagte. Viel weniger aber werde ich's den Theologis glauben, da sie es nicht sagt."

Auch die im pietistischen Lager viel verhandelte Frage über die Dauer des Bußkampfes hat Zinzendorf richtig dahin beantwortet, daß sich darüber nichts allgemein Gültiges festsetzen lasse. Auf die Frage: wie lange man traurig gehen müsse, erwidert er: „Es ist kein Hofedienst, sondern die Natur der Sache bringt es mit sich.

Man ist so lange traurig, bis einen der Heiland seiner Gnade versichert, die vorigen Sachen vergibt und verspricht, uns zu seinen Kindern zu machen.“ Aber Zinzendorf weiß sehr wohl, daß mit dieser Begnadigung des Sünders die Buße nicht abschließt. Er kennt eine zweite Buße, welche tiefer geht als die erste. „Da kommt die Seife der Wäscherin und das Feuer des Goldschmieds, und wenn die nicht gar größere Angst und Kampf machen als vor der ersten Gnade, so ist doch die Wehmut tiefer und empfindlicher, weil sie kindlich ist. Kommen die ersten Wehen den Nordstürmen gleich, so sind diese dem Südwinde gleich. Der erste reißt nieder, daß alles zittert; dieser ist gelinder, aber wegen der innerlichen Herzenszerschmelzung so, daß einem bange und heiß dabei wird. Da muß man nun nicht alles wegwerfen, aufgeben und verzagen, oder sich lange aufhalten und im Elende liegen bleiben, sondern kindlich kommen und sich dem Sünderfreund ganz ergeben: So unlauter, träge, mangelhaft bin ich noch. Du könntest mir die Gnade entziehen; aber erbarme dich mein und mache mich zu deinem Bürger. Ich will's gern ganz werden.“ Feierlich verwahrt er sich dagegen, daß man diese Art der Buße als einen Kampf bezeichne. Vielmehr ist es „eine Hochzeit, ein Mahl, ein Fest, eine Versiegelung der Seele ins Lamm und in seine Wunden. Es scheint zwar Traurigkeit zu sein, bringt aber eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit und der Mensch kommt zum Wesen.“

Was der Pietismus als unbedingt notwendig forderte, die Stimmung verzagter Ängstlichkeit und trüber Trauer, hat in Zinzendorfs Augen keinen Wert. Jener wollte nach der Größe und Dauer der Seelenangst die Wahrheit und den Ernst der Buße ermessen. Deshalb suchte pietistische Seelsorge den Menschen in diese Angst und Not hineinzuführen. Es ist sehr charakteristisch, wie sich Zinzendorf in solchem Fall benimmt. Er schreibt einem Arzt, der während des Bußkampfes seinen Zuspruch begehrte: „Der Verzagten Teil ist im Pfuhl. Der Herr Jesus züchtigt uns; aber wer ihm Schuld gibt, daß er uns tot martere, der macht ihm ein böses Geschrei. Gedenket an die Kundschafter. Sie sollen nicht die Lust Ihres Trauergeistes büßen, sondern Treue beweisen. Sie sollen nicht an der Kette, sondern in Waffen schwitzen. Nehmen Sie sich in Acht, daß nicht aus Ihrem Mißtrauen und Unglauben

eine Mode und Ihnen auch die Wunder der Liebe verdrießlich und als Proben des himmlischen Beistandes zu nichts werden. Das ist eine gefährliche Brücke, darauf ich oft habe treten sollen, aber ich habe zurückgesehen und bin erschrocken und habe Fuß in der Gnade gefaßt."

Wenn der Pietismus die Forderung stellt, daß jeder Christ Tag und Stunde wissen müsse, zu welcher die Gnade bei ihm zum Durchbruch gekommen sei und der Bußkampf sein Ende gefunden habe, so urteilt auch in dieser Frage Zinzendorf richtiger und nüchterner. Denn er weiß, daß das intellektuelle Erkennen und Wissen mit dem inwendigen Leben nicht immer gleichen Schritt hält. Der Mensch kann innerlich weiter und reifer sein, als er weiß, anderseits kann er sich freilich auch einbilden, weiter und reifer zu sein, als er in Wirklichkeit ist. Daraus folgert Zinzendorf freilich keineswegs, was die römische Kirche schließt, daß der Mensch über den eigenen Gnadenstand im Ungewissen sein müsse. Heilsgewißheit gilt ihm als das Normale im Leben des gereiften Christen. Daß der Anfänger, der im Glauben schwache Christ, um sein Heil bangt und zagt, trotzdem er schon Gnade gefunden hat, wird von Zinzendorf ebenso entschieden behauptet, als es von seiten des Pietismus geleugnet wird. Nun würde ja das Normale sein, daß der Christ aus dieser Ungewißheit heraus zur getrosten Heilszuversicht dringt. Aber Zinzendorf weiß auch, daß es nicht alle auf Erden so weit bringen, weil sie vorher sterben; aber das hat nicht die Folge, daß solche Leute nicht selig werden. „Denn wenn einer auch aus der Zeit geht, daß er an seiner Seligkeit noch zweifelte, und hat sie doch gesucht, so würde er, wenn er zum Heiland kommt, sehen, daß er sich betrogen, daß er phantasiert hat."

Charakteristisch für Zinzendorf ist auch die Begründung dieser Heilsgewißheit. Die Orthodoxie legte alles Gewicht allein auf die objektiven Gottesthaten, auf Christi Erlösungswerk und die im Wort und Sakrament dargebotene Gnade. Das hat vielfach zu dem toten Glauben geführt, gegen welchen der Pietismus protestierte. Dieser legte im Gegensatz alles Gewicht auf das subjektive Gefühl und ward den Gnadenmitteln nicht gerecht. Daß dieses subjektive Gefühlschristentum von sinnlichen Eindrücken und von der Phantasie abhängig ist, liegt auf der Hand. Zinzendorf nimmt

eine Mittelstellung ein und faßt die Wahrheitsmomente beider Richtungen zusammen. „Sieht er einerseits die wirkende Ursache zur Glaubensbegründung in der Thätigkeit des Heiligen Geistes, so gründet er diese doch andrerseits ausschließlich auf die objektiv vollzogene Thatsache des Heils und setzt die von Seiten des Menschen empfangene und ergriffene Kunde von dieser dabei stets voraus. Der Glaube, so subjektiv lebendig er ihn haben will, ist ihm doch durchaus nicht ein wesentlich nur subjektiv begründetes und bestimmtes Verhalten des Menschen, sondern nichts als der subjektive Reflex dieser bestimmten objektiven Thaten Gottes in Christo.“ Das „es ist mir so“, erklärt Zinzendorf, ist die einzige Realität. Alles andere ist dem Zweifel und Selbstbetruge unterworfen und muß sorgfältig präkaviert werden. Wenn wir das „es ist mir so“ wegnehmen, so wird der Mensch ein skeptisches Wesen“. Aber dies „es ist mir so“ ruht auf dem Grund der göttlichen Heilsfaktoren. Vielleicht würde Zinzendorf heute den Ausdruck „es ist mir so“ als mißverständlich bezeichnen. Jedenfalls ist er auch in diesem Lehrstück als der Verfechter der frei persönlichen, unmittelbar lebensvollen und darum auch lebenskräftigen Überzeugungsgewißheit anzusehen. Er hat somit die Bahn gewiesen, auf welcher die neuere positive Theologie sich bewegt.

Diakonus J. Büttner.

Christliche Freiheit und Pelagianismus.

(Fortsetzung.)

III.

Von den aus dem bisherigen gewonnenen Gesichtspunkten aus darf ich nunmehr versuchen, den Pelagianismus alter und neuer Zeit einer Beurteilung zu unterziehen.

Die moderne Theologie steht trotz sonstiger mehrfacher Abweichungen in ihren ethischen Anschauungen noch heute wesentlich unter dem Einflusse Ritschls. Dadurch rechtfertigt es sich, daß ich bei Beurteilung des neueren Pelagianismus vorwiegend Ritschls Aufstellungen ins Auge fasse. Daß und wie Ritschl in seiner Moral auf Pelagius' Gedanken zurückgegangen ist, habe ich in verschiedenen früheren Aufsätzen darzulegen versucht. Ich kann auf das dort Ausgeführte verweisen.[1]) Diesmal handelt es sich um eine spezielle Frage, um die Frage, ob die sittliche Freiheit, in deren Interesse Pelagius in alter, Ritschl in neuer Zeit ihre Belehrungen haben ausgehen lassen, durch diese Belehrungen thatsächlich gefördert wird; ob es wirklich Freiheit, ob es christliche Freiheit ist, die auf dem von ihnen gewiesenen Wege gewonnen wird? Auch die andere

---

[1]) „Über christliche Sittlichkeit nach lutherisch-kirchlicher Lehre und nach den Aufstellungen der neuen Schule." Neue Kirchl. Zeitschr. Jahrg. II, H. 6, 8 u. 9. — „Über das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung nach Ritschl." Neue Kirchl. Zeitschr. Jahrg. IV, H. 9, 10 u. 11.

Frage liegt uns diesmal besonders zur Beantwortung vor, ob es in Wahrheit tiefer gehende sittliche Grundforderungen sind, die in jenem alten und neuen Pelagianismus zur Geltung kommen, ob es wirklich ein höher gestecktes sittliches Ziel ist, dem wir da zugeführt werden? Wie sehr auch die Meinungen der verschiedenen Schüler Ritschls sonst auseinandergehen mögen, in dem Anspruche ist die Schule einig, daß erst von ihr und ihrem Haupte die Abzweckung der christlichen Religion auf Herstellung wahrer Sittlichkeit ins rechte Licht gestellt, daß erst von ihr die christlich-sittlichen Bestrebungen auf die richtige Bahn gelenkt worden seien.

Nur zur Beantwortung der eben gekennzeichneten Fragen berühre ich zunächst kurz die betreffenden Anschauungen Ritschls, um dann zur Darstellung und Kritik von Pelagius' eigener Lehre überzugehen.

Ritschl wird nicht müde zu behaupten, Luther und ihm folgend die lutherische Theologie habe stets das Sittengesetz, das Gesetz der Freiheit, nur in der Form des statutarischen Rechtsgesetzes sich vorstellen können (z. B. Rechtfert. u. Vers. III², 471, 485, 486 &c.). Ritschl vermag eben in den zehn Geboten nichts weiter zu erblicken als ein statutarisches Rechtsgesetz, weil er nicht mit Luther sieht, wie alle übrigen Gebote vom ersten ihr Licht und ihren Glanz empfangen. Er meint die sittliche Freiheit besser zu wahren, indem er an die Stelle des theonomisch im Dekalog geoffenbarten, im Gebote der Liebe zu Gott zusammengefaßten ein rein aus menschlicher Autonomie entsprungenes Sittengesetz treten läßt.

Sittliche Freiheit ist nach Ritschl „Bestimmung der Selbstbestimmtheit durch allgemeine Zweckgedanken" (Rechtf. u. Vers. III², 272). Das „Reich Gottes" bildet für den Christen den ihn bestimmenden Zweckgedanken. Von der Idee des Reiches Gottes als des obersten Zweckes soll sich jeder Christ das Gesetz seines Handelns selbst ableiten. „Das Sittengesetz ist das System der aus dem Gesamtzweck des Reiches Gottes notwendigen Zwecke, Gesinnungen, Handlungen" (ibid. 473). Hiernach freilich scheint, da doch die Idee des Reiches Gottes eine göttlich gegebene sein müßte, die Autonomie auch bei Ritschl auf der Theonomie zu beruhen, zumal da auch für ihn die Liebe den Kern der Sittlichkeit ausmacht.

Aber was ist für ihn das Reich Gottes, was ist für ihn Liebe? Das Reich Gottes nach Ritschl ist etwas durchaus anderes als das, was Christus und die Apostel darunter verstanden haben. Das Ritschlsche Reich Gottes ist diejenige Menschenverbindung, in der jeder dadurch sich selbst in der Erreichung seines Selbstzweckes fördert, daß er die anderen in der Erreichung ihres Selbstzweckes fördert. Und Liebe ist eben nichts weiter als Aufnahme des Selbstzweckes des anderen in den eigenen Selbstzweck (Rechtf. u. Vers. III², 259).

Man wird namentlich bei der Definition der Freiheit als der Bestimmtheit der Selbstbestimmung durch allgemeine Zweckgedanken Kants Einfluß auf Ritschl nicht verkennen können. Aber trotz der anscheinend biblischen Bezeichnungen „Liebe", „Reich Gottes", wie viel tiefer steht Ritschl mit seinen sittlichen Grundforderungen als Kant. Diese Liebe, die das Prinzip des sittlichen Handelns bilden soll, ist doch nur eines von den selbstsüchtigen Motiven, die Kant mit Recht so aufs äußerste beflissen gewesen ist von der sittlichen Lebensbethätigung auszuschließen. Denn worin besteht mein persönlicher Selbstzweck, zu dessen Förderung ich den Selbstzweck der anderen fördern soll? Er besteht nicht in Gewinnung der Liebe, die Selbsthingabe an Gott und in Gott an den Nächsten ist. Er besteht in dem Selbsterwerb jener lediglich formalen sittlichen Freiheit, die mich als sittliche Person kennzeichnet. Wie hoch über dieser durch das egoistische Interesse an dem Selbsterwerbe der Freiheit verdorbenen sittlichen Lebensbezeigung steht doch Kant mit seiner Sittenlehre da, nach der das sittliche Handeln durch nichts als durch die reine Achtung vor dem Sittengesetze bestimmt werden soll. Und bleibt nun Kant mit seiner Grundforderung der Achtung vor dem Sittengesetze weit hinter der biblischen Grundforderung der freien Liebe zu Gott zurück, wie weit erst entfernt sich Ritschl von ihr!

Es liegt in der Natur der Sache, daß Ritschl bei seinem niedrigen sittlichen Maßstabe noch zu einer viel höheren Schätzung des natürlich menschlichen, sittlichen Vermögens hat gelangen müssen als Kant. Ritschls ethisches Grundprinzip ist von lauter selbstsüchtigen Motiven durchsetzt. Er konnte von diesem Standpunkte aus gar nicht zu derjenigen Erkenntnis von der natürlich mensch-

lichen Befähigung gelangen, wie sie selbst Kant gewonnen hatte, zu der Erkenntnis, daß es ein radikales Böses ist, das dem natürlichen Menschen anhaftet, und daß dieses radikale Böse darin besteht, daß er die Selbstsucht in die Grundmaxime seines Willens aufgenommen hat.[1]) — Ritschl gründet seine Ethik unumwunden auf die Voraussetzung, „daß der allgemeine, jedoch noch unbestimmte Trieb zum Guten im Kinde" — also doch im natürlichen Menschen — „vorhanden ist" (Rechtf. u. Vers. III², 314). Nur, so meint er, wird dieser Trieb noch nicht von der allgemeinen Einsicht in das Gute geleitet und ist noch nicht an den besonderen Lebensverhältnissen erprobt. Vollkommen richtig ist es, wenn Ritschl hinzufügt: „Das ist das Gegenteil der in der Erbsünde behaupteten Richtung des Willens des Kindes auf das Böse und der nötigenden Gewalt desselben." Ritschl geht also, wie sich uns ergeben wird, genau von denselben Anschauungen aus, die auch für Pelagius entscheidend sind.

Es ist nach meinen Darlegungen im ersten Teile dieser Abhandlung keine Frage, daß Ritschl, indem er im Gegensatze zur Erbsündenlehre den natürlichen Menschen mit dem unbestimmten Triebe zum Guten seinen Weg antreten läßt, ihn in einer durchaus anderen Lage erblickt als Christus, der das vom Fleische Geborene als Fleisch bezeichnet, als Paulus, der klagen muß: „Ich bin fleischlich, unter die Sünde verkauft", als sämtliche Apostel, die alle den Christen erst durch eine Neugeburt für befähigt ansehen, das Gute zu wollen. Denn die „übernatürliche Bestimmtheit" des Christen, von der Ritschl so viel redet, ist doch etwas völlig anderes, als jene Wirkung der neugebärenden Gnadenthat Gottes, von der die Schrift Zeugnis ablegt, und die in der Benennung „neuer Mensch" ihren bezeichnenden Ausdruck gefunden hat. Sie ist auch immer noch etwas wesentlich anderes als jener Umschwung in der Gesinnung, wie er nach Kant nur durch eine Revolution hervorgerufen werden kann. Nicht wie bei Kant um Aufnahme einer neuen Grundmaxime in den Willen, nicht um Wandelung der Feindschaft gegen Gott in Liebe zu ihm wie im biblischen Christentum, kann es sich bezüglich jener übernatürlichen Bestimmtheit bei

---

[1]) Vgl. S. 329f. u. Kant: Die Religion &c. S. 37.

Ritschl handeln. Den Trieb zum Guten trägt nach ihm der natürliche Mensch ja schon in sich; der braucht durch keine göttliche Wirkung erst hervorgerufen zu werden. Nur daß dieser im natürlichen Menschen schon vorhandene, durch sein eigenes Streben entwickelte Trieb zum Guten einen die bisherigen überragenden Zweckgedanken empfängt, das macht den Menschen zu einem übernatürlich bestimmten.

Es ist keine prinzipielle Veränderung der bösen Willensrichtung zu einer guten, die hier vor sich geht, sondern wie bei Pelagius lediglich ein Fortschreiten vom bonum zum melius. Der Mensch, der an den partikularen Zweckgedanken der Familie, des Berufes, des Volkes seine sittliche Befähigung bewährt hat — nur dieser Mensch —, gewinnt die Einsicht, daß erst da die Pflichten gegen Familie, Beruf, Volk im rechten Sinne geübt werden, wo sie sich im Dienste der Idee des Reiches Gottes vollziehen. Das Reich Gottes ist die alle engeren Gemeinschaftsformen überbietende und sie zusammenfassende Menschenverbindung. Wer das Reich Gottes als seinen Selbstzweck in sein Leben aufgenommen hat, der ist übernatürlich bestimmt. Schließlicher Zweck aber der übernatürlichen sittlichen Lebensbethätigung für das Reich Gottes bleibt doch immer nur Förderung des Selbstzweckes der einzelnen Persönlichkeit, des Selbsterwerbes jener autonomen sittlichen Freiheit, in der der Mensch sich das Gesetz seines Handelns selbst gibt.

Die göttliche Einwirkung bei diesem Prozesse beschränkt sich einmal auf die angebliche Offenbarung des Reichgottesgedankens durch Christus — thatsächlich ist, wie wir schon gesehen haben, die Ritschlsche Reichgottesidee nicht göttlichen, sondern rein menschlichen, philosophischen Ursprunges. Sodann soll die Frucht göttlicher Wirkung bei der Rechtfertigung jenes „religiöse Selbstgefühl" sein, das dem Christen die nötige Freudigkeit der Stimmung für seine sittliche Lebensbethätigung verleiht. Im Grunde erscheint auch dieses Selbstgefühl als durch menschlichen Selbsterwerb erlangt. Der Christ gewinnt es, indem er mit Christus das Reich Gottes in seinen Selbstzweck aufnimmt, indem er dann seine innere Stellung zu Gott der Stellung Christi nachbildet, indem er sich durch Christus das Mißtrauen nehmen läßt, als ob Gott ihm wegen seiner Sünde zürne, indem er gleich Christus im Vertrauen

auf Gottes väterliche Vorsehung jene religiöse Weltbeherrschung übt, kraft deren er alle Übel und Hemmungen aus der Naturwelt nur als Förderungsmittel seiner sittlichen Entwicklung schätzen lernt. Auf diesem Wege erringt sich der Christ das religiöse Selbstgefühl; dieses religiöse Selbstgefühl aber bietet ihm die innerliche Gewähr dafür, daß er seinen Selbstzweck: den Selbsterwerb der sittlichen Freiheit erreichen wird.

So verhält sich's mit der übernatürlichen Bedingtheit des Christen nach Ritschl. Es handelt sich hier nicht um die Geburt eines neuen Menschen durch eine göttliche That, sondern lediglich um Vervollkommnung der natürlichen Sittlichkeit des alten Menschen durch des Menschen eigene That, zu der er von Christus bloß Belehrung und Anregung empfängt. Das ist der Pelagianismus, wie ihn Augustin und Luther bekämpft haben.

Und was ist es schließlich mit der Freiheit, die sich der Christ durch solchen Selbsterwerb sichern soll?

Als Geist, so führt Ritschl aus, hat der Mensch die Bestimmung zu einem Ganzen in seiner Art. Diese seine Bestimmung, sich als ein Ganzes oder als Charakter darzustellen, hat der Mensch erreicht, wenn er „die Freiheit des Handelns in der Form des besonderen sittlichen Berufes erlangt hat, welche aus dem allgemeinen Endzweck des Gottesreiches sich in der Erzeugung der Grundsätze und Pflichturteile das Gesetz gibt.“ Diese sittliche Freiheit bildet zusammen mit den religiösen Funktionen der Weltbeherrschung im Vertrauen auf Gottes väterliche Vorsehung, der Demut und Geduld die christliche Vollkommenheit (Rechtf. u. Vers. III², 624).

Ritschl kommt also mit seinem Freiheitsbegriffe nicht weiter als Kant. Auch Ritschl kennt nur die Freiheit unter dem Gesetze. Denn das Gesetz hört, wie Schiller richtig darauf hingewiesen hat, darum nicht auf, Gesetz zu sein, weil es der Mensch sich selbst gibt. Ritschl hat sich eben zu jener biblischen Freiheitsidee nicht zu erheben vermocht, nach der die christliche Vollkommenheit erst erreicht ist, wenn wir gute Menschen geworden sind, die Gutes hervorbringen aus dem guten Schatze ihres Herzens, gute Menschen, für die ein Gesetz nicht vorliegt, weil sie gut sind. Nichts weiß uns Ritschl davon zu sagen, wie die uns befreiende göttliche That darin besteht, daß Gott in Christus den Keim der wirklichen, durch

kein Gesetz gebundenen Freiheit, den neuen guten Menschen mitten in die ihn umgebende Knechtschaft des alten Menschen zu immer völligerer Entwicklung hineinpflanzt.

Der Dichter Schiller hat das Wesen der christlichen Freiheit viel tiefer erfaßt als die gesamte moderne Theologie mit ihrem Führer an der Spitze. Schiller erblickt, wie wir sahen, den eigentümlichen Charakterzug des Christentums in nichts anderem als in der Aufhebung des Kantischen Imperativs, also in der Aufhebung jenes Gesetzes, das sich der Mensch selbst gibt und durch das Ritschl die christliche Vollkommenheit gekennzeichnet sein läßt. An die Stelle dieses Gesetzes, das sich der Mensch selbst gibt, soll nach Schiller beim Christen die freie Neigung treten. Ritschl ist so weit von dieser Erkenntnis der christlichen Freiheit entfernt, daß er beständig Luther einen Vorwurf daraus macht, er wolle die „Freiheit immer in der Entfernung oder wenigstens in der subjektiven Abstraktion von dem Gesetze finden“ (Rechtf. u. Vers. III², 471 u. 472). — Nicht in der Tugend (2. Petr. 1, 5), die, wie Schiller zutreffend bemerkt, nichts anderes ist als eine Neigung zur Pflicht, sieht daher Ritschl das Ziel christlich sittlicher Entwicklung, sondern in Tugenden, und zwar nicht in Tugenden, die lediglich Entfaltung der einen Tugend, des neuen Lebens in Christus sind (1. Petr. 2, 9; Phil. 4, 8), sondern in Tugenden, die erst durch stetes pflichtmäßiges Handeln einzeln erworben werden müssen.[1]) Tugenden aber sind nach Kant Ausdruck der moralischen Gesinnung im Kampfe.

Kant besteht zwar darauf, daß der Mensch die für ihn höchste Stufe der Sittlichkeit erreicht hat, wenn er mit Ausschluß aller Neigung allein aus Achtung vor dem Gesetze, das er sich selbst gibt, der Pflicht gemäß lebt. Aber er weiß doch dabei, daß vollkommene sittliche Lebensbethätigung erst möglich ist bei jener Vollkommenheit der Gesinnung, für die kein Gesetz mehr nötig ist. Nur ist ihm diese Heiligkeit ein Attribut der Gottheit; durch sie wird eine sittliche Höhe bezeichnet, die für den Menschen ewig unerreichbar bleibt. Ritschl aber will von diesem das Wesen der christlichen Sittlichkeit kennzeichnenden Begriff der Heiligkeit über-

[1]) Unterricht in der christl. Religion. 3. Aufl. S. 58—62.

haupt gar nichts wissen. Er bestreitet alle auf Erzielung dieses neuen Lebens gerichteten Äußerungen Luthers z. B., wie wir sahen, aufs entschiedenste. Er kennt sowohl für dieses als für jenes Leben nur eine moralische Gesinnung im Kampfe. Jene bei Ritschl die Höhe christlicher Sittlichkeit bezeichnenden Funktionen der religiösen und sittlichen Weltbeherrschung sind ja nur denkbar und ausführbar, so lange dem Geiste in seiner Entfaltung Hemmungen aus der Naturwelt entgegenstehen. Eben weil mit dem Aufhören dieser Hemmungen für Ritschl auch die sittliche Lebensbethätigung aufhört, eben darum muß er im Gesetze stecken bleiben, nicht nur für dieses, sondern auch für jenes Leben. Es kann für ihn keinen höheren sittlichen Lebensbestand geben als den, wo der Mensch sich das Gesetz seines Handelns selbst gibt.

Um uns als Ertrag der christlichen Religion die sittliche Freiheit wieder zu schenken, hat uns Ritschl auf die von Pelagius eingeschlagenen Wege zurückgeführt. Seine Theologie ist ein neuer Erweis dafür, daß der Pelagianismus der Tod der christlichen Freiheit ist.

Aber ist diese Lehre, deren Spuren wir soeben in Ritschls Darlegungen entdeckt haben, ist das wirklich Pelagius' Lehre gewesen? Ein positiv gerichteter Theologe hat uns neuerdings eines anderen belehren wollen, ein Theologe, dessen sonstigen Ausführungen über das Verhältnis zwischen Abhängigkeit und Freiheit ich in vieler Beziehung meine herzliche Zustimmung nicht versagen kann. Wilhelm Schmidt ist in dieser Zeitschrift zu einer wesentlich anderen Beurteilung des Pelagius und seiner Lehre gelangt, als sie sich, wie schon aus meinen kurzen Bemerkungen im bisherigen hervorgeht, mir ergeben hat. Ich darf mich daher der Aufgabe nicht entziehen, meine bis jetzt nur andeutungsweise zum Ausdrucke gelangte, von der Schmidtschen abweichende Stellung zu Pelagius durch ein näheres Eingehen auf seine Anschauungen zu begründen.

Schmidt geht davon aus,[1] Pelagius und Augustin hätten je eine Seite der Frage in den Vordergrund gestellt, die das N. T. als Synthese vertrete. So sei die Gefahr der Extreme

[1]) Neue Kirchl. Zeitschr. Jahrg. VIII (1897). Ethische Fragen S. 858.

entstanden. „Übrigens," bemerkt Schmidt hierzu, „war der Ausbruch der Kontroverse zeitgeschichtlich bedingt und ging von einem gesunden sittlichen Empfinden des Pelagius aus."

Gesund wird man es nennen können, wenn Pelagius gegenüber einer scheinheiligen Demut und bloß äußerlichen Frömmigkeitsbezeigung, wie sie damals vielfach zur Schau getragen wurde, auf heilige Gesinnung dringt. Aber Veranlassung zur Kontroverse zwischen Augustin und Pelagius wurden doch nicht diese sehr berechtigten Einwände des letzteren gegen eine pharisäisch-mönchische Heiligkeitserweisung. Weder in Augustins noch in Pelagius' uns erhaltenen Schriften dürfte sich irgend ein Anhaltspunkt dafür finden, daß je zwischen beiden ein Streit über die Verwerflichkeit eines bloßen opus operatum ohne Beteiligung des Herzens und Willens gewesen sei. Ebensowenig begründet wäre die Meinung, daß die höhere Schätzung mönchisch-asketischer Frömmigkeit sich auf seiten Augustins finde, und daß sich gegen diese der von Schmidt angezogene Brief des Pelagius an die Demetrias gerichtet habe. In den überschwänglichsten Ausdrücken preist hier Pelagius [1]) den Entschluß jener Jungfrau, auf die Ehe zu verzichten und Nonne zu werden. Er unterscheidet (ibid. S. 39) zwischen dem Bösen, das verboten, dem Guten, das geboten, dem Mittleren (media), das gestattet ist, dem Vollkommenen, zu dem überredet wird. Pelagius, selbst Mönch, huldigt also schon der katholischen Anschauung, nach der es eine niedere, durch die Gebote bestimmte und eine höhere, nach evangelischen Ratschlägen sich darlebende Sittlichkeit gibt. Er lobt die Demetrias, daß sie die ihr erlaubte Ehe verachtet (ibid. S. 40 Kap. IV) und Gotte die von ihm nicht befohlene, sondern nur gepriesene Jungfrauschaft geweiht habe. Hier liegt also zwischen ihm und Augustin gar keine Meinungsverschiedenheit vor. Und ebenso gibt uns weder der Brief des Pelagius an die Demetrias noch das diesen Brief beurteilende Schreiben Augustins an die Mutter der Demetrias [2])

---

[1]) Pelagii Epistola ad Demetriadem. Recens. D. Jo. Salomo Semler. Halae Magedburgicae. 1775. S. 40—52.

[2]) Ausg. von Semler, Halle-Magdeburg 1775: Augustini et Alypii epistola ad Julianam, Demetriadis virginis matrem, S. 103—134.

irgend ein Recht zu der Annahme, Veranlassung zum Ausbruche der Kontroverse sei eine an diesen Lobpreis der Jungfrauschaft geknüpfte, berechtigte Mahnung des Pelagius gewesen. Wenn Pelagius die Demetrias daran erinnert, sie dürfe über der Jungfrauschaft, die sie Gott freiwillig gelobt, die Gerechtigkeit, die Gott befohlen, nicht aus dem Auge verlieren (Ad Demetriadem S. 44), so finden wir nicht nur an keiner Stelle in Augustins Schriften etwas, was eine Einwendung gegen diese Erinnerung enthielte, sie entspricht vielmehr vollkommen des großen Kirchenvaters ethischen Anschauungen.

Halten wir uns an das, was beide gesagt haben, so hat nach Augustins eigenen Worten [1]) ihm lediglich des Pelagius' nachdrücklicher Hinweis darauf, daß die Demetrias alle ihre jungfräuliche Heiligkeit, allen ihren geistlichen Reichtum aus sich selbst habe, durch sich selbst erlangen solle, die Feder in die Hand gedrückt. Aus Pelagius' eigenen Bemerkungen im Eingange seines Schreibens geht ferner hervor, daß er hier nicht zum erstenmal seine im Gegensatze zur Gnadenlehre Augustins stehenden Aufstellungen von der Willensfreiheit des Menschen geltend gemacht, ebenso aber auch, daß er sie hier mit voller Absicht wieder hat energisch zum Ausdrucke bringen wollen.

Er sagt (ad Demetr. Kap. I S. 9 ff.): „So oft ich über die Unterweisung in den Sitten und zu einem heiligen Leben zu reden habe, pflege ich zuerst die Kraft und Eigenschaft der menschlichen Natur zu zeigen und zu erweisen, was sie bewirken könne, und von hier aus des Hörers Gemüt zu den Gestaltungen (species) der Tugenden anzuregen, damit es nicht unnütz sei, zu dem berufen zu werden, wovon vielleicht jemand annehmen möchte, es sei ihm unmöglich. Denn niemals vermögen wir der Tugenden Weg zu beschreiten, wenn wir nicht durch die Hoffnung als Begleiterin geführt werden. Denn jeder Versuch des Strebens geht unter, wenn

---

[1]) Aug. ad Julianam S. 107: Nec sane parvus error est illorum, qui putant ex nobis ipsis nos habere, si quid justitiae, continentiae, pietatis, castitatis in nobis est". S. 115: „In quo libro" (sc. Pelagii), si fas est, legat virgo Christi, unde credat virginalem suam sanctitatem, omnesque spirituales divitias non nisi ex se ipsa sibi esse". S. 116: „Quod vero ait: Non nisi ex te, hoc omnino virus est".

wir am Gelingen verzweifeln (consequendi desperatione). Wenn ich diese Ordnung der Ermahnung auch in anderen Werken (in aliis quoque opusculis) eingehalten habe, so meine ich, daß ich sie hier vorzüglich beobachten muß; denn um so völliger muß das Gute der Natur erklärt werden, je vollkommener ein Leben eingerichtet werden soll."

Aus diesen beiderseitigen Auslassungen dürfte sich wohl schon ergeben, daß keine der gesunden Mahnungen des Pelagius den Kampf zwischen ihm und Augustin entfacht habe. Er ist entbrannt allein wegen der Betonung der natürlich menschlichen Willensfreiheit auf der einen, der göttlich wirkenden Gnade auf der anderen Seite.

Schmidt hält es nicht für gerechtfertigt (N. K. Z. 1897, S. 863), daß Augustin des Pelagius' Lehre, wie sie in jenem Briefe uns entgegentritt, als den Dogmen von der Gnade Gottes entgegenstehend bezeichne, daß er Pelagius den nicht kleinen Irrtum vorwerfe, wir hätten es aus uns selbst (vergl. S. 404), wenn irgend etwas an Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit, Frömmigkeit, Keuschheit in uns sei, dadurch daß Gott uns so geschaffen habe. Es sei nicht zutreffend, meint Schmidt, wenn Augustin dem Pelagius die Meinung zuschreibe, Gottes Hilfe beschränke sich darauf, daß er uns durch Offenbarung Erkenntnis gebe (praeter quod nos revelat scientiam), die Natur und Lehre nur sei Gottes Gnade und Unterstützung, daß wir gerecht oder korrekt leben. Schmidt führt hiergegen an, Pelagius erkläre direkt c. 17, 35 (muß heißen c. 9, 35), daß wir durch die Gnade Christi und Wiedergeburt, durch die Sühne und Reinigung durch sein Blut um so mehr und erst so in den Stand kämen, die „perfecta justitia" ins Auge zu fassen. „Nur daß er," fügt Schmidt dann hinzu, „bei dem allen unsere eigene Entscheidung dafür, unsere Willens-Selbst-Thätigkeit nicht ignoriert. Und immer bleibt es doch, auch bei dem ‚spiritus sanctus, qui datus est nobis' (113), und dabei, daß der Herr in die Höhe gefahren sei und ‚captivavit captivitatem et dedit dona hominibus' ein wechselseitiges Verhältnis, nämlich daß die Gnade Gottes in Christus uns zwar die dona erwirbt und gibt, aber wir sie doch annehmen müssen, um sie zu haben. Um den eigenen sittlichen Akt, auf den Pelagius den Finger legt, kommen wir also unter keinen Umständen herum und hinweg."

So faßt Schmidt die Sachlage auf. Er kann doch nur den eigenen sittlichen Akt im Auge haben, durch den wir der eine Neugeburt in uns bewirkenden Gnadenthat Gottes uns hingeben, durch welche wir die neues Leben in uns schaffende Gnade und Gabe Gottes annehmen. Und da muß ich die Frage aufwerfen: an welcher Stelle hat Pelagius auf diesen sittlichen Akt den Finger gelegt? Ich finde nicht einen einzigen Satz in seinen Schriften, wo er von diesem sittlichen Akte überhaupt geredet hätte.

Wohl weist er darauf hin (ad Demetr. Kap. IX S. 35—37): „Wenn auch vor dem Gesetz (ante legem), wie wir gesagt haben, und viel vor des Herrn unseres Heilandes Ankunft, wie uns berichtet wird, einige gerecht und heilig gelebt haben, wie viel mehr (quanto magis) muß geglaubt werden, daß wir nach Erleuchtung bei seinem Kommen (post illustrationem adventus ejus) das können (nos id posse), wir, die wir unterwiesen durch die Gnade Christi (instructi per Christi gratiam) und zu einem besseren Menschen wiedergeboren (renati), durch sein Blut versöhnt (expiati) und gereinigt (mundati), und durch sein Beispiel zur vollkommenen Gerechtigkeit angeregt, besser sein müssen als jene, welche vor dem Gesetze, besser auch als die, die unter dem Gesetze gewesen sind, wie der Apostel sagt: Die Sünde wird in euch nicht mehr herrschen, denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade."

Ja, so spricht sich Pelagius aus. Aber nichts tritt mir hier von dem sittlichen Akte entgegen, auf den er nach Schmidt den Finger gelegt haben soll. Einmal finde ich hier wohl die Worte „wiedergeboren", „durch die Gnade Christi unterwiesen", „durch sein Blut versöhnt und gereinigt", aber ich finde diese Worte in einen Zusammenhang mit Sätzen gestellt, die es verbieten, in den Worten auch die Sache, auch diejenigen Gnadenthaten Gottes ausgedrückt zu sehen, die in der Schrift gemeint sind, wenn da diese Worte gebraucht werden. Nach Pelagius werden wir vermittelst Unterweisung durch die Gnade Gottes zu besseren Menschen wiedergeboren. Aber die Schriftaussagen, wie ich sie im ersten Teile dieses Aufsatzes vorgeführt habe, bezeugen etwas ganz anderes über Wesen und Zweck der Wiedergeburt. Durch sie soll nicht der alte Mensch besser werden; sondern er soll sterben mit seiner Sünde

und Gerechtigkeit und ein neuer Mensch soll erstehen. Auch die Sühne und Reinigung durch das Blut Christi hat nach Pelagius nicht, wie uns die Schrift lehrt, die Wirkung, daß wir von dem Zorne Gottes, von der Knechtung unter Sünde, Tod und Teufel erlöst, nun erst Willen und Macht empfangen, in freier Liebe Gott zu dienen. Durch die Sühne und das reinigende Blut Christi soll immer nichts anderes erreicht werden, als daß die, die vor dem Gesetze und unter dem Gesetze schon gut sein konnten, jetzt bessere Menschen sein müssen.

Ganz in diesem Sinne spricht sich Pelagius an einer anderen Stelle aus. Er sagt (ad Demetriadem Kap. III S. 18): „Wenn schon Menschen ohne Gott zeigen, als wie geartete sie von Gott geschaffen sind, was können Christen thun (Christiani facere possunt), deren Natur und Leben zum besseren von Christus unterwiesen ist (in melius natura et vita instructa est), und welche auch durch Hilfe der göttlichen Gnade unterstützt werden (gratiae juvantur auxilio)?" Vorher (S. 17) war von Heiden die Rede, die auch „keusch, geduldig, bescheiden, freigebig, enthaltsam, gütig" sein können. Wieder haben also auch nach dieser Aussage des Pelagius die Christen vor den Heiden nichts weiter voraus, als daß sie, weil besser unterwiesen und von der Gnade unterstützt, das eher sein können, was Heiden auch sein können.

Das ist das eine, was mir in Pelagius' Auslassungen über die Wirksamkeit der Gnade überall entgegengetreten ist: sie schafft nicht neue Menschen, sondern, die von ihr unterstützt werden, haben es nur leichter, gerecht und gut zu handeln als die, die der Gnade Kräfte entbehren. Das Guthandeln kann von ihnen eher verlangt werden. Auch werden wir durch Christi Beispiel nicht zur Gerechtigkeit, sondern zur „vollkommenen Gerechtigkeit" (ad perfectam justitiam) (ibid. Kap. IX S. 35) angeregt.

Das andere, was ich an allen den Stellen, wo Pelagius von der Unterstützung durch die göttliche Gnade spricht, mich zu finden bemüht habe, aber nirgends habe finden können, ist auch nur eine Andeutung darüber, wie wir mit unserer Willensbeteiligung das annehmen, was Christus uns erworben, was uns Gott zur Heiligung unseres Lebens aus Gnaden schenkt. Hierauf soll nach

Schmidt Pelagius den Finger gelegt haben. Die einzige Stelle, die hier angezogen werden könnte, beweist das Gegenteil. Sie beweist, daß Pelagius von irgend einer Beziehung zwischen der menschlichen Willensbethätigung und der neuschaffenden göttlichen Gnadenthat überhaupt nichts gewußt hat. Die betreffende Auslassung lautet (ad Demetr. Kap. XXIX S. 87): „Auch der heilige Jakobus, jener verdiente Streiter Christi, uns von nicht geringerem Ansehen“ (sc. als der Psalmist, dessen Worte vorher citiert waren) „verheißt uns in diesem Kriege den Sieg. Seid unterthan Gotte, sagt er, widersteht aber dem Teufel, und er wird vor euch fliehen. Er zeigt, wie wir dem Teufel widerstehen müssen, wenn wir nämlich ganz und gar uns Gott unterwerfen (utique simus subditi Deo), und dadurch, daß wir seinen Willen thun, damit wir auch die göttliche Gnade verdienen (ut divinam etiam mereamur gratiam) und leichter dem bösen Geiste mit Hilfe des Heil. Geistes widerstehen mögen (auxilio sancti spiritus resistamus)“.

Ohne Zweifel wird Schmidt von dem Standpunkte aus, den er als positiver lutherischer Theologe einnimmt, in diesem „Verdienen der göttlichen Gnade“ dadurch, „daß wir Gottes Willen thun“, denjenigen sittlichen Akt nicht erblicken können, auf den hingewiesen zu haben er dem Pelagius so hoch anrechnet. Denn nicht um ein Annehmen des von Christus uns erworbenen, von Gott aus Gnaden uns dargebotenen neuen Lebens handelt es sich ja hier. Es ist lediglich von einem Verdienen göttlicher Gnadenkräfte durch menschliche Leistungen die Rede und zwar durch menschliche Leistungen, die zur göttlichen Gnadenthat in Christus außer aller Beziehung stehen. Dagegen braucht doch nur an das Paulinische Wort erinnert zu werden: „Wenn aber durch die Gnade, dann nicht mehr aus Werken, denn sonst ist Gnade nicht mehr Gnade“ (Röm. 11, 6).

Auch wird Schmidt nicht leugnen können, daß aus den angeführten Sätzen des Pelagius es sich aufs neue und mit wünschenswerter Klarheit ergibt, worauf er die Wirkungen der Gnade beschränkt. Immer nur darauf, daß wir mit Hilfe des Heil. Geistes leichter dem bösen Geiste widerstehen können als ohne ihn. Da

hat doch gewiß Augustin Recht mit seiner Bemerkung[1]): „Wozu hat er dies Wort „leichter" zwischeneingeschoben? War es nicht ein vollständig zutreffender Sinn (integer sensus), wenn er sagte: daß wir dem bösen Geiste durch des Heil. Geistes Hilfe widerstehen mögen? Aber wie großen Schaden er durch diesen Zusatz angerichtet hat, wer vermag das nicht einzusehen? Will er doch durchaus (volens utique), daß geglaubt werde, so groß seien der Natur Kräfte, welche er zu erheben beflissen ist, daß auch ohne Hilfe des Heil. Geistes, wenn auch weniger leicht, dennoch auf irgend eine Weise dem bösen Geiste widerstanden werden mag?"

Wir ersehen aus dem Bisherigen: wo Pelagius von der Wiedergeburt, von der Gnade, vom Heil. Geiste redet, geschieht das stets in den Komparativen „mehr", „besser", „leichter". Es wird eingewendet, nur durch ein Pressen dieser Ausdrücke gelange man zum Ergebnisse, daß es von Pelagius doch nicht ernst gemeint sei, wenn auch er auf die wiedergebärende Gnade verweise. Man vergegenwärtige sich aber den Zusammenhang mit den übrigen Ausführungen des Pelagius, in dem wir diesen Hinweisen begegnen.

Nicht nur sind alle jene einzelnen Aussprüche über das durch die Gnade zu erreichende Mehrkönnen, Besserwerden, leichtere Widerstehen durch Sätze eingeleitet, die nachdrücklich hervorheben, wie großes wir schon von Natur sittlich zu leisten vermögen. Der ganze Brief an die Demetrias beginnt, wie schon oben bemerkt wurde, mit einem sich durch die acht ersten Kapitel hindurchziehenden Preise des sittlichen Vermögens des natürlichen Menschen. Eine solche den hohen Wert des natürlich sittlichen Vermögens zur Geltung bringende Schätzung pflegt Pelagius, wie er selbst sagt, überall da an die Spitze der Erörterung zu stellen, wo er über Heiligung der Sitten sprechen will.

Wer wollte nicht mit ihm Gott dafür loben und danken, daß er den Menschen als eine vernünftige Kreatur (rationabilis creatura; ad Demetr. III S. 15) mit der Gabe des Wollens beschenkt hat? Aber wer wird auch verkennen können, daß Pela-

---

[1]) S. Aurel. Augustini praecipuorum operum de gratia Christi tomuli duo. Tyrnaviae. Typis Collegii academici soc. Jesu 1767. De Gratia Christi S. 187.



gius, indem er die Demetrias immer wieder Mut und Antrieb zur Heiligung aus der Erkenntnis, wie viel Gutes der Mensch aus Kraft seiner Natur vermöge, schöpfen lehrt, von einer dem Standpunkte Christi und der Apostel durchaus entgegengesetzten Beurteilung des natürlichen Menschen ausgeht. Nicht daß Pelagius in der Demetrias ein Bewußtsein von der dem Menschen anerschaffenen Willensfreiheit erwecken will, ist sein Fehler, sondern daß er sie zu diesem Bewußtsein bringen will, ohne sie an die durch die Sünde eingetretene, gänzlich veränderte Lage des Menschen zu erinnern. Er verfährt bei allen seinen Mahnungen, als ob eine Vergiftung der schöpfungsmäßigen Anlagen des Menschen durch die Sünde gar nicht vor sich gegangen wäre.

Jene Knechtung des menschlichen Willens durch die Sünde, von der Christus und sämtliche Apostel bei ihren Lehrzeugnissen ausgehen, kommt bei Pelagius nicht nur nicht in Betracht, er behauptet nachdrücklich das Gegenteil. Er redet immer von der Voraussetzung aus, als ob die dem Menschen bei der Schöpfung verliehene völlige Willensfreiheit von der Sünde gar keine Verletzung erfahren hätte. Aus allem diesen möchte doch wohl zur Genüge erhellen, daß es bezüglich der Ausdrücke melius, magis, facilius sich nicht nur um etwa ungeschickt verwandte Worte handelt, sondern daß bei Pelagius eine durchaus andere Betrachtungsweise, eine durchaus andere Schätzung der Lage als bei Christus und den Aposteln vorliegt; daß hüben und drüben, wenn von Wiedergeburt gesprochen, eine ganz andere Sache gemeint wird, und daß jene Worte „mehr", „besser", „leichter" genau das aussprechen, was Pelagius sagen will, daß sie der völlig entsprechende Ausdruck dafür sind, was Pelagius sich unter Wiedergeburt denkt. Die Gnade wirkt nicht den Untergang, sie wirkt Stärkung des natürlichen, d. h. des alten Menschen mit seinem guten Willen. Der natürliche Mensch kann das Gute auch ohne Wirkungen der Gnade wollen und vollbringen; er kann es nur leichter, besser durch die Gnade.

Auch Pelagius hat zu der hohen Schätzung des natürlich menschlichen Vermögens nur gelangen können, weil er einen viel niedrigeren Maßstab für das, was sittlich gut ist, anwendet als Gott nach dem Zeugnisse der Schrift. Wir haben schon aufgezeigt, wie er, da er auch den Heiden die Fähigkeit von Natur gut zu

handeln zuschreibt, das eigentlich einzige sittliche Motiv der freien Liebe zu Gott gar nicht kennt. Denn wie soll Liebe zu Gott die Lebensbethätigung von Heiden bestimmen? Außerdem aber erachtet auch Pelagius, wie Abälard nach ihm, nicht schon die böse Lust, das böse Begehren für Sünde. Auch ihm liegt erst da Sünde vor, wo Zustimmung des Willens zu dieser Lust stattfindet.

„Es muß aber," sagt er (ad Demetr. Kap. XXXI S. 91, 92), „unterschieden werden zwischen jenen Gedanken, welchen der Wille günstig ist, welche er mit Liebe umfaßt, und zwischen denjenigen Gedanken, welche in der Art eines dünnen Schattens an dem Sinne bloß vorüberzuschweben und sich nur zeitweise und vorübergehend zu zeigen pflegen, welche die Griechen Typen nennen; oder gewiß zwischen denen, welche der widerstreitenden und widerwilligen Seele aufgedrängt werden, denen der Sinn mit einem gewissen Abscheu widerstrebt und widersteht, durch welche er, wenn sie zugelassen werden, betrübt, wenn sie ausgetrieben werden, erfreut wird. In jenen, welche in leichter Weise dem Sinne erscheinen und sich ihm gleichsam im Fliehen zeigen, ist überhaupt weder Sünde noch Kampf. In denjenigen aber, mit welchen eine Zeitlang die Seele streitet, welchen der Wille widersteht, findet ein gleicher Kampf statt. Denn entweder wir stimmen zu und werden besiegt; oder wir verwerfen und besiegen sie und erlangen im Kampfe den Sieg. In jenem Gedanken also allein ist Sünde, welcher dem Ansturme (suggestioni) die Zustimmung des Sinnes (mentis) gegeben hat; welcher sein Übel schmeichelnd hegt, welcher zur That auszubrechen strebt".

Auch dem Pelagius ist mithin die böse Lust nicht eine durch die Sünde (Röm. 7, 8) hervorgerufene Willensregung des Menschen (Jak. 1, 14), sondern ein Gedanke, von dem es unbegreiflich bleibt, wie er in den Menschen kommen, in des Menschen Herzen sich erheben kann ohne Beteiligung seines Willens.

Aus der niedrigen Wertung der Sünde hat sich also für Pelagius die hohe Schätzung der Willensfreiheit des natürlichen Menschen ergeben. Und nach seinem Briefe an die Demetrias liegen die Dinge, wie folgt. Der natürliche Mensch hat das Vermögen, das Gute zu wollen. Daher soll auch der Christ aus diesem Vermögen den Willen auf das Gute, auf alle Tugenden richten,

gegen das Böse kämpfen. Er wird auch aus eigener Kraft, aus dem Guten der Natur (de naturae bono) sich alle Tugenden erwerben können (Kap. III S. 15—18). Des zum Erweise stehen die Heiden mit ihren Tugenden, stehen auch die Frommen des Alten Testaments mit ihrer Heiligkeit da. Kann nun der Christ schon aus eigenem Vermögen gerecht und heilig leben, so kann er es um so mehr, da er von der Gnade Christi unterwiesen zu einem besseren Menschen geworden und durch sein Beispiel angeregt ist. Der vollkommene Christ — resp. die vollkommene Jungfrau — immer von beidem angeregt — erweist durch Heiligkeit der Sitten das Gute zugleich sowohl der Natur als auch der Gnade (et naturae simul et gratiae bonum; ib. Kap. IX S. 37). Er darf daher nicht klagen: „Es ist hart, es ist zu hoch, wir können es nicht, wir sind Menschen, wir sind von gebrechlichem Fleische umgeben" (ib. Kap. XIX 58—60). „O gottlose Vermessenheit! In zwiefacher Unkenntnis klagen wir Gott an, so daß er, was er gethan, was er befohlen hat, nicht zu wissen scheint; gleich als hätte er die menschliche Gebrechlichkeit, deren Urheber er selbst ist, vergessend dem Menschen Befehle gegeben, die dieser nicht ertragen kann." „Niemand kennt das Maß unserer Kräfte besser als der, der die Kräfte selbst uns gegeben hat" (ib. S. 61).

Schmidt macht darauf aufmerksam, daß Pelagius die Demetrias auch zum Lesen der Schrift, zum Gebete anhalte (N. K. Z. VIII S. 861). Allerdings thut er das, aber wie? Ganz entsprechend den sonstigen Ausführungen fehlt bei der Mahnung zu fleißiger Schriftlektüre jeglicher Hinweis darauf, daß dem Menschen durch das geoffenbarte Wort zunächst das Unvermögen des eigenen Willens, der eigenen Kraft zu sittlicher Lebensbethätigung dargethan, daß er durchs Wort zu einem Bekenntnis seiner Sünde im Gebete getrieben werden soll. Auch nicht eine Andeutung dessen finden wir hier, daß es vor allem Christus ist, der uns im Worte dargeboten wird, daß wir in Christus aus dem Worte die uns heiligende, neugestaltende Gnade und Gabe Gottes empfangen, daß wir diese vor allen Dingen bittend von Gott uns nehmen sollen. Pelagius hat fürs Schriftlesen und Beten nur die Anweisung (ad Demetr. Kap. XXVI S. 81): „So lies die heiligen Schriften, daß du dich immer dessen erinnerst, jene seien Gottes Worte, der befiehlt, daß

sein Gesetz nicht nur gewußt, sondern auch erfüllt werde. Denn nichts nützt es zu lernen, was gethan werden soll, und es nicht zu thun. Am besten gebrauchst du die göttliche Lektion, wenn du sie als Spiegel anwendest, daß dorthin gleich wie auf ihr eigenes Bild die Seele schaue und entweder jegliches Häßliche bessere oder das Schöne mehr schmücke." Nicht einem Gedanken begegnen wir hier, der daran erinnerte, daß aus der Schrift die Gnadenthat Gottes in Christus uns offenbar werden soll, daß in ihr der Quell fließt, aus dem allein wir sittliche Lebenskräfte schöpfen sollen. Die Schrift soll uns lediglich dazu dienen, uns anzuhalten durch unser eigenes Thun unser Leben zu bessern. Nichts anderes tritt uns auch da entgegen, wo Pelagius die Demetrias über die richtige Verwendung der einzelnen Bücher der Bibel belehren will (ib. S. 81). „Bald also," sagt er da, „unterweise dich die Ordnung der heiligen Geschichte (coelestes historiae); bald ergötze dich ein heiliges Lied Davids; bald erziehe dich Salomos Weisheit; bald mögen dich die Scheltworte der Propheten (increpationes prophetarum) zur Furcht des Herrn anregen; bald möge dich die evangelische und apostolische Vollkommenheit mit Christus in aller Heiligkeit der Sitten verbinden. Was erworben werden soll, präge dem Gedächtnis tief ein; und bewahre es durch beständiges Nachsinnen. Was zur Reife gebracht werden soll, überdenke häufig, damit dieses göttliche Studium und die himmlische Schule sowohl die Sitten als auch den Sinn der Jungfrau schmücken und dir mit der Weisheit Heiligkeit überliefern mögen."

Nicht ein Wort davon vernehmen wir hier, daß Sitten und Heiligkeit der Jungfrau aus dem Schriftzeugnis von der Gnadenthat, die Gott in Christus an den sündigen Menschenherzen vollzieht, ihre Kraft, ihren Halt empfangen sollte. Und durfte hier ein Wort davon fehlen, wenn Pelagius in Wahrheit Entstehen und Bestand der christlichen Sittlichkeit auf Wirkungen der göttlichen Gnade zurückzuführen beabsichtigte? Durfte insonderheit da ein Hinweis auf die neugestaltende Macht der göttlichen Gnade fehlen, wo über die rechte Weise, die Schrift zu lesen geredet wurde? Aber Gesetz und nichts als Gesetz läßt Pelagius die Schrift predigen. Die Wirkungen, die nach ihm von der Schrift ausgehen, äußern sich nur in Befehlen, Unterweisungen, Anregungen zur

Gottesfurcht durch Scheltworte, Antriebe zur Selbstvervollkommnung. Einmal ist dazwischen auch von Ergötzung durch ein Lied die Rede, was aber Gegenstand dieser Ergötzung sein soll, wird verschwiegen.

Aus allem bisher Angeführten: aus dem Preise des anerschaffenen sittlichen Vermögens des Menschen ohne Berücksichtigung der durch die Erbsünde hervorgerufenen Veränderung zum Beginne des Briefes, aus der geflissentlichen Betonung der Willensfreiheit des natürlichen Menschen, die mit der klar ausgesprochenen Absicht geschieht, der Demetrias Mut zur Erreichung ihres sittlichen Zieles auf diesem Wege einzuflößen, aus dem Hinweise darauf, zu welcher sittlichen Höhe es auch Heiden nur durch das Gute der Natur gebracht, aus der Aufstellung, daß die göttliche Gnade und der Heil. Geist uns zwar befähigen, besser und leichter unseren sittlichen Zweck zu fördern, aber daß sie uns doch eben nur helfen, das besser und leichter zu erreichen, was wir ohne Gnade und Heil. Geist auch erreichen können, wie die Heiden erweisen, endlich aus der Anweisung, wie die Demetrias die Schrift verwenden soll, aus dieser Anweisung, die sie aus allen Büchern der Bibel nichts zu entnehmen lehrt als gesetzliche Vorschriften für ihr Verhalten, aus diesem allen dürfte doch eines klar hervorgehen: Pelagius hat auch nur in dem Briefe an die Demetrias Augustin hinreichend Veranlassung zu dem Vorwurfe gegeben, er lehre, wir hätten es aus uns selbst, wenn etwas an Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit, Frömmigkeit, Keuschheit in uns sei.[1]) Nehmen wir noch die von Augustin in anderen Schriften ausführlich angezogenen Auslassungen des Pelagius in seinen Büchern de libero arbitrio hinzu, so ergibt sich's uns deutlich genug, in welchem Sinne die Mahnungen an die Demetrias gemeint waren. Wir sehen dann, Augustin hatte vollkommen recht mit seinem an anderer Stelle erhobenen Vorwurfe:[2]) Pelagius bekenne die Gnade, durch welche Gott zeigt und offenbart, was wir thun müssen, nicht die, durch welche er schenkt und hilft, daß wir es thun mögen. Pelagius setzt, urteilt Augustin ganz richtig

---

[1]) Augustini et Alypii ep. ad Demetr. S. 107.

[2]) De Gratia Christi. Tyrnavia 1767. Kap. VIII S. 171.

(ib. Kap. III S. 166), die Gnade Gottes und seine Hilfe, durch die wir unterstützt werden, nicht zu sündigen, entweder in die Natur und den freien Willen (aut in natura et libero arbitrio) — sofern nämlich Gott ihn uns gegeben hat — oder in Gesetz und Lehre, die dem Menschen zeigt, was geschehen muß, nicht aber darin, daß Gott in uns wirkt und uns die Liebe einhaucht, damit wir das, wovon wir erkannt haben, wir müßten es thun, auch thun können. Sehr am Platze ist es, daß Augustin an diese Kritik der pelagianischen Auffassung, nach welcher Gesetz und Sittenlehre für Gnade zu erachten sind, seine Bemerkungen über den Unterschied zwischen der Gerechtigkeit aus dem Gesetze und der Gerechtigkeit aus Gott, welche durch der Gnade Wohlthat gegeben wird, knüpft. „Gerechtigkeit aus dem Gesetze wird die Gerechtigkeit genannt“ (ib. Kap. XIII S. 176), sagt er, „die um des Fluches des Gesetzes willen geschieht; Gerechtigkeit aus Gott wird die Gerechtigkeit genannt, welche geschenkt wird durch der Gnade Wohlthat, damit es nicht sei ein schreckliches, sondern ein süßes, freundliches Gebot, wie im Psalm gebetet wird: Freundlich bist du, Herr, und in deiner Freundlichkeit lehre mich deine Gerechtigkeit; das ist so, daß ich nicht aus Furcht vor der Strafe knechtisch gezwungen werde, unter dem Gesetze zu sein, sondern in freier Liebe mich daran ergötze, mit dem Gesetze zu sein. Denn das Gesetz thut frei, wer es gern thut (Praeceptum quippe liber facit, qui libens facit).“

Pelagius bleibt bei der Gerechtigkeit aus dem Gesetze stehen. Daran läßt sich nichts ändern. Und indem wir Pelagius' Ausführungen in ihrem Zusammenhange zu erfassen gesucht haben, hat sich uns die Richtigkeit des in dieser Abhandlung verfochtenen Satzes erwiesen: der Pelagianismus entstanden und immer wieder sich geltend machend im Interesse der Wahrung der menschlich-sittlichen Freiheit erreicht nie etwas anderes als Vernichtung der wahren sittlichen Freiheit, der christlichen. Er führt die Menschen immer wieder in die Gesetzesknechtschaft zurück, aus der sie die Gnadenthat Gottes in Christus heraus führt.

Ich bin hiermit freilich zu einer durchaus anderen Beurteilung von Pelagius' Brief an die Demetrias gelangt wie Wilhelm Schmidt. Den Eindruck, es liege hier eine im christlichen Geiste ethische Admonition (N. K. Z. VIII S. 862), ein „Bekenntnis“ zu

der neutestamentlichen, näher evangelischen Frömmigkeit der Moral" vor, habe ich mit nichten gewinnen können. Nichts anderes habe ich hier finden können, als ein rein gesetzliches Drängen auf sittliche Vervollkommnung durch eigenes Thun ohne jede Spur eines Hinweises darauf, daß, wo der Geist des Herrn, da Freiheit ist (2. Kor. 3, 17). Nichts weniger tritt mir in dem Briefe entgegen als ein Bekenntnis zur evangelischen Moral. Das an sich Gesunde in jenen Vorhaltungen, es sei mit dem äußeren Akt des Verzichtes auf die Ehe als einem opus operatum nicht gethan, es komme nicht auf fromme Geberden, sondern auf fromme Gesinnung an, nicht Fasten und Enthaltsamkeit genüge, es müsse auch Barmherzigkeit geübt werden, dies Gesunde habe ich oben unumwunden anerkannt. Aber darin besteht mir nicht das Spezifische der christlichen, geschweige denn der evangelischen Moral. Nach Pelagius' eigenen Ausführungen vermögen solche Sittlichkeitsbethätigungen auch Heiden zu leisten. Das bestreite auch ich nicht, wie aus meinen Darlegungen im ersten Teil dieser Abhandlung ersichtlich ist. Das Eigentümliche der evangelischen Moral jedoch erblicke ich einmal darin, daß sie in der Liebe zu Gott ihr Grundmotiv hat, sodann darin, daß sie aus der Erfahrung einer That Gottes, die uns in dem gekreuzigten Christus durch den Heil. Geist der göttlichen Liebe versichert, ins Leben tritt. Von beidem schweigt Pelagius. Und dies Schweigen ist um so beredter, als er dabei sehr nachdrücklich auf das Gute der Natur in den Tugenden der Heiden verweist. Evangelische Moral hat ihren Ursprung im Evangelium, nicht im Gesetz. Evangelische Moral erwächst nie aus der Stärkung des alten Menschen, sondern immer nur aus seinem Tode, immer nur aus der Geburt des neuen Menschen, der nicht „aus sich", wie Pelagius will, sondern lediglich aus Christus seine Lebenskraft gewinnt. Evangelische Moral ist charakterisiert durch eine nie aus dem Gesetz, sondern stets nur aus dem Evangelium, von dem wir bei Pelagius nichts vernehmen, hervorgehende Erfüllung des Gesetzes in freier Liebe. „Lex ergo data est," sagt Augustin sehr zutreffend,[1]) „ut gratia quaereretur; gratia data est, ut lex impleretur."

Pelagius hat unter Voraussetzung der Willensfreiheit des natür-

[1]) De spiritu et litera. Augustini praecipuorum ad doctrinam de gratia Christi pertinentium operum Tomulus I, Tyrnaviae 1767. Kap. XIX S. 77.

lichen Menschen das Gesetz zur Gnadenoffenbarung Gottes erhoben. Damit hat er das den menschlichen Willen befreiende Gnadenwort zu einem ihn knechtenden, zwingenden Gesetzesworte herabgedrückt.

Die Frage aber, in welcherlei Weise die menschliche Willensbethätigung in Anspruch genommen werden müsse, damit die göttliche Gnadenthat neugebärend und befreiend auf uns wirken könne, ist von Pelagius gar nicht beantwortet worden. Sie konnte von ihm nicht beantwortet werden, weil sie für ihn nicht existiert. Von einer die natürlich menschliche Willensrichtung wandelnden Gnadenthat Gottes will er nichts wissen. Und nur diese göttliche Gnadenthat kommt doch in Betracht.

Augustin allerdings hat jene Frage auch nicht beantwortet. Zwar das hat er je und je deutlich genug hervorgehoben (De spiritu et litera Kap. XXXIV S. 106): „Gott wirkt zwar auch das Glaubenwollen selbst im Menschen und in allem kommt seine Barmherzigkeit uns zuvor: Zustimmen aber der Berufung Gottes, oder ihr Absagen ist Sache des eigenen menschlichen Willens.“ Und nichts hat Augustin ferner gelegen, als zu leugnen, daß allein aus dem guten menschlichen Willen sittliche Lebensbethätigung hervorgehe. „Was ist,“ fragt er (De gratia Christi Kap. XVIII S. 179) „ein guter Mensch anders als ein Mensch guten Willens?“ Man hat also Augustin gründlich mißverstanden, wenn man ihn mit seiner Gnadenlehre die Fähigkeit des Menschen zu wollen aufheben läßt. Er kann sich wohl darauf berufen, daß er die menschliche Willensfreiheit durch seine Gnadenlehre nicht nur nicht zerstört, sondern daß er sie aufgerichtet hat, wie seit der Apostel Zeiten kein anderer vor ihm. Denn „das Gesetz wird nie erfüllt, außer wo es mit freiem Willen erfüllt wird“. „Freien Willen aber bewirkt nur die Gnade.“ Das sind Sätze, die bei Augustin immer wiederkehren.

Aber diejenige menschliche Willensbeteiligung kommt bei Augustin nicht zur Geltung, die für die Möglichkeit, daß die sittlich erneuernde Gnadenthat Gottes sich an uns nicht mechanisch, sondern auf ethischem Wege vollziehe, entscheidend ist. Augustin weiß noch nichts von der durch Christus, Johannes, Paulus, Petrus und nachher erst wieder von Luther so nachdrücklich betonten Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens. Nicht als ob Augustin nicht auch vom Glauben redete. Aber der Heilsglaube

ist ihm nicht der Glaube an Christus, der für uns ein Fluch ward, um uns vom Fluche des Gesetzes zu erlösen. Er kennt den Glauben nicht, der uns von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet wird (Röm. 4, 5), lediglich deshalb, weil er Gotte in seinem Zeugnisse von Christus nicht zum Lügner macht, von Christus, der um unserer Sünde willen dahingegeben, um unserer Rechtfertigung willen auferweckt worden ist (Röm. 4, 23—25). Augustin hat noch kein Verständnis dafür, wie wir aus diesem Glauben gerechtfertigt Frieden mit Gott haben durch Christus, wie durch den Heil. Geist, der uns dieses Friedens versichert, die Liebe Gottes zu uns — nicht Liebe, die wir zu Gott haben — in unseren Herzen ausgegossen wird (Röm. 5, 1—5). Daher versteht er auch von jenem im Glauben an den für uns gekreuzigten Christus sich vollziehenden Vorgange der Herzenserneuerung noch nichts, den Melanchthon in der Apologie so treffend geschildert,[1]) den Luther schon in seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen und nachher unzählige Male wieder beschrieben hat. Von dem Glauben sagt unser Reformator: „Er vereinigt die Seele mit Christo, als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folgt, wie St. Paulus sagt (Eph. 5, 30), daß Christus und die Seele ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Ding' gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sind der Seele eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr; die werden Christi eigen" . . . „Gott hat mir unwürdigen, verdammten Menschen ohne all' Verdienst, lauterlich umsonst", so führt dann Luther weiter aus, „und aus eitel Barmherzigkeit gegeben

[1]) Art. IV (II). De Justificatione. Müller, Symbol. Bücher S. 98: „Denn die Predigt von der Buße oder diese Stimme des Evangelii: Bessert euch, thut Buße, wenn sie recht in die Herzen gehet, erschreckt sie die Gewissen und ist nicht ein Scherz, sondern ein groß Schrecken, da das Gewissen sein Jammer und Sünde und Gottes Zorn fühlet. In dem Erschrecken sollen die Herzen wieder Trost suchen. Das geschieht, wenn sie glauben an die Verheißung von Christo, daß wir durch ihn Vergebung der Sünden haben. Der Glaub', welcher in solchem Zagen und Schrecken die Herzen wieder aufrichtet und tröstet, empfähet und empfindet Vergebung der Sünde, macht gerecht und bringt Leben; denn derselbige starke Trost ist eine neue Geburt und ein neues Leben."

durch und in Christo vollen Reichtum der Gerechtigkeit und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf, denn glauben, es sei also. Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwänglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst thun, was ihm wohlgefällt ... Sieh', also fließet aus dem Glauben die Lieb' und Lust zu Gott und aus der Lieb ein frei, willig, fröhlich Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst" (Erl. Ausg. 27, 182, 183, 196).

Die entscheidende Bedeutung dieses Glaubens an Christus, in dem wir durch den Heil. Geist der Liebe Gottes zu uns versichert und so auch durch den Heil. Geist zur freien, fröhlichen Liebe gegen Gott entzündet werden, hat Augustin nicht zu würdigen gewußt. Glaube ist ihm nur diejenige Bethätigung, in welcher der Mensch sich dem von Gott geschehenden Eingießen der Liebe hingibt. Daher kann die göttlich erneuernde Gnadenwirkung Gottes hier nur als ein magisch sich vollziehender Vorgang gedacht werden.

Und im Hinblicke auf diese Vorstellung Augustins von einer mechanischen Wirkungsweise der Gnade ist Wilh. Schmidts Forderung, es müsse auf die Notwendigkeit der menschlichen Willensbeteiligung beim Empfange der Gnade hingewiesen werden, eine vollberechtigte. Auch ich bin stets dafür eingetreten, daß der Heilsglaube ein menschlicher Willensakt[1]) sei und daß er so, einerseits selbst durch eine göttliche Gnadenthat bewirkt, anderseits unerläßliche Bedingung für das sittlich erneuernde Gnadenwirken Gottes sei. Ich habe diese meine aus der Schrift gewonnene Anschauung auch modernen Theologen wie Herrmann gegenüber nachdrücklich zu vertreten gesucht. Nach letzterem ist der Glaube nicht die Bedingung fürs Erleben und Erfahren des göttlich neugebärenden Thuns, sondern selbst ein Erleben; ein Erleben dessen, daß wir von dem Eindrucke der Persönlichkeit Christi überwältigt werden.

Ich meine daher, daß Schmidts Hinweis auf die Notwendigkeit der menschlichen Willensbeteiligung beim Ergreifen und Empfangen der göttlichen Gnadenthat neueren Theologen wie Herrmann ebenso gelten sollte wie den unbedingten Verehrern Augustins. Denn das Überwältigtwerden, durch das es nach den modernen Theologen

[1]) N. K. Z. VI. Jahrg.: „Die auf Auktorität und Erfahrung gegründete Glaubens- und Heilsgewißheit." S. 61—64, S. 112, 113 ff.

zu jenem Erleben kommt, läßt, da dabei der durch solche Überwältigung gewirkte menschliche Willensentschluß zur Annahme des göttlichen Zeugnisses von Christus ausgeschlossen ist, auch wie bei der augustinischen infusio nur eine magische Wirkungsweise der göttlichen Gnade zu.

Dem gegenüber ist es mir ganz aus der Seele gesprochen, was Wilh. Schmidt[1]) über das evangelische Christentum äußert, in dem sich „die Kluft zwischen Religion und Sittlichkeit" schließe. „Das lutherische Schiboleth: ‚sola fide',“ bemerkt er sehr richtig, „enthält sowohl das ‚allein aus Gnade' und damit den Ausschluß alles eigenen Verdienstes als auch den dazu unerläßlichen Accept und das eben darin offenbare, sich innerlich Öffnen der Gnade."

Nur wäre es erwünscht gewesen, daß Schmidt diese durchaus die Sachlage aufs zutreffendste kennzeichnenden Sätze ebenso energisch dem Pelagianismus wie dem Augustinismus gegenüber zur Anwendung gebracht hätte.

Denn welche menschliche Willensbethätigung kommt nach Christus und der Apostel Zeugnisse, nach den auf sie gegründeten Aussagen Luthers beim Empfange der göttlichen Gnade zu allererst in Betracht? Die Antwort auf diese Frage kann nicht zweifelhaft sein. Von durchschlagender Bedeutung ist da vor allen Dingen der Willensentschluß, demjenigen göttlichen Zeugnisse recht zu geben, dessen Wahrheit Pelagius aufs entschiedenste leugnet, dem Zeugnisse Christi und aller Apostel von der gegen Gott gerichteten Willensfeindschaft des natürlichen Menschen, von diesem all sein sittliches Handeln befleckenden Grundmotive seiner Lebensbethätigung (Röm. 8, 7). Erst wo ein Mensch dazu gebracht ist, diesen thatsächlichen Bestand seiner Gesinnung anzuerkennen, erst da, wo er mit dieser Anerkennung zu einer Erfahrung von seiner Willensfeindschaft gegen Gott in seinem Leben gelangt, erst da ist auch eine Erfahrung von der diesen Willen wandelnden Gnadenthat Gottes denkbar. Und nur der Mensch, der sich diesem göttlichen Urteile über seine Willensknechtung durch die Sünde untergeben will, nur der wird auch der göttlichen Verheißung glauben wollen, nach der Christus, der für uns Gekreuzigte, uns von Gott zur Gerechtigkeit geworden ist. Nur er wird den Glauben gewinnen

[1]) N. K. Z. VIII, 11, S. 868 u. 869.

können, der aus dem Verzichte auf alle eigene Gerechtigkeit vor Gott erwächst. Nur er wird erfahren können, wie mit der durch das Strafleiden Christi seinem Gewissen verbürgten Sündenvergebung, wie mit der im Blute Christi ihm gewährleisteten völligen Entlastung von der Sündenschuld, wie so, weil nun vom Heil. Geiste die Liebe Gottes zu ihm in seinem Herzen ausgegossen ist, auch die Feindschaft gegen Gott in ihm getötet und sein Herz zur Gegenliebe gegen Gott göttlich entzündet wird.

In Augustins Gnadenlehre ist uns der Mangel fühlbar geworden, daß er diesen Heilsglauben nicht kennt. Eben deshalb kann sich nach ihm die sittlich erneuernde göttliche Gnadenwirkung so wohl beim Anfange, als auch beim Fortgange des neuen Lebens nicht auf dem soeben beschriebenen ethischen Wege vollziehen. Sie kann nicht so erfahren werden, daß fortgehend durch die vom Heil. Geiste in Christus, dem Gekreuzigten, dem Gläubigen bezeugte, göttliche, sündenvergebende Liebe der menschliche Wille zur Gegenliebe gegen Gott gewandelt wird. Die infusio Augustins ist ein magischer Prozeß, bei dem das menschliche Verhalten als ein lediglich passives zu denken ist. Dabei geht indessen Augustin doch immerhin von der Thatsache der Knechtung des menschlichen Willens durch die Sünde aus, und darum bleibt doch bei seiner Lehre die göttliche Wirkung in Wirklichkeit neues Leben schaffende Wirkung. Aber Pelagius? Bei seiner Voraussetzung von der Beschaffenheit des natürlich menschlichen Willensvermögens, bei seinen Forderungen an dieselbe, ist jegliche Erfahrung einer den menschlichen Willen wandelnden Gnadenthat Gottes ausgeschlossen. Damit steht er doch nicht nur „in Gefahr", die göttliche Gnade „zurücktreten zu lassen" (N. K. Z. VIII S. 860—862). Er schneidet damit der göttlichen Gnade jede Möglichkeit ab, diejenige neuschöpferische Wirkung an dem Menschenherzen auszuüben, die das Spezifische des Christentums ausmacht.

Ich vermag daher Wilh. Schmidt nicht zu folgen, wenn er in den sowohl von Pelagius als von Abälard angeregten Bestrebungen lediglich eine „von den gesundesten Impulsen" ausgehende, wenn auch oft stürmisch und radikal durchgeführte „Reaktion des sittlichen Bewußtseins wider einen kirchlichen Apparat, der es ersetzen zu können vorgab" (ibid. VIII S. 867 und 868), gegen „die

Handhabung der kultischen Akte und deren Schätzung in der Sakramentskirche von damals“ erblickt. Versteht man unter „kirchlichem Apparat“ mönchisch asketische Frömmigkeit, so ist der Mönch Pelagius, wie ich schon darauf hingewiesen, für sie ebenso begeistert eingetreten, wie der Bischof Augustin. Und was die Reaktion des sittlichen Bewußtseins gegen bloß äußerliche Handhabung der kultischen Akte betrifft, so erscheint mir diese bei Augustin mindestens ebenso stark wie bei Pelagius.

Bezüglich Abälards hat mir nur das Buch von Hausrath vorgelegen, dem man schwerlich den Vorwurf der Voreingenommenheit gegen den Einsiedler von St. Denis wird machen können. Ich kann, wenn ich Hausraths Darstellung folge, die neuerdings verfochtene Ansicht nicht für begründet erachten, als hätten sich in Abälard und Bernhard von Clairvaux die Vertreter der eine sittliche Lebensbethätigung des Christen fordernden Religiosität einerseits und der eine solche Lebensbethätigung tötenden, in äußeren Formen der Bußdisziplin und Askese erstarrten Frömmigkeit anderseits gegenüber gestanden. Abälard erscheint zur Zeit, als der Streit zwischen diesen beiden Richtungen zum Austrage kam, mindestens ebenso sehr in den asketischen Traditionen der Kirche befangen [1]) wie Bernhard. Und letzterer ist für Erzielung sittlicher Lebensentfaltung und heiliger Liebesübung mindestens ebenso thätig gewesen wie ersterer. Daß, als die Verhältnisse zur Entscheidung drängten, von jener Seite der kirchliche Apparat reichlich in Anwendung gebracht, daß der dann entbrannte Kampf zugleich ein Kampf zwischen Anhängern und Anfechtern der kirchlichen Auktorität wurde, das soll natürlich von mir nicht geleugnet werden. Aber die tiefer liegende Ursache zu diesem Kampfe lag doch in etwas anderem; sie lag in einer prinzipiell entgegengesetzten Auffassung vom Christentum hüben und drüben. Abälard wollte das Christentum mehr pelagianisch, Bernhard es mehr augustinisch ausgestalten.

(Schluß folgt.)

[1]) Peter Abälard von Adolf Hausrath. Leipzig. Breitkopf & Härtel 1895. S. 155: „Die Regel Abälards ist schon biographisch interessant, weil sie zeigt, daß der Mann, der der dogmatischen Tradition gegenüber eine so freie Stellung einnimmt, in der asketischen völlig befangen erscheint.“

F. Luther.

Bemerkungen zu dem Waldeckschen Konfirmationsbekenntnis aus dem Jahre 1529.

Im gegenwärtigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 233 f. hat Prof. D. Victor Schultze Dokumente mitgeteilt, welche die Aufmerksamkeit der Reformationshistoriker und der Vertreter der praktischen Theologie in hohem Grade zu fesseln geeignet sind. Das erste Dokument ist der handschriftlichen Agende des Waldeckschen Reformators Johann Hefentreger entnommen, von dem Verfasser mit der Überschrift versehen: De ratione confitendi fidem et evangelion Jesu Christi, id quod primum fieri coepit in Vualdeck anno ab orbe redempto 1529 die Pentecostes, von D. Schultze unter der Überschrift eingeführt: „Ein unbekanntes lutherisches Konfirmationsbekenntnis aus dem Jahre 1529." D. Schultze weist mit Recht darauf hin, daß das veröffentlichte Dokument unsere seitherige Kenntnis von der Entstehung der evangelischen Konfirmation sehr wesentlich modifizieren bezw. bereichern würde; nicht von Straßburg 1534 (in Butzers Katechismus, vgl. Ernst und Adam, Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution (1897) S. 48), sondern von Waldeck 1529 würde die Einrichtung der Konfirmation ausgegangen sein, — wenn die Behauptung D. Schultzes sich halten läßt, daß wir in jenem ersten Dokument, dem sich ein zweites gleichartiges aus dem Jahre 1534 anschließt, wirklich mit einem Konfirmationsbekenntnis es zu thun haben. Es sei mir gestattet, meinen Zweifel an der Richtigkeit dieser Behauptung zu begründen und den Nachweis zu versuchen, daß die

vorliegenden Dokumente in einem ganz anderen geschichtlichen Zusammenhange unterzubringen sind.

Zunächst erlaube ich mir die Bemerkung, daß die Inhaltsangabe, die D. Schultze (S. 234 unten) von dem ersten Dokumente gibt: „die Vorbedingung des „Konfirmationsaktes“ sei ein näheres seelsorgerisches Verhältnis zu dem Pfarrer und gründliche Kenntnis des Katechismus; der Verlauf vollziehe sich in dem öffentlichen Nachweise dieser Kenntnis in Form von Frage und Antwort“ in dem Inhalt des Dokumentes selbst nicht begründet ist; weder von einem Pfarrer, noch von einem Katechismus, noch von Frage und Antwort ist darin die Rede. Doch das ist Nebensache. Dagegen mache ich auf folgendes aufmerksam:

1. In den „Gesichtspunkten“ die Hefentreger bei der Einführung seiner Ratio in Waldeck 1529 leiteten (S. 234), ebenso, vielleicht noch deutlicher, in der „Konfirmationshandlung“, die er 1534 in Wildungen einführte (S. 238 f.), sucht man vergebens eine Spur davon, daß es sich um junge Kinder handelt, die zum ersten Abendmahlsempfang durch die Konfirmation vorbereitet werden sollen. Vielmehr ist es u. E. ganz unverkennbar, daß es sich nur um erwachsene Christen handelt. Sie werden beschrieben als solche, die durch das lebendigmachende Wort Gottes zur Überzeugung vom Evangelium gekommen sind, sie sind in Gott gelehrt, sie wünschen dies öffentlich zu bekennen und vor der Gemeinde von ihrem Glauben Zeugnis zu geben und zwar zur Ehre des göttlichen Namens wider das wütige Reich der Finsternis und die Pforten der Hölle, aber auch um die aufzurütteln, die bisher auf beiden Füßen hinken und nur dem Namen nach Christen sind; sie sollen darauf sehen, daß keine öffentlichen Gegner des Evangeliums oder kein offenbarer Frevler „ad hoc confessionis genus recipiatur“. Nach der „Konfirmationshandlung“ von 1534 handelt es sich um solche, die ad ecclesiae contubernium aufgenommen werden, und um solche, die ferngehalten und ausgeschlossen werden, und sämtliche S. 239 angeführten neun Bekenntnissätze haben einen Sinn nur im Munde von Christen, die sich vom Irrtum zur Wahrheit und vom fleischlichen Wandel zur Erneuerung des Lebens kehren.

2. aber ist darauf hinzuweisen, daß nirgends von einer für alle gültigen kirchlichen (Konfirmations-) Ordnung die Rede ist, daß vielmehr die Handlung und das Bekenntnis durchaus auf dem freiwilligen, von Gottes Wort und Geist in ihnen erzeugten Entschluß einzelner beruht. Das ist die allgemeine Voraussetzung der ganzen Handlung; ausdrücklich wird es 1529 hervorgehoben: „velintque hoc ipsum, quod a Deo docti sunt, ... palam profiteri (S. 234); ebenso S. 240 in dem „Konfirmationsbekenntnis" von Wildungen 1534: „Praelectis autem superioribus articulis, si qui adfuerunt, qui ad ecclesiam conferre se voluerint und S. 241: „Si ad haec praescripta spontaneum se offeret" etc. Überdies bezeugen die Ausdrücke, daß nicht eine jährlich einmal stattfindende kirchliche Handlung ins Auge gefaßt ist, sondern eine Handlung, die sich öfter, unter Umständen vielleicht an jedem Sonntage, wiederholen konnte und wirklich wiederholte.

3) endlich — und dies führt uns direkt zum Ziele — ist die ganze in Frage stehende Handlung definiert als ein recipere in ecclesiam. Die ecclesia aber besteht aus Heiligen, nur sie gehören dazu, die canes et porci sind von der ecclesia, in die das Bekenntnis des Glaubens einführt, auszuschließen und fernzuhalten. Beides, die Aufnahme in die Kirche und die Ausschließung, geschieht in derselben und durch dieselbe kirchliche Handlung. Nun ist es aber in der lutherischen wie in der reformierten Kirche unerhört, daß erst durch die Konfirmation, nicht schon durch die Taufe die Aufnahme in die Kirche, zum membrum ecclesiae, geschehe, und wo in aller Welt ist denn jemals das freiwillige Glaubensbekenntnis einzelner in der Konfirmation mit der Exklusion der anderen verbunden gewesen?

An eine „Konfirmationshandlung" zu denken, wird uns auf Schritt und Tritt verwehrt; auch die Bestimmungen, daß vorsichtig vorgegangen werden solle, daß bis zur freiwilligen Erklärung der Betreffenden, von welchem Sinn und Geist sie zum Glaubensbekenntnis getrieben werden, pro catechumenis ad tempus habendi sunt futuri confessores (S. 234), daß ferner (S. 239) der Bekenntnisakt die Erneuerung des Patenbekenntnisses bei ihrer Taufe sei, endlich daß 1534 das Bekenntnis in der Form von

Frage und Antwort abgelegt wird (S. 240), — ändern nichts daran. Alles aber, was die Deutung der vorliegenden Dokumente von der „Konfirmation“ unmöglich macht, fügt sich auf das einfachste ein in die Vornahme einer kirchlichen Handlung, die Luther in der Deutschen Messe 1526 für die ins Auge faßt, „die mit Ernst Christen sein wollen“, und die in demselben Jahr auf der Synode in dem benachbarten Homberg an der Efze in der Reformatio ecclesiarum Hassiae (Richter, Evangelische K.O. I 56 ff.) ins Werk zu setzen Franz Lambert von Avignon sich bemühte. In dem 15. Artikel der Reformatio (Richter I 61 f.) wird vorgeschrieben, daß überall im Lande, bevor das neue Kirchenwesen eingerichtet werde, in längerer oder kürzerer Zeit das Evangelium gepredigt werden soll. Hat jedermann von der Lehre des Evangeliums hinlänglich Kunde erhalten, so sollen in den einzelnen Gemeinden konstituierende Versammlungen gehalten werden, wo diejenigen, welche zur Kirche, d. h. zur Gemeinde der Heiligen, gehören wollen, sich zu melden haben. Die Neubildung der Kirche soll auf Freiwilligkeit des Eintritts in die Gemeinde, auf freier Willensentscheidung der Einzelnen und auf der strengsten Kirchenzucht beruhen. Die, welche sich nicht für die Gemeinschaft der Kirche entscheiden wollen, sind freilich nicht exkommuniziert — denn sie haben der Gemeinde der Heiligen niemals angehört, — wohl aber eo ipso aus dieser Gemeinde ausgeschlossen.

Wovon geben uns nun die von D. Schultze dargereichten Dokumente aus den handschriftlichen Agenden des Waldeckschen Reformators Johann Hefentreger Kunde? Nicht von einer bereits 1529 ohne geschichtliche Vermittelung eingeführten Konfirmation, wohl aber davon, daß die durch Luthers gleichzeitigen Wunsch, diejenigen in besonderer gottesdienstlicher und sozialer Gemeinschaft sammeln zu können, die mit Ernst Christen sein wollen, gestützten Beschlüsse der Homberger Synode 1526 in Hefentreger eine tiefe Empfänglichkeit gefunden haben. Im Hessenlande wurden die Beschlüsse nicht ausgeführt; in Waldeck suchte sie Hefentreger ins Werk zu setzen, und jene Glaubensbekenntnisse von 1529 und 1534 sind die Eintrittsbedingungen in die Kirche Gottes für die, die von Gottes Wort und Geist überwunden mit Ernst Christen sein

wollen. Von hier aus werden auch zwei Thatsachen erklärt, die sonst etwas rätselhaft dastehen würden. Ich meine zunächst die Thatsache, daß Hefentreger bereits nach zwei Jahren Waldeck verläßt, um nach Wildungen überzusiedeln; der Natur der Sache nach wird er mit großen Schwierigkeiten und mit zähem Widerstand zu kämpfen gehabt haben; ohne weiteres die aus der Kirche Gottes auszuschließen, die zu solchem öffentlichem Glaubensbekenntnis sich nicht entschließen können, weckt überall böses Blut. Der eifrige Mann zieht von dannen, um, ein Zeugnis seiner Überzeugungstreue, in Wildungen den Versuch zu wiederholen. Sodann aber erklärt sich auch zur Genüge die Thatsache, daß in die Waldeckſche K.O. von 1556/57 in dem Abschnitt: „Von der Firmung der jungen Knaben und Meydlein" lediglich das Schlußgebet Hefentregers aufgenommen ist; alles andere war nicht zu verwerten, da es nicht für die Konfirmation, sondern zur Konstituierung der „Kirche Gottes" verfaßt und ehedem verwendet war.

E. Chr. Achelis.

Zur Datierung von Luthers Geburtstag.

Hergel hat in seiner Schrift „Vom jungen Luther" (Erfurt 1899) die Datierung von Luthers Geburtstag auf den 10. November 1483 angefochten und statt dessen den 7. Dezember 1482 ausgerechnet, im Anschluß an eine Zeitangabe der Erztafel auf Luthers Leichenstein in der Schloßkirche zu Wittenberg. Von D. G. Kawerau ist dagegen in Nr. 2 dieser Zeitschrift, Jahrg. 1900, die übliche Datierung des Geburtstages Luthers auf den 10. November 1483 mit Zuhilfenahme des gesamten Quellenmaterials methodisch unanfechtbar aufs neue sicher gestellt worden. In den folgenden Zeilen möchte ich zur Unzuverlässigkeit der Wittenberger Erztafel eine Parallele vorführen, aus der ersichtlich wird, daß noch eine andere Inschrift-Tafel aus dem Reformationsjahrhunderte falsche Nachrichten enthält.

Diese Parallele begegnet uns im Leben des hannoverschen Reformators Antonius Corvinus (1501—1553). Nachdem derselbe am 5. April 1553 in der Stadt Hannover gestorben und daselbst in der Hauptkirche zu St. Georgi et Jacobi, der jetzigen „Marktkirche", vor dem Altar begraben worden war, hat man in dieser Kirche eine Inschrift-Tafel zur Erinnerung an diesen Reformator und zugleich an Urbanus Rhegius († 1541) angebracht. Diese Inschrift-Tafel ist von Holz angefertigt, ein Meter hoch, zwei Meter breit und in zwei Hälften geteilt; die linke Hälfte enthält das Epitaph auf Antonius Corvinus, die rechte das auf Urbanus Rhegius. Die Inschrift ist mit goldener Schrift auf

schwarzem Grunde ausgeführt. Die Zeit ihrer Herstellung läßt sich nicht bestimmen. Jedenfalls ist sie nach dem Tode von Corvinus, also nach dem 5. April 1553, angefertigt. Sie hängt jetzt in der Apsis der Marktkirche, hinter dem Altar an der Wand im Dunklen, wo sie nur mit künstlicher Beleuchtung gelesen werden kann.

Diese Inschrift ist die älteste zusammenhängende Berichterstattung über das Leben von Antonius Corvinus, die man neben seinen eigenen Schriften und Briefen und neben den Nachrichten aus der Feder von Zeitgenossen bisher immer als Quelle benutzt hat. Aber es stellt sich heraus, daß sie grobe Irrtümer enthält.

Der Wortlaut der ganzen Inschrift ist schon mehrmals gedruckt; z. B. von Rehtmeier, Braunschweig-Lüneburgische Chronica (Braunschweig 1722) S. 804 und von Baring, Leben Corvini (Hannover 1749) S. 77 und wird demnächst in P. Tschackert, Briefwechsel des Antonius Corvinus (Hannover 1900) Nr. 349, noch einmal erscheinen; es genügt daher, hier nur die charakteristischen Stellen herauszuheben.

Die Inschrift-Tafel läßt den dort beigesetzten Corvinus folgende Worte in Distichen sagen, die nach der Überschrift den Anfang des Epitaphiums bilden:

„Hic exhaustus ego curis longoque labore
Post mea Corvinus fulnera pace fruor.
Lustra decem binosque annos mea viderat aetas,
Ut petiit superas umbra soluta domos.
Hassia me genuit, Marpurgum nobile fovit;
Adjecit charites Leucoris alma suas“ u. s. w.

Sehen wir hier von dem Schreibfehler „fulnera“, statt „funera“ oder aber „vulnera“, gänzlich ab, so ist zwar die Angabe richtig, daß Corvinus zweiundfünfzig Jahre alt geworden ist (geb. 27. Febr. 1501, gest. 5. April 1553); aber dann folgen zwei, vielleicht drei, grobe Irrtümer, die wir der Reihe nach vorführen.

1) „Hassia me genuit“. Das ist falsch; denn in einem Schreiben an den Rat von Lübeck vom Dezember 1548 in der Dedikation der Schrift „Ein nye Psalter“ u. s. w. (abgedruckt bei

P. Tschackert, Briefwechsel des A. Corvinus, Hannover 1900, Nr. 273) bezeichnet sich Corvinus selbst als Westfalen („ein, de ym Stifte Padelborn tho Warberch gebaren").

2) Liest man darauf die Worte „Hassia me genuit, Marpurgum nobile fovit; adjecit charites Leucoris alma suas" hinter einander, so gewinnt man als Sinn: Corvinus sei in Hessen geboren und habe erst in Marburg, dann in Wittenberg (bei den Musen der Alma mater an der Elbe) studiert. Daran ist zunächst falsch, daß er auf der Universität Wittenberg studiert habe; denn er ist in ihrem Album zwischen 1515 und und 1528 nicht verzeichnet und 1528 war er bereits Pfarrer in Goslar.

Ferner ist falsch, daß er vorher in Marburg studiert habe. Er hielt sich wohl zwischen 1526 und 1528 predigend in Hessen auf, ist aber damals auf der 1527 eröffneten Universität nicht immatrikuliert. Erst später, als Pfarrer in dem hessischen Witzenhausen, war er öfter in Marburg und ließ sich dort 1536 als Magister lib. art. promovieren. Seine Bildung verdankte er hauptsächlich seinen privaten Studien „ex mutis magistris, d. i. aus Büchern", wie er selbst sagt. (Weiteres darüber in dem bald erscheinenden Buche: P. Tschackert, Antonius Corvinus Leben und Schriften. Hannover 1900, S. 10.)

Diese Irrtümer der Inschrift-Tafel auf Corvinus zu Hannover sind eine schlagende Parallele zu dem Irrtume der ehernen Inschrift auf Luther in Wittenberg: jede der beiden Inschriften ist nach dem Tode der zu feiernden Männer angefertigt von Leuten, die deren Lebensgang nicht genau kannten. An den Stellen also, wo der Inhalt der Inschrift-Tafel von dem sonst beglaubigten Quellenmaterial abweicht, muß er als irrtümlich beiseite gelassen werden. Diese Methode ist von Oergel leider nicht befolgt; D. Kawerau hat recht: wir müssen den 10. Nov. 1483 als Luthers Geburtstag festhalten.

D. P. Tschackert.

Die Heilsarmee

(The Salvation Army)

ihre Geschichte und ihr Wesen.

Von

D. Th. Kolde,

orb. Prof. der Kirchengeschichte in Erlangen.

Zweite, sehr vermehrte Auflage.

gr. 8°. 13 Bogen. Mk. 3.25.

Das beste Buch über die Heilsarmee ist das von Professor Th. Kolde. Der Verfasser hat sich wiederholt in England aufgehalten und das Wesen an der Quelle studiert. Uns Zürichern ist das Buch schon in seiner 1. Auflage bekannt geworden. Bei einem Prozeß, der hier im Jahr 1886 stattfand, beriefen sich die Advokaten auf die nicht lange vorher erschienene Schrift als Autorität.

Heute liegt uns bereits die 2. Auflage vor, vermehrt um die ganze reiche Geschichte der Heilsarmee von 1884 bis zum gegenwärtigen Moment. Hauptsächlich dadurch ist das Buch zur Hälfte ein neues geworden, obwohl sonst der Rahmen desselben und das Urteil des Verfassers sich gleich geblieben sind.

Es findet sich in dem Buch Koldes ein staunenswert reichhaltiges Material, sorgsam aus weit zerstreuter und vergänglicher Litteratur gesammelt und zu einem spannenden Gesamtbilde verarbeitet. In späteren Zeiten wird Koldes „Heilsarmee" das klassische Werk über diese merkwürdige Erscheinung des 19. Jahrhunderts sein, weil es, verfaßt von einem theologisch hochgebildeten Zeitgenossen, auf Grund eigener Anschauung und einer Menge dannzumal längst untergegangener Quellen, durch nichts Anderes zu ersetzen sein wird.

(Züricher Post.)

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn, Prof. d. Theologie in Erlangen — D. von Burger, Oberkonsistorialrat in München

Probst W. Becker in Kiel; Prof. Dr. F. Blaß in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. von Burk in Stuttgart; Pastor D. Büttner in Hannover; Prof. D. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. D. Haußleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. Klostermann in Kiel; Prof. D. K. Knoke in Göttingen; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Lotz in Erlangen; Oberpastor Luther in Reval; Prof. D. Al. von Oettingen in Dorpat; Superintendent G. Petri in Zellerfeld; Prof. Dr. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. Lic. Dr. Schnedermann in Leipzig; Prof. D. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. Sehling in Erlangen; Konsistorialrat Lic. L. Stählin in Ansbach; Prof. D. Volck in Greifswald; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Ulm; Pastor Lic. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Gustav Holzhauser,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XI. Jahrgang. 6. Heft.

(126. Heft ausgeg. 1. Juni 1900.)



Erlangen und **Leipzig.**

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1900.

Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:
Professor G. Holzhauser, München, Mozartstraße 4.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Holzhauser**, München, **Mozartstraße 4, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig**, Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 25 Pf.; Beilagengebühr 20 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Thätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Neue Funde aus der alten Kirche.

(Schluß.)

III. Die lateinische Didaskalia.

Nachdem man schon vor mehreren Jahren von der Entdeckung einer alten lateinischen Übersetzung der sogenannten didascalia apostolorum in einem Palimpsest zu Verona gehört hatte und schon im Jahre 1896 zwölf entzifferte Blattseiten durch Professor E. Hauler in Wien als Probe veröffentlicht waren, bietet derselbe uns nunmehr alles, was von dieser wichtigen Schrift in der Veroneser Handschrift erhalten ist, samt den ebendort gefundenen Bruchstücken zweier anderer kanonistischer Schriften, der sogenannten apostolischen Kirchenordnung und — kurz ausgedrückt — der ägyptischen Kirchenordnung.[1]) Die Prolegomena sollen als Epilegomena samt den sehr erwünschten Indices bald in einem zweiten Heft nachfolgen. Indem ich die folgenden Bemerkungen auf den Hauptinhalt der gegenwärtigen Veröffentlichung, die lateinische Didaskalia (S. 1—90), beschränke, ist es keineswegs die Absicht, die vielen noch zu erledigenden Fragen, welche dieses Buch längst den Forschern gestellt hatte, hier in diesem anspruchslosen Bericht zu erledigen. Stofflich bietet der neue lateinische Text nichts Neues. Schon 1854 hatte Lagarde eine vollständige syrische Übersetzung

[1]) Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae. Primum edidit E. Hauler. Fasciculus prior. Lipsiae 1900.

der Didaskalia herausgegeben; in demselben Jahr bot er im 2. Band von Bunsens Analecta Antenicaena unter dem Titel Didascalia purior den Versuch einer Rekonstruktion des griechischen Originals unter Benutzung der apostolischen Konstitutionen, welche in ihren ersten 6 Büchern eine jüngere Umarbeitung der Didaskalia darstellen. Die patristische und die kanonistische Forschung hat in der langen, seither verflossenen Zeit recht wenig Nutzen aus diesen Arbeiten Lagardes gezogen. Diejenigen, für welche der Inhalt der Didaskalia von Wichtigkeit ist, besaßen meistens keine Kenntnis des Syrischen; diejenigen aber, welche das syrische Buch einigermaßen zu benutzen verstanden, konnten den anderen Lagardes griechische Rekonstruktion nicht als einen vollgültigen Ersatz empfehlen. Unvorsichtiger Gebrauch, welchen Leute, die das Buch als ganzes offenbar nicht studiert hatten, von einzelnen Stellen der Didascalia purior machten, konnte nur abschreckend wirken. Die Aufgabe, welche Bunsen seinem schon damals für seine Jahre sehr gelehrten Amanuensis Lagarde gestellt hatte, war in der That schwer zu lösen. Woran sollte man bemessen, wie treu oder frei der syrische Übersetzer sein griechisches Original behandelt habe? Die syrische Übersetzung lag nur in einer Handschrift mutmaßlich des 10. Jahrhunderts vor. Wieviel konnte im Lauf der Jahrhunderte, die seit Anfertigung der Übersetzung verstrichen sein mochten, dazu und davon gethan worden sein! Kanonistische und liturgische Texte bleiben in ihrer Fortpflanzung selten unberührt von der fortschreitenden Entwicklung des kirchlichen Lebens. Diese Unsicherheit ist jetzt zum größten Teil durch die aufgefundene lateinische Version beseitigt. Diese ist zwar bei weitem nicht vollständig erhalten,[1])

[1]) Neben manchem viel Wichtigerem fehlt im lat. Text auch die interessante Stelle, wo die Didasc. syr. p. 75, 8 das Wort pagani hat, vgl. diese Ztschr. 1899 S. 35. Der lat. Text bei Hauler XXXVIII, 35 S. 55 bricht bei Didasc. syr. p. 74, 12 ab, und das folgende lat. Stück XXXIX trifft erst mit Didasc. syr. p. 82, 25 wieder zusammen. Hauler hat über den einzelnen ununterbrochen fortlaufenden Stücken des Textes die entsprechenden Stücke der Didascalia purior und der apost. Konst. in Seiten- und Zeilenzahlen der Ausgaben Lagardes angemerkt, was in Bezug auf die apost. Konst., wo diese ihre eigenen Wege gehen, kaum auszuführen ist. Z. B. die Angabe über XXXV—XXXVIII S. 49 „const. III, 15 p. 110, 4—IV, 5 p. 116, 12“ trifft doch recht wenig zu. Für lat. XXXVIII, 16 (was mit const. IV, 4 p. 115, 24 zu-

aber doch in so großen, in sich zusammenhängenden Stücken, daß der Charakter beider Übersetzungen durch Vergleichung sowohl unter einander als mit der Umarbeitung des Originals, welche in den Konstitutionen vorliegt, festgestellt werden kann. Ferner ist die lateinische Übersetzung vpn sehr ansehnlichem Alter. Wenn Hauler (Praefatio VII) sie mit einleuchtenden Gründen, welche in den Epilegomena weiter entwickelt werden sollen, dem Zeitalter des Ambrosius zuschreiben möchte, so liegt es nahe, an den Kreis des Bischofs Auxentius von Mailand, des Arianers aus Kappadozien zu denken, welchem Duchesne eine so bedeutende Rolle in der Geschichte der Übertragung orientalischer Riten in den Occident zugewiesen hat.[1]) Nachdem Hauler allem Anschein nach seine Aufgabe mit großer Sorgfalt und Umsicht gelöst hat, wird die nächste Aufgabe sein eine genaue und vollständige Vergleichung der beiden Versionen. Die dritte und höchste Aufgabe aber bleibt die Herstellung ihrer gemeinsamen Vorlage, sei es in deutscher, sei es in griechischer Sprache. Letzteres würde fast leichter und gemeinnütziger sein. Den Wortschatz bieten zum großen Teil die apostolischen Konstitutionen, und wer ein wenig mit dem altkirchlichen Griechisch vertraut und an das Lesen alter lateinischer und syrischer Übersetzungen aus dem Griechischen gewöhnt ist, hört rascher und sicherer aus denselben das griechische Original heraus, als er einen völlig entsprechenden Ersatz für den syrischen Ausdruck auf der einen und den lateinischen auf der anderen Seite in der eigenen Muttersprache gefunden hat.

Wenn Hauler es für überflüssig erklärt, genauer darzulegen, daß der lateinische Übersetzer sich enger an das Original an=

---

sammenfällt) bis XXXVIII, 35 findet sich const. p. 115, 24—116, 12 keine wirkliche Parallele, und erst const. IV, 6 p. 117, 7 trifft einigermaßen wieder mit lat. XXXVIII, 29 zusammen. Für die Vergleichung mit der syrischen Didaskalia, von welcher doch jede wissenschaftliche Behandlung der Texte und Sachen wesentlich abhängt, wäre es nützlicher gewesen, am Rand des lateinischen Textes die Seitenzahlen und bei Beginn und Schluß der einzelnen lateinischen Fragmente auch die Zeilenzahlen der syrischen Didaskalia anzumerken. Nun muß das unsereiner für seinen Privatgebrauch, ohne Nutzen für andere, selber thun.

[1]) Origines du culte Chrétien, 1889 p. 88.

geschlossen habe, als der Syrer es habe thun können,[1]) so soll damit wohl nur daran erinnert sein, daß zwischen dem Syrischen und dem Griechischen, sprachgeschichtlich und grammatisch angesehen, ein größerer Abstand liegt als zwischen dem Griechischen und dem Lateinischen. Dies entscheidet aber in keiner Weise über die Frage, welche der beiden Übersetzungen das Original treuer wiedergegeben habe. Die Syrer, die von den Anfängen ihrer Litteratur an größtenteils auf Übersetzungen aus dem Griechischen angewiesen waren, haben in der Anfertigung solcher eine große Fertigkeit entwickelt. Der nächste Eindruck, den ich bei der Vergleichung empfing, fällt sehr zu Gunsten des Syrers aus.[2]) L beginnt mit einem nicht nur schwer leserlichen, sondern auch wegen seiner Unbehilflichkeit schwer verständlichen Satz, dessen Anfang aber doch wohl nicht anders übersetzt werden kann als so: „Gottes Weinbergspflanzung (ist) seine katholische Kirche und sind die Erwählten, welche gläubig geworden sind“ u. s. w. Man meint den Anfang einer Abhandlung über Wesen und Begriff der katholischen Kirche vor sich zu haben. Wesentlich ebenso wird auch wohl C zu verstehen sein: „Gottes Pflanzung (ist) die katholische Kirche und sein erwählter Weinberg (sind) die, welche gläubig geworden sind“ u. s. w. Diesem Eingang entspricht aber durchaus nicht, was folgt, nämlich die Aufforderung, die heilige Lehre Gottes oder der Apostel anzuhören, welche zunächst in der Anweisung besteht, sich der sündlichen Lüste zu enthalten und dem Willen Gottes gemäß zu wandeln. Daß alles, was der Aufforderung zum Zuhören (audite doctrinam sacram) vorangeht, vielmehr ein Ausruf, eine Anrede und Charakteristik der Leser oder Zuhörer ist, sieht man aus S, welcher beginnt: „Pflanzung Gottes und heiliger Weinberg seiner katholischen Kirche, Erwählte, welche vertrauen auf die Einfalt der Gottesfurcht, welche durch ihren Glauben ererben sein ewiges Reich, welche Kraft und Gemeinschaft des Heiligen Geistes empfangen haben und durch ihn

[1]) Praef. p. IX: cuius (sc. codicis latini) manum multo proprius quam Syrus potuerit ad Graecum exemplar accedere non est, quod hic pluribus demonstrem. Vielleicht erhalten wir auch hierüber in den Epilegomena genauere Nachweisungen.

[2]) Ich nenne im folgenden den lat. Text L, den syrischen S, die apost. Konst. C.

gewaffnet und in seiner Furcht befestigt sind, welche teilhaftig geworden sind der Besprengung mit dem reinen und kostbaren Blut des großen Gottes Jesus Christus, welche Freimütigkeit gewonnen haben, den allgewaltigen Gott Vater zu nennen als Söhne des Erbes und Genossen seines geliebten Sohnes! Höret die Lehre (Didascalia) Gottes, ihr, die ihr hoffet und wartet auf seine Verheißungen" u. s. w. Diese dem Zusammenhang mit dem folgenden allein entsprechende Auffassung des langatmigen Eingangs als Anruf konnte um so leichter verkannt werden, wenn im Original *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* mit dem Artikel als Apposition zu dem artikellosen Vokativ *φυτεία θεοῦ καὶ ἀμπελὼν ἅγιε* hinzutrat.[1]) Vielfach scheint L Worte, die ihm anstößig oder unverständlich waren, getilgt und an anderen Stellen, um den vermeintlichen Sinn zu verdeutlichen, Zusätze gemacht zu haben. Für ersteres wird im allgemeinen als Beweis gelten können, daß Worte, die in L fehlen, in S aber stehen, auch in C zu lesen sind. Es war befremdlich zu lesen: „Daher kommen Morde und Totschläge und Verdammungen über die, welche so sind, von Gott" (S p. 2, 5). L II, 7 strich das anstößige „von Gott", C p. 2, 27 behielt es bei, stellte es aber unmittelbar hinter „Verdammungen" (*καταδίκαι*), wodurch dann der Gedanke, daß auch Mord und Totschlag von Gott herbeigeführt und wie eine Strafe verhängt werden, glücklich beseitigt war. Die bekannte Regel: quod tibi fieri ab alio non vis, tu alii non feceris, welche bei L III, 12 diese im Abendland gebräuchliche Form hat, hat bei S p. 2, 8 die auch durch C p. 3, 1 verbürgte Form bewahrt: *ὃ σὺ μισεῖς ὑφ' ἑτέρου γίνεσθαι σοί, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις*. Auch in S mögen verdeutlichende Zusätze genug enthalten sein, aber der Syrer scheint durchweg sein Original besser verstanden zu haben, und er hat jedenfalls eine viel verständlichere Übersetzung geliefert. Man vergleiche etwa mit L XXIX, 8—20 folgende Darstellung bei S p. 57, 19 ff.: „Wenn aber ein Pres-

[1]) Wie Apok. 11, 17; 15, 3 *κύριε, ὁ θεός*. Auch ohne zu verkennen, daß *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* Apposition zum vorigen sei, und ohne dies, wie L und wahrscheinlich auch C, als Subjekt zu dem Prädikat *φυτεία* aufzufassen, war Epiphanius berechtigt, daraufhin zu sagen (haer. 45, 4): *ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπόστολοι φασιν ἐν τῇ διατάξει τῇ καλουμένῃ, ὅτι φυτεία θεοῦ καὶ ἀμπελὼν ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*.

byter kommt von einer anderen Parochie, so nehmet ihr Presbyter ihn auf in Gemeinschaft an euren Platz. Und wenn es ein Bischof ist, so sitze er mit dem Bischof, und er (dieser) würdige ihn der Ehre seines Platzes, wie sich selbst. Und du, o Bischof, sage zu ihm, daß er deinem Volk predige,[1]) denn die Bitte und Ermahnung der Fremden nützt viel, zumal da geschrieben ist: ‚Es gibt keinen Propheten, der aufgenommen wird in seiner Heimat.' Und wenn ihr das Opfer darbringt, soll er sprechen. Ist er aber weise und gibt dir die Ehre und will nicht opfern, so spreche er wenigstens über den Kelch." Ein irgend erheblicher sachlicher Unterschied zwischen beiden Versionen ist mir an keiner einzigen Stelle bemerkbar geworden. Sie verbürgen sich gegenseitig und geben uns die Gewißheit, daß wir diese sehr originelle, jedenfalls im 3. Jahrhundert und, so gut wie gewiß, in einer griechischen Gemeinde Syriens entstandene Schrift wesentlich unversehrt besitzen, in der syrischen Übersetzung vollständig, in der lateinischen zu einem beträchtlichen Teile.

Die Bedeutung des Buchs, zu dessen erneutem oder erstmaligem Studium die Veröffentlichung der lateinischen Übersetzung im günstigen Fall ein Dutzend Menschen anregen wird, beruht erstens darin, daß sie uns in eigenartige, sonst nicht bezeugte kirchliche Zustände Blicke thun läßt, zweitens in den mannigfaltigen und ziemlich leicht erkennbaren Beziehungen der Didaskalia zu der noch älteren und ältesten kirchlichen Litteratur. Der fiktive Charakter des Buchs thut der Deutlichkeit seines Zeugnisses ziemlich wenig Eintrag. Es will ja eine von den 12 Aposteln bei Gelegenheit des Apostelkonzils verfaßte schriftliche Ansprache an die gesamte Christenheit, die katholische Kirche sein. Hier und da zeigt sich, daß der Verfasser sich in die Rolle und geschichtliche Lage der Apostel zurückversetzt hat, so z. B. wenn die Redenden in der Anrede an die Heidenchristen sich als geborene Juden zu erkennen geben, während doch der wirkliche Verfasser zweifellos selbst ein Heidenchrist ist. Für gewöhnlich aber scheut er nicht die ärgsten Anachronismen. Die

---

[1]) Eigentlich „dolmetsche" oder „auslege". Unmöglich ist nicht, daß im Original ἑρμηνεύειν stand; gemeint ist doch die an ein Schriftwort sich anlehnende Predigt.

Apostel citieren in der Regel die Worte des Herrn als solche, die im Evangelium geschrieben stehen, einmal sogar als etwas, was im Evangelium des Matthäus zu lesen sei.[1]) Daneben aber erzählen sie Thaten und Reden Jesu, welche in „dem Evangelium" der „katholischen Kirche" nicht enthalten sind, darunter teils solche, die offenbar erst vom Verfasser der Didaskalia erdichtet sind, teils solche, die auch sonst und zwar durch Schriften, welche älter als die Didaskalia sind, überliefert sind. Als Schriften, welche der Verfasser außer den kanonischen ausgebeutet hat, ohne sich in jeder Hinsicht an dieselben zu binden, sind erkennbar: die gnostischen Akten des Petrus, die orthodoxen Akten des Paulus mit Einschluß der Theklaepisode, die Didache und auch das Petrusevangelium. Woher der Verfasser so vielfach überlieferte Stücke wie die Erzählung von der vor Jesus verklagten Ehebrecherin[2]) und das Wort „Werdet tüchtige Geldwechsler"[3]) genommen hat, kann man nicht mit Bestimmtheit sagen. Es ist aber beachtenswert, daß diese Stücke nicht wie die meisten anderen evangelischen Citate mit einem Hinweis auf „das Evangelium" eingeführt werden. Es wird einer nichts übersehenden und tief grabenden Untersuchung bedürfen, um die litterarischen Quellen der Didaskalia vollständig zu ergründen.[4]) In geschichtlicher Beziehung ist die wichtigste Frage die nach dem Verhältnis des Verfassers und seines Kreises zu Judenchristen und judenchristlichen Gemeinden ihrer Umgebung. Die gesamte, einen so breiten Raum einnehmende Lehre von dem Unterschied des wahren Gesetzes Gottes im A. Testament und dem

[1]) S p. 88, 20 (fällt in eine Lücke des L) heißt es wörtlich: „Im Evangelium aber des Matthäus ist so geschrieben: Am Schluß, am Sabbath, welcher aufgeht (als) erster Tag in der Woche, kam Maria und die andere Maria von Magdala (sic), um das Grab zu sehen" u. s. w. nach Matth. 28, 1 f.

[2]) Joh. 8, 1—11 cf. S p. 31, 1 = L XXXIV, 15 = C II, 24 p. 7. In der Hauptsache stimmen alle drei Texte überein. Eigentümlich aber und anscheinend ursprünglich ist bei S die reichlichere Anwendung der direkten Redeform: „Er aber, der Erforscher der Herzen, fragte sie und sprach zu ihr: Haben dich die Presbyter verdammt, meine Tochter? Sie sprach zu ihm: Nein, Herr. Und er sprach zu ihr: Gehe hin; auch ich verdamme dich nicht."

[3]) S p. 42, 29 = C II, 36 p. 64, 7 fällt in eine Lücke von L.

[4]) Einen kleinen Versuch habe ich gelegentlich in meiner Schrift über das Petrusevangelium, 1893 S. 59—65 gemacht.

gleichfalls darin enthaltenen, aber erst nachträglich hinzugekommenen zweiten Gesetz (Deuterosis, Deuteronomium, Mischna), dem Zeremonialgesetz, auch die Betrachtung des Sabbaths und die Behandlung der Passahfrage: alles dies hängt mit thatsächlichen Verhältnissen zusammen, in welchen die heidenchristliche und katholische Kirche, in deren Namen die Didaskalia geschrieben und an welche sie gerichtet ist, zu Judenchristen derselben Gegend stand. Ich glaube, daß dies die Nazaräer von Aleppo waren, von deren Glauben und Leben in späterer Zeit wir durch Hieronymus einiges wissen.

IV. „Das Testament unseres Herrn Jesus Christus".

Von einem Werk dieses Titels hat schon 1856 P. de Lagarde den Anfang aus einer syrischen Handschrift herausgegeben und im selben Jahr eine griechische Rückübersetzung dieses Stücks geliefert.[1]) Nachdem inzwischen ein kleines Bruchstück einer lateinischen Übersetzung bekannt geworden war,[2]) hat im vorigen Jahre der römische Patriarch von Antiochien, Ignatius Ephraim II. Rahmani das ganze Werk in syrischem Text mit lateinischer Übersetzung, ausführlichen Prolegomenen und angehängten Dissertationen herausgegeben.[3]) Die beiden Bücher, aus welchen das Werk besteht, sind bei den Syrern im Mittelalter mit 6 anderen Stücken, welche auch griechisch vorhanden sind, ganz äußerlich zu einem kanonistischen Oktateuch vereinigt worden nach dem Vorbild der aus 8 Büchern bestehenden apostolischen Konstitutionen der Griechen, worauf auch

---

[1]) Reliquiae jur. eccl. syriace ed. Lagarde p. 2—19; Reliquiae jur. eccl. antiqu. graece ed. Lagarde p. 80—89.

[2]) James, Apocrypha anecdota (I) p. 153 f.

[3]) Testamentum domini nostri Jesu Christi. Nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani, patriarcha Antiochenus Syrorum. Moguntiae 1899. Der syrische Text beruht auf zwei sehr jungen Handschriften (16. und 17. Jahrhundert), obwohl der Patriarch von viel älteren Handschriften, die im Orient vorhanden sind, Kenntnis hat. Was oben S. 434 über die Übersetzung solcher syrischer, aber ursprünglich griechischer Stücke gesagt wurde, greift auch hier Platz. Eine lateinische Übersetzung müßte jedenfalls genauer sein als die hier gebotene. Ich citiere und übersetze im folgenden den syrischen Text, dessen Zeilen leider am Rande nicht abgezählt sind.

der Name des Clemens von Rom im Titel der Sammlung, welcher mit dem Sondertitel der ersten beiden Bücher unklar verschmolzen ist, hinweist. Die beiden ersten Bücher bilden ein für sich entstandenes, ursprünglich griechisch geschriebenes und von dem syrischen Gelehrten Jakob von Edessa im J. 687 aus dem Griechischen übersetztes Werk. Angeblich haben es die Apostel Johannes, Petrus und Andreas geschrieben und durch vier Männer Dositheus, Silas, Magnus und Aquila an alle Parochien in der Welt versendet (p. 148). Testament Christi aber heißt es, weil es sich als eine letzte lange Rede Jesu an seine Apostel nach der Auferstehung und unmittelbar vor der Himmelfahrt darstellt (p. 2—4. 148). Abgesehen von einem kurzen einleitenden Gespräch zwischen dem Herrn und den Aposteln und einem kurzen erzählenden Schluß redet Jesus fast ununterbrochen [1]) von Anfang bis zu Ende (p. 6—146). Jesus selbst sagt (p. 20): „Wahrlich, ich sage euch, wer die Kraft dieses Gebots und dieses Testaments kennt und thut, wie in demselben geschrieben ist, wird den Engeln gleich werden, die meinen Vater preisen, und wird Gotte heilig sein." Es ist sein letzter Wille, die Abschiedsrede des von der Erde scheidenden Herrn. Ob es jemals einen Menschen gegeben hat, der im Ernst glaubte, daß Jesus alle diese zum Teil sehr ins Einzelne und Kleine gehenden Verordnungen für das kirchliche Leben mit eigenem Munde getroffen habe, erscheint mir zweifelhaft. Die Absicht des Verfassers, dies glauben zu machen, ist doch wohl nicht zu bestreiten, wie wenig er im Verlauf seiner Arbeit es sich hat angelegen sein lassen, die Illusion in Kraft zu erhalten. Im Vergleich mit der Didache aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts, mit der Didaskalia aus dem 3. Jahrhundert, den apostolischen Konstitutionen aus der Zeit um 370 oder um 400, welche sämtlich dem Leser nur Anordnungen der Apostel darbieten, erhebt dieser Schriftsteller einen höheren Anspruch für sein Werk. Es scheint, er hat jene bescheideneren Dich-

[1]) Nur hinter der eschatologischen Belehrung p. 18 wird die Rede Jesu durch Fragen und Bitten zuerst von 6 Aposteln, sodann von den 3 Frauen Martha, Maria und Salome unterbrochen. Letzteres erinnert an die sogenannte Apostolische Kirchenordnung (Funk, Doctr. XII apost. p. 71; Didasc. ed. Hauler p. 99), in welcher Martha und Maria ebenso unvorbereitet auftreten. Diese Schrift bildet das 3. Buch des syrischen Oktateuchs.

tungen überbieten wollen. Zeit und Ort der Entstehung zu ermitteln, wird nicht so bald gelingen; denn es scheint aus den verschiedenartigsten, ursprünglich nicht zusammengehörigen Elementen zusammengearbeitet zu sein, obwohl es dem Buch anderseits durchaus nicht an Einheit der Stimmung und an beherrschenden Grundideen fehlt. Die Weissagung vom Ende, womit die Rede beginnt (p. 6—18), und in welcher eine Schilderung des Antichrists besonders auffällig ist (p. 12—14), scheint in keinem engeren Verhältnis mit dem übrigen, vorwiegend kanonistischen und liturgischen Inhalt des Buchs zu stehen, und die schon bemerkte Unterbrechung der Rede (s. S. 439, Anm.), besonders das in der einleitenden Erzählung durch nichts vorbereitete Auftreten der drei Weiber zeigt an, daß hier an ein bereits früher vorhandenes Schriftstück anderswoher geholte Stoffe angeschweißt sind. Eine zweite Fuge ist sichtbar hinter einem eigenartigen liturgischen Abschnitt. Nach langen Gebeten, Antiphonien und gottesdienstlichen Reden, in welchen ganz objektiv von Christus geredet und zu ihm gebetet wird, so daß der Leser völlig vergessen mußte, daß das Ganze eine Rede Christi an seine Apostel sei, wird man durch den Satz überrascht, welcher uns wieder in die ursprünglich angenommene und am Schluß des Buchs wieder vergegenwärtigte Situation zwischen Auferstehung und Himmelfahrt versetzt (p. 66): „Denn nachdem ich zum Vater gebetet habe, wie ihr wißt und sehet, steige ich hinauf, sprach Jesus." Nach einigen Sätzen, in welchen schon vorher Gesagtes wiederholt und unerheblich erweitert wird, folgt dann ein Abschnitt über die Eigenschaften, die Ordination und die Amtspflichten des Presbyters (lib. I c. 29—31 p. 66—76), welcher eine Parallele bildet zu einem ähnlichen, den Bischof betreffenden Abschnitt (I, 20—22 p. 26—34). Auch darin besteht Symmetrie, daß an diese beiden Abschnitte Anweisungen für das liturgische Handeln sowohl des Bischofs (I, 23 ff.) als des Presbyters (I, 32) sich anschließen; es ist auch nicht zu verwundern, daß die hierauf bezüglichen Anweisungen für den Bischof viel reichhaltiger sind als die für die Presbyter, während in Bezug auf die Lebensführung umgekehrt die Presbyter reichlicher mit Anweisungen bedacht werden als der Bischof. Das letzte Stück aber der Anweisung für den Bischof, welches jener auffälligen Fuge vorangeht, ist höchst eigentümlich. Nachdem schon früher

gesagt war, daß der Bischof nach Entlassung der Katechumenen die Gläubigen insgeheim über die höchsten Geheimnisse belehren solle, damit sie wissen und würdigen, was sie im Sakrament empfangen (I, 22 a. E., vgl. I, 28 a. E.), wird dem Bischof eine diesem Zweck dienende Rede, eine „Lehre von den Geheimnissen" oder Mystagogia in aller Ausführlichkeit vorgeschrieben (I, 28 p. 58 Mitte — 66 Z. 2). Zwei Momente treten in dieser Rede besonders bedeutsam hervor: die Verherrlichung des Kreuzes und des Gekreuzigten und die Feier des Sieges Christi über den Tod in seiner Höllenfahrt. Eine längere Rede des personifizierten Todes, der hierdurch überrascht wird und seine Niederlage bekennt, erinnert lebhaft an die bekannten Zwiegespräche des Todes und des Teufels in den verschiedenen alten Darstellungen des Descensus ad inferos.[1]) Gründlichere Untersuchung wird vielleicht die Quelle, aus welcher das Testament dies geschöpft hat, genauer feststellen. Für anderes in dieser mystagogischen Rede ist die Quelle leichter zu ermitteln. Das sind die gnostischen Petrusakten, aus welchen auch der Verfasser der Didaskalia anderes geschöpft hat (oben S. 437). Eine griechische Rückübersetzung einiger Stücke, die ich für meinen Privatgebrauch angefertigt habe, in Rücksicht auf den Charakter dieser Zeitschrift jedoch zurückhalte, würde das Verhältnis noch augenfälliger machen, als eine deutsche Übersetzung des syrischen Textes es vermag. Deutlicher als die lateinische des syrischen Patriarchen, der begreiflicherweise die griechische Quelle nicht bemerkt hat, wird sie immerhin sein. Hinter der Rede des überwundenen Todes fährt der Bischof in seiner mystagogischen Rede folgendermaßen fort: „Eben dieser Christus war der, welcher gekreuzigt ward, durch welchen das, was links ist, rechts wurde, und das, was unten ist,

---

[1]) Die Abgrenzung der Abschnitte in der Ausgabe (ob auch in den Handschriften?) ist hier möglichst verkehrt. Die Rede des Todes, welche p. 64, 3 (in der lat. Version p. 63 letzte Zeile) mit der Frage beginnt: „Wer ist der, welcher den Menschen, der mir unterworfen ist, angezogen, mich aber besiegt hat?", schließt p. 64 Z. 15—16 (lat. p. 65 med.) mit den Worten: „Wehe mir, verloren bin ich von ihm (von seiten seiner) und den Seinigen; womit ich ihnen schade, habe ich nichts." Das Folgende spricht, wie leicht zu sehen ist, nicht mehr der Tod, sondern der Mystagog, der Bischof. Vgl. übrigens Tischendorf, Ev. apocr. 2. Aufl. S. 326—330, 399—402.

so wie das, was oben ist, und das, was hinten ist, so wie das, was vorne ist, als er von den Toten auferstand und den Hades niedertrat und durch den Tod den Tod tötete. Nachdem er am dritten Tage auferstanden war, pries er den Vater, indem er sprach: ‚Ich preise dich Vater, nicht mit diesen Lippen, die an einander gepreßt sind, und auch nicht mit der Zunge dieses Leibes, durch welche Wahrheit und Lüge hervorgeht, und auch nicht durch dieses Wort, welches durch so (?) materielle Kunst hervorgeht, sondern mit jener Stimme preise ich dich, o König, welche durch dich alles versteht, welche nicht kommt durch ein Organ des Körpers, welche nicht fällt in fleischliche Ohren, welche nicht in der Welt ist und nicht auf der Erde erschallt,[1] sondern mit jener Stimme, welche der Geist in uns ist, indem er (der Geist) zu dir allein, o Vater, redet, dich liebt, dich preist, durch welchen (Geist) auch der ganze Haufe (Chor) der vollendeten Gerechten dich nennt (anruft) den Geliebten, dich den Vater, dich den Ernährer, dich den Helfer, denn du bist alles und alles ist in dir, was dir (gehört); und nicht eines anderen ist (alles), was ist, sondern dein allein, der du bist in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.‘“ Ein Blick auf die in diesem Teil zum Glück griechisch erhaltenen Petrusakten[2]) zeigt uns das Original dieses merkwürdigen Gebetes Christi, das Original nicht nur in sprachlicher, sondern auch in litterarischer Hinsicht. Es bedurfte kaum der wohlwollenden Anmerkung des Herausgebers (p. 65), um einzusehen, daß, was Jesus hier von der leiblichen Zunge sagt, in den Mund des truglosen, in diesem Buch mit allen höchsten Prädikaten der Gottheit geschmückten Erlösers nicht paßt. Es ist eben ein sündiger Mensch, der am Kreuz hängende Petrus, welchem der Schöpfer der Urgestalt dieses Gebets, der Legendendichter Leucius, dasselbe in den Mund gelegt hat. Das Gebet ist dort an Christus gerichtet. Indem es in ein Gebet Christi verwandelt wurde, mußte es zu einem Gebet an Gott werden. Auch

[1]) Buchstäbliche Übersetzung von ἀφίεται; es heißt im Original bei Lipsius (s. folgende Anm.) p. 96, 19 f. τῇ μὴ ἐν κόσμῳ οὔσῃ καὶ ἐν γῇ ἀφιεμένῃ. Rahmani ungenau neque remanet in terra. Auch im weiteren Verlauf rächt sich mehrfach die allzu große Freiheit dieser Übersetzung.

[2]) Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 96, 13 (εὐχαριστῶ σοι) — 98, 5 (εἰ μὴ μόνος σύ).

sonst ist es nicht völlig unverändert angeeignet. Der pantheistische oder im Original vielmehr panchristische Gedanke ist bedeutend ermäßigt, doch aber nicht völlig verwischt. Was in den Petrusakten an dieses Gebet sich anschließt, folgt im Testament erst nach einigen Zwischenbemerkungen. Zunächst schließt sich hier der Satz an: „Es soll also der Hirt die Geheimnisse aller Art wissen"; darauf jene auf eine Fuge hindeutende erzählende Bemerkung (s. vorhin S. 440), und einiges andere ähnlicher Art. Dann aber, noch ehe zu einem neuen Kapitel und Gegenstand übergegangen wird, heißt es (p. 66, 10): „Und zuletzt spreche er (der Bischof) nach diesen (Worten) also: ‚So lasset nun auch uns als solche, die zu ihm ihre Zuflucht genommen und gelernt haben, daß in ihm allein vorhanden ist, daß er gebe, das von ihm erbitten, wovon er gesagt hat, daß er es uns gibt, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und auch in keines Menschen Herz aufgestiegen ist, das was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, wie Moses und einige (andere) von den Heiligen gesagt haben.[1]) Auf ihn also hoffend laßt uns ihm Preis darbringen, deß die Herrlichkeit und die Macht ist in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.'" Das Original hierzu ist wiederum bei Lipsius p. 98, 5—13 zu lesen und zwar, wie schon bemerkt, im unmittelbaren Anschluß an das mysteriöse Gebet des gekreuzigten Petrus, woraus das Testament ein Gebet des auferstandenen Christus gemacht hat. Durch diese handgreiflichen Entlehnungen aufmerksam gemacht, findet man leicht noch eine ganze Menge von Berührungen, welche an sich keine ebenso sicheren Schlüsse gestatten würden. Es kann das hier nicht weiter verfolgt werden.[2]) Der Verfasser des

[1]) Beiläufig erfahren wir hier, daß das angebliche Apokryphon 1. Kor. 2, 9 unter anderem auch in einer apokryphen Schrift unter Moses Namen enthalten gewesen ist. Der nicht ganz ungelehrte Verfasser des Testaments weiß außerdem auch, daß derselbe Spruch noch in anderen angeblichen Schriften heiliger Männer, in der Apokalypse des Elias, in der Himmelfahrt des Jesaja u. s. w. zu lesen sei. Mehr hierüber s. in meinen Forschungen VI, 248.

[2]) Beinah ebenso evident ist die Abhängigkeit dessen, was p. 62, 10—26 über das Kreuz gesagt ist, von Acta Petri p. 90, 20—92, 15. Es wollen aber auch viele andere von der gewöhnlichen Kirchensprache abweichende Aussagen des Testaments über das Kreuz und das Kreuztragen mit der Mysteriensprache des Leucius in Bezug auf das Kreuz verglichen sein. Vgl. diese Zeitschrift 1899 S. 214. Der gnostische Geist ist entschwunden oder ausgetrieben, und die Formen,

Testaments ist weit entfernt, die doch nur teilweise und streckenweise geschickt verhüllten Ketzereien der lateinischen Apostellegenden sich anzueignen. Er will orthodox sein und ist es nach manchen Seiten hin in höchstem Maße. Es verhält sich aber auch nicht so, daß er nur aus dem Bedürfnis nach Gedankenstoff die gnostischen Legenden ohne viel Wahl und Kritik ausgeschrieben hätte. Er fühlte sich von gewissen Ideen in diesen Legenden angezogen. Die Überzeugung, daß Christus wichtigste und höchste Wahrheiten nur als esoterische Geheimlehre vorgetragen habe, ist ihm von großer Wichtigkeit. Schon vor seinem Leiden hat Christus seinen Aposteln manches insgeheim gesagt, was nur sie verstehen und nur ihnen zukommt zu verstehen; „denn meine Geheimnisse," sagt der Herr, „werden den Meinigen gegeben;[1]) denen, mit welchen ich mich freuen und jubeln werde bei meinem Vater. Wenn sie aus dem Leben scheiden, werden sie zu mir kommen." Geheimlehre ist auch der Inhalt des Testaments; und von allen diesen Lehrgegenständen gilt die Regel: „Gebt nicht mein Heiliges den Hunden, werft auch nicht die Perlen vor die Schweine, wie ich euch oftmals gesagt habe" (p. 20 Z. 3 von unten). Hierauf beruht die „Arkandisziplin" im Gottesdienst, die Pflicht des Bischofs zu tiefgründender Mystagogie. Soweit wäre dies nichts Sonderliches. Die Mystagogie wird selbstverständlich nur an „die Gläubigen" im technischen Sinn, an die kommunizierende Gemeinde nach Entlassung der Katechumenen gerichtet. So stellt es die Einrahmung der mystagogischen Rede vorne und hinten und überhaupt die ganze liturgische Anweisung an den Bischof dar. Dagegen in der Anweisung für den Pres-

---

in die er sich gekleidet hatte, haben gut christliche und ethische Gedanken zum Inhalt bekommen. In derselben mystagogischen Rede, welcher alle bisher angeführten Parallelen zu den Petrusakten entnommen sind, findet sich auch eine Häufung persönlicher und sachlicher Epitheta Christi p. 60, 7 ff., welche an Stellen der Petrus- und der Johannesakten erinnern, vgl. auch dazu die Abhandlung über die Wanderungen des Apostels Johannes N. K. Z. 1899 S. 199. 206 f.

[1]) L. I, 18 p. 20, 15. Trotz des Anklangs an Matth. 13, 11 und ähnliche kanonische Stellen kann man sich der Erinnerung an jenen, von Clemens Al. einem nicht näher bezeichneten Evangelium entnommenen, apokryphen Spruch nicht entschlagen: „Mein Geheimnis gehört mir und den Söhnen meines Hauses", vgl. Gesch. des Kanons II, 737 ff. Über die Geheimlehre bei Leucius siehe diese Zeitschr. 1899 S. 199—205.

byter (I, 31 p. 70—74) und da, wo Jesus die hierher gehörigen Grundsätze aufstellt, sowie an vielen anderen Stellen des Buchs war der Unterschied von Katechumenen und Gläubigen gar nicht berücksichtigt; er ist durch einen ganz anderen Gegensatz ersetzt.[1]) Innerhalb der Gemeinden selbst besteht ein Unterschied zwischen fleischlich und geistlich Gesinnten, zwischen Unkraut und Weizen, zwischen den Vollkommenen, den Heiligen und Erwählten, die durch den Heil. Geist zu Kindern des Lichts gemacht sind und durch die Kraft des Heil. Geistes bis ans Ende ausharren, einerseits und den Ungerechten, den Leidensscheuen, den Unreinen anderseits. Nicht diesen, sondern nur jenen sollen die Mysterien mitgeteilt werden. Nur diese Vollkommenen werden im dritten Rang (τάξις), d. h. wohl im dritten Himmel wohnen. In dem eschatologischen Teile, worin diese Anschauung am deutlichsten hervortritt, hat die Lehre von einer ewigen, auf dem göttlichen Vorherwissen beruhenden Vorherbestimmung gewisser „heiliger, kostbarer und erwählter Gefäße" (p. 6, 7), welche in der Endzeit allen Versuchungen und Gefahren entrinnen werden, vielleicht an dem ἐκλεκτοί Matth. 24, 22. 24. 31 einen gewissen Anhalt, obwohl an diese kanonischen Aussprüche nirgendwo erinnert wird. Jedenfalls aber ist die Vorstellung von der Begründung des Heils der wahrhaft Frommen in der Prädestination selbständig und stark entwickelt. Damit hängt aber zusammen die Klage über gottlose, geldgierige, ehrsüchtige Hirten der Gemeinde (d. h. Bischöfe), welche in ihrer weltlichen Entartung gerade die Erwählten und Heiligen Christi verachten, diese unrein

[1]) Außer dem Hauptkapitel I, 18 p. 20f. (am Schluß p. 22, 10: „Die, welche so sind, werden in der dritten Taxis, hinter der Wohnung meines Vaters, der mich gesandt hat, wohnen") vgl. p. 4, 4ff.; 6, 5ff.; 8, 17—12, 9; 16, 3—13; 40, 6 (Christus „der Erleuchter der Vollkommenen"). In der Anweisung an den Presbyter I, 31 p. 70, 6 v. u. — 74, 17 tritt die Unterscheidung der echten und der unechten Glieder am schärfsten hervor. „Er soll nicht das Unkraut unter dem Weizen lassen, sondern soll jenes von diesem wegwerfen und soll wegschneiden diejenigen, welche es hereingebracht haben. Sein Licht soll die Finsternis nicht verdecken." Auch hier wieder heißt es p. 72, 13: „Und nicht werfe er leichtfertig die Perlen vor die Säue, sondern erforsche die, welche würdig sind, welche hören und thun, damit nicht, wenn das Wort in ihnen keine Frucht schafft, sondern zu Grunde geht, er Rechenschaft von seinem (des Wortes) Verlust geben müsse. Den Hunden soll er die Heiligtümer nicht geben."

nennen und für Narren ansehen (lib. I, 8). Lebhafte Vergegenwärtigung der Zeit des Antichrists, Klage über die Entartung der Führer und der Masse in der Kirche, Ausscheidung der Reinen und Vollkommenen aus dieser Masse und persönliche Prädestination: das sind leicht mit einander sich verbindende Anschauungen. Man sieht, daß die Unterscheidung der vollkommenen Christen von der Masse der Christenheit, die es dem Namen nach ist, hier ganz anders begründet ist als bei den Gnostikern; aber von dem prädestinatianischen und kathariſtischen Standpunkt des Verfassers aus konnten manche von dem ganz andersartigen Standpunkt eines Leucius aus geschaffene Redewendungen und Unterscheidungen angeeignet werden. Es soll kein Gewicht darauf gelegt werden, ist aber doch höchst merkwürdig, daß Pacian, welcher die Montanisten als Vorläufer der Novatianer ansieht, von den „edleren Montanisten" sagt, daß sie sich rühmen, von Leucius belebende Anregungen empfangen zu haben (oben S. 353 Anm. 3). Man kann ferner fragen, ob die Bestimmtheit, mit welcher im Testament von den Charismata als wirklichen Erscheinungen des kirchlichen Lebens geredet wird, mit den zuletzt hervorgehobenen Eigentümlichkeiten zusammenhänge. Vergleicht man z. B. das 8. Buch der apostolischen Konstitutionen, für dessen Verfasser an die Stelle der Charismata die kirchlichen Ämter getreten sind, so springt die große Verschiedenheit der Betrachtung im Testament in die Augen. Die charismatisch Begabten bilden einen besonderen Stand der Gemeinde; bei der Kommunion empfangen sie gleich nach den Klerikern das Sakrament (p. 46, 10, cf. p. 35 l. Z.). Eine besondere Ordination empfangen sie nicht (p. 108, 9). Aber selbstverständlich kann es sich so treffen, daß ein Kleriker auch charismatisch begabt ist. Für den Presbyter scheint das sogar gewünscht zu werden; jedenfalls wird in den Ordinationsgebeten und den Anweisungen für die Amtsführnng der Presbyter die Begabung mit dem Geist sehr stark betont (p. 68 c. 30, vgl. auch c. 29 p. 68, 1; c. 31 p. 70, 10—17). Es werden im einzelnen genannt die Gaben der Krankenheilung, der Offenbarungen oder der Prophetie, der Erkenntnis und der Sprachen (p. 44, 6; 48, 18; 108, 8). Es ist in dem vom Presbyter geleiteten täglichen Gottesdienst der Gemeinde Raum für die freie prophetische Rede. Hinter dem Gebets-

formular für den Presbyter und dem abschließenden Amen der Gemeinde folgt noch der Satz (p. 78, 10, vom Herausgeber unvollständig übersetzt): „Wenn aber auch prophetische Worte ein Mensch reden will, so möge er reden; er hat Lohn." Das entspricht ganz der alten Didache, in welcher hinter den formulierten Abendmahlsgebeten noch der Satz steht (11, 7): „Den Propheten aber gestattet, eucharistische Gebete zu sprechen, soviel sie wollen." Sehr merkwürdig ist auch, daß die Anweisungen für die Amts- und Lebensführung des Presbyters viel ausführlicher ist als die für den Bischof, und daß in jener der Bischof zwar wiederholt erwähnt wird, aber immer wie angeflickt erscheint.[1])

Kann das Testament als Ganzes schon mit Rücksicht auf die ausführlichen, die kirchlichen Bauten betreffenden Anordnungen (I, 19 p. 22, 12 ff.) gewiß nicht vor dem 4. Jahrhundert verfaßt sein, so scheinen manche der angeführten Beobachtungen darauf hinzuweisen, daß die Schrift einem kirchlichen Kreise entsprossen ist, in welchem manche altertümliche und in bewußtem Gegensatz zu der Entwicklung des kirchlichen Lebens in der katholischen Kirche seit Konstantin festgehaltene und betonte Anschauungen, Bräuche und Forderungen lebendig waren. Auch die Örtlichkeiten sind zu beachten. In der Weissagung vom Ende und vom Antichrist (I, 10) werden als die Länder, welche am meisten von den Schrecken der Endzeit werden zu erleben bekommen, fast ausschließlich kleinasiatische Landschaften genannt: Cilicien, Kappadocien, Lycien, Lykaonien (zweimal), Pontus und Bithynien, Pisidien; außerdem „ganz Armenien" und Phönicien. Von Judäa heißt es nur, daß es sich in Trauer kleiden und auf den Tag des Verderbens und die Aufrichtung des Greuels der Verwüstung sich vorbereiten werde, was mit einer Eroberung des Orients durch den Antichristen verbunden gedacht wird. Es fragt sich, was unter der

[1]) Z. B. p. 70, 12 ff.: „Wenn dem Presbyter oder Bischof offenbart wird, daß er rede, soll er reden . . . Wenn dem Presbyter offenbart wird, daß er seine Parochien (Filialgemeinden?) besuche und das Wort rede, soll er hingehn . . . . Der Presbyter oder Bischof soll um Nahrung oder Kleidung nicht sorgen" ꝛc. Der Bischof wird in diesem Kapitel noch p. 72, 6. 17; p. 74 a. E. erwähnt.

Tochter Babels zu verstehen sei, von der es gleich im Anfang der Aufzählung der Länder hinter der Erwähnung Ciliciens heißt: „Sie wird sich vom Thron ihrer Herrlichkeit erheben, daß sie trinke den Mischtrank, welcher für sie gemischt ist.“ Da von Italien und dem ganzen Abendland ebensowenig als von Mesopotamien und dem ferneren Orient etwas gesagt wird, so kann auch weder Rom noch das alte Babel am Euphrat gemeint sein. Es kann nur an Neurom gedacht werden. Konstantinopel war zur Zeit des Verfassers der Thronsitz der Weltherrschaft. Andreas von Cäsarea wird nicht der erste gewesen sein, der so von Konstantinopel gedacht und geredet hat. Es fehlt im Testament nicht ganz das Gebet für die weltliche Obrigkeit, aber es ist auffallend mager und farblos (p. 86, 10—12). Nicht ein einziges Mal im ganzen Buch erhält, wenn ich recht sehe, die Christenheit den Namen der katholischen Kirche. Man muß nur die volltönende und häufige Anwendung dieses Attributs in der Didaskalia vergleichen, um den Unterschied als bedeutsam zu empfinden. Das Buch scheint in einer Stadt am Meeresstrand oder doch nicht allzuweit von demselben geschrieben zu sein. Abgesehen von der Fürbitte für die auf der See Fahrenden (p. 86, 14; 52, 17) ist bemerkenswert die Verordnung für den Diakonus (p. 82, 1): „Wenn er in einer Stadt der Meeresküste (ist), so gehe er schnell umher an den Orten der Meeresküsten, ob da ein Mensch sei, der im Meere gestorben ist; er bekleide ihn und begrabe ihn.“ [1])

Weit entfernt, mir heute schon ein sicheres Urteil über den Ursprung dieses merkwürdigen Buchs anzumaßen, möchte ich doch fragen, ob dasselbe nicht in einer Stadt, die auf der Linie von Phönicien bis Konstantinopel und nicht weit von der Küste zu suchen wäre, etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben sei, hervorgegangen aus einem, zwar im Dogma korrekten, aber in Fragen der Disziplin von der Hauptströmung der katholischen Kirche jener Zeit sich absondernden, von den verweltlichen Bischöfen

---

[1]) Daß es noch keine besonderen Totengräber „Kopiaten“ gab, sieht man hier wie II, 23 p. 142. Dort auch, daß noch nicht alle Gemeinden besondere Friedhöfe besaßen, und nicht überall kirchlich bestellte Aufseher derselben vorhanden waren; cf. Hippol. refut. IX, 12 ed. Gotting. p. 454, 66.



der großen Kirche verfolgten Kreise. Man könnte dann schwanken zwischen den Kirchen der Novatianer oder Katharer und den Kirchen der Audianer. Ich würde eher an die letzteren denken. Die Schilderung, welche uns Epiphanius von ihnen gibt, ist wie manche andere bei ihm dadurch so erbärmlich geraten, daß er einzelnen angeblichen oder wirklichen Dogmen und Riten ein ganz übertriebenes Gewicht beilegt und hinter der hiergegen gerichteten Polemik die wesentlichen Charakterzüge zurücktreten läßt.[1] Die Audianer bildeten nach ihm keine Häresie, sondern ein Schisma (240, 5). Wie Audius selbst, so sind auch seine Anhänger vollkommen orthodox (240, 7; 244, 9. 13 ff.), in der Lebensführung streng (240, 6; 244, 16 ff.; 261, 20 ff.). Der unerschrockene Tadel der Bischöfe und übrigen Kleriker wegen ihrer Verweltlichung und besonders ihrer Geldliebe (240, 3; 243, 12—28 vgl. oben S. 445) hat dem Stifter der Partei zuerst Schmähung und Verachtung von denen, die sich nicht wollten so strafen lassen, und schließlich auf deren Betreiben Verbannung durch den Kaiser eingetragen (243, 28 ff.; 261, 13 ff. vgl. oben S. 445 f.). Während die zur Zeit des Konstantinus und des Arius entstandene Partei zur Zeit dieser Schilderung (um 375) an Zahl und Einfluß sehr abgenommen hatte und fast ganz auf kleine klösterliche Gemeinschaften beschränkt war, hat sie früher eine bedeutende Verbreitung gehabt. Auch Bischöfe hat Audius für sich gewonnen, ist selbst von einem solchen zum Bischof geweiht worden, und seine separierte Kirche hat ihre eigenen Bischöfe und Presbyter gehabt (244, 16—21; 261, 13—262, 16). Sie hatten Gemeinden in Chalcis bei Antiochien (d. h. Chalcis am Belus, ehemals und heute wieder Kennesrin), im Taurus und anderwärts (262, 14—263, 2). Sie verweigern den Katholiken die Kirchengemeinschaft (240, 10; 261, 27—31). Eine ihrer Hauptanklagen ist die, daß die Kirche aus unwürdiger Menschengefälligkeit, den Wünschen Kaiser Konstantins sich fügend, die alte Osterpraxis verlassen habe (254, 6 ff.; 260, 31 ff.). Sie selbst sind Quartadecimaner und berufen sich dafür auf die apostolische Ver-

[1]) Die kurze Inhaltsangabe vor lib. III tom. 1 (Dindorf vol. III, 241) orientiert über die Audianer fast besser als das ganze ihnen gewidmete Kapitel haer. 70. Ich citiere oben im Text nach Seiten und Zeilen Dindorfs.

ordnung d. h. auf die Didaskalia (255, 17 ff.; 260, 17 ff.). Auch sonst gebrauchen sie allerlei Apokryphen (240, 9 vgl. oben S. 443). Eine aus dem Gegensatz zu der Verweltlichung und Geldgier des katholischen Klerus zu begreifende Eigentümlichkeit des Audius und der Kleriker seiner Partei war es, daß sie sich von ihrer eigenen Hände Arbeit ernährten (244, 16—18). Hiermit stimmt nun aber das Testament auffallend überein. Wenn den Presbyter oder Bischof nicht der Geist treibt, das Wort zu predigen, soll er seine Arbeit nicht vernachlässigen und verachten (Test. p. 70, 12). Er soll es also nicht unter seiner Würde halten, irdische Arbeit zu thun. Ein Geschenk an Nahrungsmitteln oder Kleidung darf er wohl nehmen, aber nur soviel, als er wirklich bedarf, nie bis zum Überfluß (p. 70, 18—21). Über den Zeitpunkt der Passahfeier enthält das Testament keinerlei Bestimmung, obwohl das Fest manchmal erwähnt wird. Das Buch kann von einem Quartadecimaner geschrieben sein. Epiphanius hält sich lange auf mit Widerlegung der aus dem Zusammenhang gerissenen und daher kaum verständlichen Behauptung der Audianer, daß die Gen. 1 gemeinte Gottebenbildlichkeit des Menschen sich auf den Körper des Menschen beziehe (244, 26; 249, 12 ff.). Diese These läßt sich im Testament nicht nachweisen. Sie würde aber auch nicht ausschließen die merkwürdigen Spekulationen über die Bilder der einzelnen Menschenseelen, die schon vor Grundlegung der Welt und bis zum Tage des Gerichts vor dem Vater des Lichts stehen (Test. p. 96, 18—27). Aber das sind Einzelheiten von untergeordneter Bedeutung im Vergleich mit dem Gesamteindruck, daß wir in diesem Testament Christi das Erzeugnis einer kirchlichen Richtung vor uns haben, welche mit dem Wenigen, was wir über die Audianer hören, noch genauer zusammenzutreffen scheint, als mit den reichlicheren Nachrichten über die Novatianer des Ostens.[1])

[1]) Nachträglich sei zu dem 1. Artikel S. 357 bemerkt, daß C. Weyman (dessen Name dort mehrmals in „Weymann" verdruckt ist) inzwischen seine Hypothese im Arch. f. lat. Lexik. XI, 545—576 ausführlich begründet hat. Ferner zu S. 368: Das kürzlich von R. Harris herausgegebene syrische „Ev. der Zwölf" (London 1900) ist ein mittelalterliches Machwerk, welches mit dem alten Buch dieses Namens wohl nur den Namen gemein hat.

D. Th. Zahn.

Christliche Freiheit und Pelagianismus.

(Schluß.)

Dasselbe Heft der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“, das den ersten Teil der Schmidtschen Abhandlung enthält, hat uns auch einen Aufsatz von Pfarrer Otto Schwarz über „Pelagianismus, Augustinismus und Semipelagianismus“ gebracht. Nach Schwarz' Ausführungen (S. 891 und 900) konzentriert sich sowohl bei Pelagius und seinen Anhängern, als auch bei Augustin das Interesse auf die Frage, was Christentum ist. „Das freie sittliche Thun,“ darauf kommt der Verfasser hinaus (S. 898), „ist dem Pelagianismus der alleinige Faktor, ist alles. Christentum ist ihm nur das Produkt des sittlichen Handelns. Und das sittliche Thun des Christen ist gleich dem sittlichen Thun des natürlichen Menschen.“ Ganz richtig bemerkt dann Schwarz weiter: „Es ist dies ein Idealismus, der die Wirklichkeit gänzlich verkennt, der nichts weiß von der Veränderung, die durch den Fall mit dem Menschen vorgegangen ist. Daher weiß der Pelagianismus auch nichts von einer Wiedergeburt und Bekehrung. Die Bedeutung des Gesetzes sowohl wie Christi ist ihm verborgen. Er protestiert dagegen, daß er die Gnade nicht zu ihrem Recht kommen lasse, reduziert aber thatsächlich ihre Wirksamkeit fast auf Null.“ „Gnade,“ heißt es an einer anderen Stelle (S. 902), „ist hier nichts weiter als ein von außen her auf den sittlich handelnden Menschen in bonam partem wirkender Stimulus, aber nicht eine göttliche, im Menschen etwas Neues schaffende Macht.“

Aus diesen Sätzen läßt sich erkennen, daß Schwarz zu einer mit meinen Erhebungen vollkommen übereinstimmenden Auffassung von Pelagius' Lehre gelangt ist. Auch nach Schwarz' Darlegungen, wie nach den meinigen, hat die Gnade bei Pelagius keine andere Aufgabe als die, den alten Menschen in seinem sittlichen Thun zu stärken, während nach der Schrift doch erst aus dem Tode des alten Menschen der neue erwächst, der nicht „aus sich", sondern aus Gottes Kraft die Befähigung zu dem empfängt, was vor Gott als sittliches Handeln gilt. Auch nach Schwarz' Auffassung stehen sich in Pelagius und Augustin die Vertreter zweier verschiedener Arten von Christentum gegenüber. Pelagius will ein Christentum, das sowohl Produkt des natürlich sittlichen Handelns ist, als auch im natürlich sittlichen Handeln sich darlebt. Augustin kämpft für dasjenige Christentum, das aus göttlicher Gnadenthat hervorgehend, von der göttlichen Gnade die Kraft zu seiner Entfaltung empfängt, in der Liebe zu Gott sein sittliches Grundmotiv hat.

Ich kann es nun nicht fassen, wie Schwarz bei der mit der meinigen zusammenfallenden richtigen Erkenntnis dieses Thatbestandes zu den Schlußfolgerungen hat kommen können, die er gezogen hat. Ich habe im bisherigen darüber keinen Zweifel gelassen, daß auch mir der Glaube eine persönliche That des Christen ist. Auch ich sehe für den Eintritt und für das Beharren im Christenstande das Zusammenwirken der göttlichen Gnadenthat und der durch sie hervorgerufenen freien menschlichen Willensbethätigung als unerläßlich an. Ich stimme also Schwarz auch in dem Satze vollständig bei, daß das kirchliche Bewußtsein eine Verkürzung der Heilswahrheit nach irgend einer der beiden Seiten nicht vertragen könne (ibid. S. 902).

Um so befremdlicher ist mir die Bestimmung des Verhältnisses, in dem nach Schwarz beide Arten von Christentum, der Pelagianismus und der Augustinismus, zu einander stehen sollen. In dem Pelagianismus soll einmal, wie wir schon sahen, nur dasjenige Christentum ausgeprägt sein, das lediglich Produkt des menschlichen, natürlich sittlichen Handelns ist (ibid. S. 898). Zugleich soll dann aber auch vom Pelagianismus zu rühmen sein, er habe „den Kern der Sache getroffen, wenn er der Lehre vom Naturprozeß

mit der fundamentalen christlichen Wahrheit entgegentrat, daß niemand in den Christenstand eintreten und darin verharren kann, ohne daß Eintreten und Verharren ein freies Thun der Persönlichkeit wäre" (ibid. S. 894). Der zweite der von uns hier neben einander gestellten Sätze findet seine strikte Widerlegung in dem ersten. Nach dieser sehr richtig das Wesen des Pelagianismus charakterisierenden Zusammenfassung ist die in Frage stehende fundamentale Wahrheit von Pelagius nie geltend gemacht worden. Ist der Christenstand doch auch nach Schwarz ein Stand, der in einer den Menschen schöpferisch neu gestaltenden göttlichen That seinen Bestand hat, so handelt es sich im Christentum des Pelagius weder um den Eintritt noch um das Verharren in diesem Stand. Denn sein Christentum ist lediglich Produkt des menschlich natürlichen Handelns. Es kommt also bei Pelagius keines der beiden von Schwarz wie billig betonten Hauptstücke des Christentums zu seinem Rechte. Weder von einer den Christenstand bewirkenden göttlichen Heilsthat, noch von einer diese göttliche Heilsthat aneignenden freien Willensbethätigung des Menschen will Pelagius etwas wissen. Die von Schwarz in Übereinstimmung mit Wilh. Schmidt aufgestellte Behauptung, Pelagius habe Augustin gegenüber ein Hauptstück christlicher Wahrheit vertreten (ibid. S. 890), läßt sich daher nicht halten, wenn man sich Pelagius' eigene Aussagen vergegenwärtigt. Und wenn man anerkennt, das Entscheidende im Christentum sei der von Gott gewirkte Lebensstand des Christen, dann kann man nur in Augustin einen Verfechter christlicher Wahrheit erblicken. Das wird von Schwarz zugestanden, wenn er unumwunden aussprechen muß (ibid. S. 898): „Die Einseitigkeit, mit der der Pelagianismus das freie Thun der christlichen Persönlichkeit betont, macht ihn zur Irrlehre."

Bei Augustin kommt, wenn auch das andere verkürzt erscheint, wenigstens das eine Stück der christlichen Wahrheit zur Geltung, daß der Mensch nur durch die göttliche Gnade ein Christ wird (ibid. S. 906) und des Heiles teilhaftig. Bei Pelagius findet sich keines der beiden notwendigen Stücke. Diese Thatsache ergibt sich nicht nur aus meiner, sondern auch aus Schwarz' Darlegung des Pelagianismus. Und es ist mir schwer verständlich, wie letzterer bei der klaren Erfassung, bei der richtigen Beurteilung des Pelagia-

nismus doch dabei verharren kann, der Pelagianismus vertrete gleich dem Augustinismus eine Seite der christlichen Wahrheit.

Er ist in der Verfechtung dieser Anschauung so weit gegangen, daß er Luther daraus einen ernstlichen Vorwurf macht (ibid. S. 920), er habe „nichts zur Fortbildung der Lehre von Freiheit und Gnade auf der von der Kirche bereits gewonnenen Basis des Semipelagianismus beigetragen".

Im Semipelagianismus scheinen allerdings menschliche Willensfreiheit und göttliches Gnadenwirken in jene Beziehung zu einander gesetzt zu sein, die sich weder Pelagius noch Augustin erschlossen hat. Aber dieser Schein verschwindet alsbald, wenn wir die römische semipelagianische Lehre näher ins Auge fassen.

Pelagius läßt bei seiner Behauptung der menschlichen Willensfreiheit die durch den ersten Sündenfall veränderte Sachlage völlig außer Betracht. Der Semipelagianismus rechnet mit ihr. Aber wie? Nicht die Fähigkeit, überhaupt das Gute zu wollen, hat der Mensch durch die Sünde eingebüßt. Diese Fähigkeit besitzt er noch. Er hat nur jenes donum superadditum der Gnade verloren, das vor dem Sündenfalle im Menschen den Willen zum Guten stärkte und befestigte. Der christliche Gnadenstand wird nun dadurch verwirklicht, daß der Mensch dieses ihm im Paradies abhanden gekommene Gnadengeschenk wiedergewinnt. Dem semipelagianischen Katholizismus ist also die Gnade nicht eine von Person zu Person wirkende göttliche Lebensäußerung, sondern eine von Gott dem Menschen verliehene unpersönliche Kraft zur Heiligung. Christus hat die Menschen in den Stand gesetzt, sich diese Kraft und damit einen veränderten Habitus wieder zu erwerben. Durch fortgesetztes Heiligungsstreben verdient sich der Mensch die gratia infusa wieder (meritum de congruo). Vermöge dieser von ihm wieder erworbenen Gnade kann sich dann der Christ durch gute Werke sowohl einen immer größeren Zuwachs an Gnadenkräften, als hiermit auch das Anrecht auf das ewige Leben verdienen (meritum de condigno).

Das ist der Semipelagianismus der römischen Kirchenlehre, wie ihn Luther vorfand, und wie er nach Möhlers Darstellung die katholische Kirchenlehre noch heute beherrscht. Hier treten göttliches Gnadenwirken und die menschlich die Gnadenthat Gottes in

Christus aneignende Willensäußerung des Menschen in gar kein Verhältnis zu einander. Beide bleiben als zwei disparate Elemente, zwischen denen eine Verbindung nicht möglich ist, einander gegenüber stehen.

Wie in dem Semipelagianismus die Gnade nicht eine göttliche persönliche Willenskundgebung ist, so nimmt er auch für den Empfang der göttlichen Gnadenthat, des göttlichen Gnadenzeugnisses den menschlichen Willen gar nicht in Anspruch. Oder er zieht ihn für den Empfang der göttlichen Gnadenwirkung nur so herbei, daß eine ethische Vermittelung beim Vollzuge dieser göttlichen Gnadenwirkung ausgeschlossen ist. Die Gnade ist eine unpersönliche Kraft, die mechanisch wirkt, die auf magischem Wege in den Menschen eindringt. Nicht für die Hinnahme des persönlich wirkenden göttlichen Gnadentums ist die menschliche Willensbethätigung erforderlich. Letzterer wird ein ganz anderes, abseits liegendes Feld für ihre Entfaltung zuerteilt, auf dem sie sich ganz unabhängig von den Gnadenerweisungen Gottes in Christus zu bewegen hat. Zu Bußübungen und äußeren Heiligungswerken drängt der Semipelagianismus den Christen, zu Heiligungswerken, durch die er nicht die göttliche Gnadengabe hinnimmt, sich der göttlichen Gnadenthat hingibt, sondern durch die er sich jenes unpersönliche donum der habituellen Gnade verdient. Der Semipelagianismus betont einerseits, die Gnade sei ein göttliches Geschenk; er betont es aber ebenso stark, die Gnade müsse verdient werden. Damit ist zugleich ausgeschlossen, daß sie eine wiedergebärende, neuschaffende Wirkung ausüben könne. Schwarz hat ganz richtig gesehen, wenn er urteilt (ib. S. 918): „Die Gnade schafft also nichts Neues im Menschen, sondern vervollkommnet und vergöttlicht nur die vom Menschen ausgehenden Regungen zum Guten."

In diesen Gedanken tritt uns das pelagianische Element in dem Semipelagianismus entgegen. Wir sind dem Satze, daß die Menschen die Gnade durch Thun des Willens Gottes zu verdienen haben, schon bei der Darlegung der Lehre des Pelagius begegnet. Es soll aber dabei nicht geleugnet werden, daß die Ausgestaltung des Pelagianismus in der römischen Auffassung des Christentums durch Augustins Gnadenlehre mit verschuldet war. Augustin hebt zwar, wie wir sahen, hervor, das Zustimmen zur

göttlichen Berufung oder das Abweisen derselben sei Sache des eigenen menschlichen Willens. Aber er kennt keinen anderen Begriff von der göttlichen Gnade als den, der in der Vorstellung des amor infusus ausgeprägt ist, wo durch das Wort Gnade auch nur eine unpersönliche Kraft bezeichnet wird. Bei diesem Begriffe von der Gnade ist nur eine magische göttliche Wirkungsweise denkbar, und der Mensch kann ihrer nur teilhaftig werden, indem er sie sich verdient. Die Kluft bleibt ja zwischen Pelagius und Augustin bestehen, daß ersterer die Kraft zum Verdienen der Gnade in des Menschen eigener natürlicher Befähigung findet, während letzterer den Menschen die Möglichkeit zu solchem Verdienen erst vermöge des amor infusus, erst dadurch, daß die göttliche Gnade in ihm einen Umschwung der Gesinnung hervorgebracht hat, gewinnen läßt. Dennoch hat es Augustin unter Bezugnahme auf jene Auffassung der Pelagianer ausgesprochen[1]: „Wenn sie unsere Verdienste so verständen, daß sie erkenneten, auch diese selbst seien Geschenk Gottes, so wäre diese Meinung nicht zu tadeln."

War es somit bei Augustins Gnadenlehre unvermeidlich, daß, wie aus dem eben angeführten Ausspruche hervorgeht, das Zeugnis von der das menschliche Leben umgestaltenden göttlichen Wirkung durch eindringenden pelagianischen Sauerteig selbst verdorben wurde, so konnte doch behufs gesunder Entwicklung der schriftgemäßen Heilslehre die Aufgabe unmöglich darin bestehen, neben der Lehre von dem neuschaffenden Thun Gottes auch die diese widerlegende Lehre von dem Selbsterwerbe des sittlichen Bestandes aus eigener menschlicher Kraft weiter auszugestalten. Es mußte vielmehr das Augenmerk darauf gerichtet sein, diejenige schriftgemäße Gnadenlehre wieder auf den Leuchter zu erheben, die den Pelagianismus in jeglicher Form ausschließt. Es mußte das Zeugnis Christi und der Apostel wieder zur Geltung gebracht werden, nach dem die freie Bethätigung des menschlichen Willens beim Empfang der Gnadengabe und Gnadenwirkung Gottes unumgänglich ist, aber eben diejenige freie Willensbethätigung, die getragen ist von dem völligen Verzichte auf jede Art von Selbsterwerb

[1]) Augustini de gratia Christi tomuli duo. Tyrnaviae 1767. De gratia et libero arbitrio, 15, S. 271: Si enim merita nostra sic intelligerent, ut etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia.

christlicher Tugend aus eigener Kraft. Luther hat, wie wir gesehen, dieses Problem gelöst, indem er das durch Christus und aller Apostel Worte durchklingende sola fide wieder in seiner ganzen entscheidenden Bedeutung klar hervortreten ließ. Daß unser Reformator, um das „allein durch den Glauben" so zur Geltung zu bringen, daß dabei das „allein aus Gnaden" nicht verkürzt wurde, nicht an den Semipelagianismus der römischen Kirche, sondern nur an Augustin anknüpfen konnte, dürfte sich im Hinblicke auf das bisher von mir Dargelegte als selbstverständlich ergeben. Es wird auch von Schwarz eigentlich unumwunden zugestanden. Er sagt (ibid. S. 918) mit Bezug auf den Semipelagianismus: „Nicht ein neues Ich wird geschaffen und der bekehrte Christ ist eine neue Kreatur, sondern das natürliche Ich bleibt in der Herrschaft und die Gnade verhilft ihm nur zu einem besseren, gottgefälligen Wollen."

Zu dieser durchaus zutreffenden Beurteilung steht aber eine spätere Bemerkung von Schwarz in einem, wie mir scheint, unauflöslichen Widerspruche. Er meint da (ibid. S. 920): „So lange man den Punkt nicht hatte, wo sich die Wahrheiten des Pelagianismus und des Augustinismus in unverkürzter Gestalt an einander anschließen und in einander übergreifen, so lange mußten die Schwankungen fortdauern, die bald geringer, bald heftiger waren. Luther ist hierfür auch instruktiv." Nur unbewußt und instinktiv, meint Schwarz, habe Luther in der Wahrheit gelebt. „Denn als es sich um die Theorie handelte, als er seinen wissenschaftlichen Standpunkt darlegen und die Gnade und die Freiheit erkenntnismäßig in Einklang mit einander bringen sollte, da irrte er von der Mitte fast noch über den Augustinismus hinaus ab."

Meine Auseinandersetzung mit dieser Kritik von Luthers tief aus der Schrift geschöpfter Gnadenlehre muß ich mit der Berichtigung eines schwerwiegenden Mißverstandes beginnen. Schwarz behauptet weiter (ibid. S. 920), Luther spreche in seiner Schrift de servo arbitrio dem Menschen jeden selbständigen Willen Gott und dem Satan gegenüber vollständig ab, er hebe also die Persönlichkeit des Menschen vollständig auf. — Die Fähigkeit des Wollens ist es doch, die das Wesen der menschlichen Persönlichkeit ausmacht. Ausdrücklich und wiederholt betont aber Luther in jener Schrift, er leugne nicht, daß auch dem natürlichen Menschen das Vermögen des

Wollens verblieben sei.[1]) So wenig leugnet Luther das in der angezogenen Abhandlung, daß er eben darin das Verhängnis des Menschen erblickt, daß er das Böse wollen muß. In dieses Verhängnis sei er — selbstverständlich mit seiner Schuld — durch Gottes Gericht hingegeben. Aus dieser Haft könne er sich selbst unmöglich befreien. Die Befreiung könne nur durch Gottes That in Christus geschehen. Und darin bestehe die erlösende That Gottes, daß er den geknechteten Willen des Menschen seiner Bande entledige.

Nach dieser Zurechtstellung kann ich nun näher auf den Hauptvorwurf, den Schwarz gegen Luther erhebt, eingehen. Dieser Vorwurf richtet sich dahin, Luther habe „nichts zur Fortbildung der Lehre von Freiheit und Gnade auf der von der Kirche bereits gewonnenen Basis des Semipelagianismus beigetragen“ (ibid. S. 920). Schwarz bezeichnet es dabei, wie wir sahen, als eine Veranlassung zu Schwankungen, wenn man den Punkt nicht hat, wo sich die Wahrheiten des Pelagianismus und des Augustinismus in unverkürzter Gestalt an einander schließen.

Indem ich diesen Schwarzschen Vorwurf zurückweise, kann ich zugleich meine Meinung über Schmidts Auffassung von der Sachlage äußern. Ich stimme mit letzterem Theologen, wie ich es schon wiederholt ausgesprochen habe, vollkommen darin überein, daß in dem lutherischen sola fide die Kluft zwischen Religion und Sittlichkeit, zwischen Theonomie und Autonomie sich schließt, daß somit Luther in dem sola fide den entscheidenden Punkt gefunden hat, in dem Freiheit und Gnade sich bewähren müssen. Ich behaupte also mit Schmidt gegen Schwarz, daß Luther den Punkt klar aufgewiesen hat, in dem der Einklang zwischen Freiheit und Gnade nach der Schrift hergestellt wird, und daß seine gesamte Theologie von diesem Einklange beherrscht ist. Nur deshalb muß ich mich auch gegen

---

[1]) Lutheri op. lat. var. arg. ad reform. hist. impr. pertin. VII, S. 156: Necessario vero dico, non coacte, sed, ut illi dicunt, necessitate immutabilitatis, non coactionis, hoc est, homo cum vacat spiritu Dei, non quidem violentia, velut raptus obtorto collo nolens facit malum, quemadmodum furans latro nolens ad poenam ducitur, sed sponte et libenti voluntate facit. Verum hanc libentiam seu voluntatem faciendi non potest suis viribus omittere, coercere aut mutare.

Schmidt wenden, weil seine Ausführungen über Pelagius der Auffassung Raum gewähren, als decke sich der Gegensatz zwischen Freiheit und Gnade mit dem Gegensatze zwischen Pelagianismus und Augustinismus, als hätte thatsächlich es sich, wie Schwarz meint, darum gehandelt, den Punkt zu finden, in dem jene beiden verschiedenen Ausgestaltungen des Christentums sich an einander anschließen könnten. Diesen Punkt hat Luther allerdings nicht gefunden. Er konnte ihn aber auch gar nicht finden, wenn durch ihn derjenige Einklang zwischen Freiheit und Gnade ans Licht gestellt werden sollte, von dem die Schrift redet. Denn die Theologie, die es sich zur Aufgabe macht, einen Punkt zu finden, in dem sich Pelagianismus und Augustinismus miteinander berühren, begeht schon mit der Stellung dieser Aufgabe einen verhängnisvollen Fehler.

Nach Schwarz' eigenen Darlegungen stehen sich ja im Pelagianismus und Augustinismus nicht zwei verschiedene Richtungen innerhalb eines und desselben Christentums einander gegenüber, sondern zwei disparate Arten von Christentum, von denen eine die andere ausschließt. Der Semipelagianismus alter und neuer Zeit ist ein Erweis dafür, daß eine Vereinigung dieser beiden ungleichartigen Gestaltungen niemals zum Gewinne des wahren, d. h. des biblischen Christentums führen kann. In dem Semipelagianismus sowohl der römischen Kirche, als auch in dem der modernen, unter Ritschls Einflusse stehenden Theologie erzielt die Gnade doch nimmer die Geburt eines neuen Menschen. Sie dient doch lediglich dem Zwecke, nicht den alten Menschen zu töten, sondern ihn in seinem natürlich sittlichen Wollen zu kräftigen. So viel gesteht ja aber auch Pelagius selbst schon dem göttlichen Gnadenwirken zu. Dem Semipelagianismus gelingt nur eines. Es gelingt ihm, den alten Pelagianismus unter einem möglichst undurchsichtigen Schleier des Mystizismus zu verhüllen und ihn dadurch in seiner Position wesentlich zu stärken. Es ist nicht einzusehen, wie die Theologie hier anknüpfen soll, um die schriftgemäße Lehre von dem Verhältnis zwischen Freiheit und Gnade ans Licht zu bringen.

Meine Abhandlung hat nicht den Zweck, irgend eine aus logischen Schlußfolgerungen gewonnene Theorie über das Zusammenwirken

von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit zu bieten. Ich habe mir nur die Aufgabe gestellt, klar zu legen, wie nach der Schrift die christliche Freiheit allein denjenigen Menschen zu Teil werden kann, die durch das Schriftzeugnis sich von der Knechtung ihres natürlichen Willens durch die Sünde überführen lassen, die dann im Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus die wahrhaft befreiende, weil neugebärende Kraft der Gnade erfahren. Und da hat sich mir folgendes ergeben.

Auf Grund des Schriftzeugnisses muß ich mit Schwarz und Schmidt daran festhalten, daß, wie der Glaube nicht ohne Willensbeteiligung des Menschen entstehen kann, so auch jede durch den Glauben an dem Menschen vor sich gehende Wirkung der Gnade immer auf eine menschliche Willensbethätigung abzielt, in der sich das neue Leben vollziehen soll. Aber ebenso wie hierbei muß ich nach der Schrift bei dem anderen bleiben: nicht die Willensthat des natürlichen Menschen ist bei Entstehung und Fortgang des Glaubens das Erste. Den Anfang macht immer die göttliche That, die den Menschen zu der für die Entstehung des Glaubens entscheidenden Willensbethätigung bewegt. „Ihr habt mich nicht erwählet, sondern ich habe euch erwählet“ (Joh. 15, 16), spricht Christus zu seinen Jüngern. Und in Übereinstimmung mit diesem Worte des Herrn bezeugt Paulus, bezeugt es die ganze Schrift (Röm. 9; Eph. 2, 1—10): nicht aus euch ist der Glaube, Gottes Geschenk ist er. Lassen wir uns dies Zeugnis nicht verrücken, so gelangen wir freilich zu einem Geheimnis. Noch mehr, wir gelangen zu der Erkenntnis, daß das Geheimnis Geheimnis bleiben muß, wenn anders die Eigentümlichkeit des Christenlebens unangetastet bleiben soll. Die Eigentümlichkeit des Christenlebens besteht darin, daß es in einer Geburt aus Gott seinen Ursprung und seinen Bestand hat. Daher muß jeder Versuch, durch menschliche Schlüsse bis zu den letzten Gründen des geheimnisvollen Vorganges der neuen Geburt vorzudringen, nicht nur vergeblich bleiben, er muß auf Abwege führen. Es ist ein Fehler, eine abschließende Antwort auf die Frage zu suchen und zu verlangen: „Wie und wodurch wirkt die Gnade bei einigen Menschen jene für die Entstehung des Glaubens entscheidende Willensbethätigung, während sie sie bei anderen nicht hervorruft?“ Und: „Inwiefern wird, da doch

der Glaube Gottes Gnadengeschenk ist, Christus beim Endgerichte gleichwohl Recht behalten, wenn er den Ungläubigen bezeugen wird: Ihr habt nicht gewollt?"

Wir thun gut daran, wenn wir, wo es den Einklang zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit festzustellen gilt, uns an dem Vereinigungspunkte genügen lassen, der uns in dem sola fide gegeben ist. Es ist mir ganz aus der Seele gesprochen, wenn Schmidt, nachdem er bemerkt hat, in dem sola fide finde die Einheit von Theonomie und Autonomie ihren unübertrefflich tiefen Ausdruck, hinzufügt (N. K. Z. VIII S. 869): „Diese Tiefe auszuschöpfen und in der immer fortschreitenden Zeit mit ihren immer neuen Aufgaben immer neu und gründlicher sich anzueignen und auszuleben, bleibt die Arbeit, deren Natur es ausschließt, daß irgend ein ihrer Beflissener je das Empfinden haben könnte, er habe sie ausgeschöpft."

Auf dem, was Schwarz Luther zum Vorwurfe macht, eben darauf beruht seine Stärke. Luther hat überhaupt kein menschliches Lehrsystem bilden wollen. Er hat immer in der Furcht, die Einheit des göttlichen Systems zu stören, und zugleich in dem Vertrauen auf die ob uns auch unbegreifliche doch unbezweifelbare, innere Harmonie der göttlichen Gedanken, die Gültigkeit oft schroff entgegengesetzter Schriftaussagen vertreten. So ist er auch in seinen Predigten und sonstigen Schriften vorherrschend nicht auf die Frage eingegangen, inwiefern, da doch bei Entstehung des Glaubenslebens die Gnade alles wirke, gleichwohl diese göttliche Gnadenwirkung sich nicht ohne Beteiligung des menschlichen Willens vollziehen könne. Unbekümmert um alle scheinbar dabei zu Tage tretenden Antinomien hat Luther stets beides in gleicher Weise zu betonen getrachtet. Das „allein aus Gnaden", wodurch bei Entstehung und Fortgang des Glaubens alles von Gottes Wirken abgeleitet werden muß, und das „sola fide", wodurch diejenige menschliche Willensbethätigung, mit der wir das von Gott durchs Wort und die Sakramente uns in Christus dargebotene Heil an und in uns aufnehmen müssen, als unumgänglich erwiesen wird.

Der Fehler in Luthers Schrift de servo arbitrio besteht gewiß nicht darin, daß er in ihr so nachdrücklich alle Entstehung und Entfaltung des Glaubenslebens auf Gottes Thun zurückgeführt

hat. Dafür werden wir ihm nur danken müssen, daß er hier keinen Schritt zurückgewichen ist. Aber er hat in jener Abhandlung einmal eine Beantwortung der verfänglichen Frage zu geben gesucht, die er sonst selbst immer energisch von sich weist, der Frage, wie bei Entstehung des Glaubens die göttliche Gnade auf den menschlichen Willen einwirkt. Das hat ihn zu jener abstrakten Beurteilung des göttlichen Alleinwirkens gebracht, die ihm sonst fremd ist. Im Interesse der Lehre von der Gnade, die er übrigens auch hier gründlich und tief faßt, ist Luther, weil er sich auf Spekulationen über die verborgenen Endursachen einließ, zu den schroffsten prädestinatianischen Konsequenzen gelangt.

Ganz ebenso unausbleiblich müssen nun aber auch alle die zur Verteidigung der menschlichen Willensbeteiligung beim göttlichen Wirken aufgestellten Theorien, wenn sie über das, was nach Gottes Willen Geheimnis bleiben soll, aufklären wollen, zum Irrtum in entgegengesetzter Richtung führen. Man wird dann doch die Frage, wie beim Vollzuge der göttlichen That sich der menschliche Wille zu beteiligen hat, nicht anders beantworten können, als wie Pelagius; nämlich so, daß doch dem menschlichen Willen das Erste und eigentlich Entscheidende bei der Sache zugeschrieben wird. Mit solch einer Theorie hätte man dann das preisgegeben, was das Wesen des Christentums ausmacht.

Nach Schrift und Erfahrung ist die Geburt eines neuen Lebens mitten im sündigen Wesen des Menschen ein Wunder. Und das Wunder besteht eben darin, daß nicht nach unserem eigenen Willen, sondern ihn durchkreuzend die göttliche Gnade ihr Werk an uns thut. Sie knüpft nicht an den in uns vorhandenen guten Willen an, sondern wandelt den in uns lebenden sündlichen Willen; so bringt sie uns dazu, daß wir nun nicht widerwillig, sondern mit freiem Willen uns Christus den Gekreuzigten, dem wir feind waren, an dem wir uns ärgerten, im Glauben aneignen. In diesem Glauben erfahren wir dann weiter die auf Veränderung unserer gesamten religiös-sittlichen Willensrichtung wirkende Macht der Gnade Gottes.

Nur auf der von Augustin gewonnenen Basis also konnte Luther weiter bauen. Nur darum konnte es sich für ihn handeln, jene von Augustin betonte Schriftlehre von der Notwendigkeit der

Geburt eines neuen Menschen weiter auszubilden. Eben daher mußte er alle seine Kraft daran wenden, die pelagianische Lehre von der Willensfreiheit des natürlichen Menschen, die jene Notwendigkeit aufhob, aus dem Bereiche der christlichen Lehre auszuscheiden. Luther hat — wir haben wiederholt darauf hingewiesen — in dem sola fide die Lösung des Problems gefunden, wie beim Eintritt in den Christenstand und Beharren in ihm Gnade und Freiheit zusammenwirken sollen. Er hat die Lösung gefunden, so weit als Gott uns Menschen den Einblick in sein Geheimnis gewährt. Diese einzige Lösung des Problems hat sich Luther ergeben, nicht, indem er wie der Semipelagianismus Pelagius Lehre von dem sittlichen Vermögen des natürlichen Menschen mit der Schriftlehre von seinem Unvermögen und von der Notwendigkeit einer neuen Geburt auszusöhnen trachtete. Er hat die Lösung des Problems nur dadurch erreicht, nur dadurch erreichen können, daß er die Unvereinbarkeit beider im Semipelagianismus verbundenen Lehren nachwies.

„Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann", bekennt Luther, „sondern der Heil. Geist hat mich durch das Evangelium" (zum Glauben) „berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten." Der Glaube ist nach Luther ein durch göttliche Gnadenwirkungen hervorgerufener Willensakt des Menschen. Aber er ist, wie wir schon sahen, derjenige Willensakt des Menschen, der aus dem anderen göttlich durch Gesetz und Evangelium gewirkten Willensakte entspringt, aus dem Willensakte, in dem er sich von seiner sittlichen Unfähigkeit, von seinem Verkauftsein unter die Sünde überführen lassen will. So ist der Glaube derjenige Willensakt des Menschen, in dem er aus Überzeugung aller eigenen Gerechtigkeit, Kraft, Weisheit entsagt und sich nackt und bloß in Christus als seine Gerechtigkeit, Weisheit birgt.[1])

[1]) In seiner Erklärung des hohepriesterl. Gebetes Christi sagt Luther, Erl. Ausg. 50, S. 254: „Das ist (wie nun oft gesagt) die hohe treffliche Kunst, die so tief verborgen und seltsam ist, und nimmer kann ausgelernet werden; darum kann er nichts Anders reden, treibet's schier in allen Worten. Denn es gehet in keines Menschen Herz, daß man so gar aus ihm selbst trete und alles lasse Nichts sein, was Jemand weiß oder vermag und bloß und nacket in Christus Gerechtig-

Im Glauben gibt der Mensch dem göttlichen Zeugnisse die Ehre und verläßt seine eigenen Gedanken. Nach dem göttlichen Zeugnisse ist er ohne Christus der Verdammnis, dem Fluche verfallen. Im Glauben hält sich der Christ an das andere göttliche Zeugnis, daß Christus ein Fluch ward für uns, um uns vom Fluche des Gesetzes zu erlösen, daß Gott es uns zur Gerechtigkeit rechnen will, wenn wir an Christus glauben, um unserer Sünde willen dahingegeben, um unserer Rechtfertigung willen auferweckt. Solch ein aus dem Verzichte auf alle eigene Gerechtigkeit hervorgehender, allein auf das göttliche, im Worte und in den Sakramenten ihm dargebotene Zeugnis von unserer Gerechtigkeit und unserem Heile in Christus sich gründender Willensakt ist Luther der Glaube. In diesem Glauben empfängt der Christ nicht aus sich, sondern von Gott Heilsgewißheit, und damit zugleich vollzieht sich an ihm die göttlich ihn neugebärende, heiligende That Gottes. Eben daher sind auch die Heilsthatsachen des stellvertretenden Strafleidens und der Auferstehung Christi nach Luther fürs Glaubensleben von entscheidender Bedeutung. Nur dadurch, daß sie dem Gläubigen bei aller Sündhaftigkeit, unter allen Schwankungen seines schwachgläubigen Herzens die objektiv göttliche Gewähr für seine Gerechtigkeit vor Gott, für sein Friedensverhältnis zu Gott darbieten, nur dadurch erfährt er die ihn neugebärende That Gottes als einen nicht magisch bewirkten, sondern als einen ethisch vermittelten Vorgang, als einen Vorgang zugleich, der von seiner sittlichen Lebensbethätigung jeden Gedanken an einen Selbsterwerb der Gerechtigkeit ausschließt. Er weiß: es ist schon alles für ihn durch Christus erworben, das Heil sowohl als die Heiligungskraft, und er hat nur beides im Glauben sich anzueignen.

Schon in seiner Epoche machenden Schrift von der „Freiheit eines Christenmenschen" hat Luther glänzend ausgeführt, was danach aus allen seinen Schriften und Predigten herausklingt: nur durch den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus empfangen wir vom Heil. Geiste die Gewißheit, daß wir der göttlichen Verdammnis entnommen, Frieden mit Gott, Vergebung der

———

keit, Heiligkeit, Weisheit (in dem schwachen, geringen Worte gefasset und fürgetragen) krieche."

Sünden und damit Leben und Seligkeit haben; durch diese vom Heil. Geiste uns geschenkte Gewißheit von der Liebe Gottes zu uns, wird in unseren Herzen die Feindschaft gegen Gott getötet, wird unser Herz zur Liebe entzündet und gewandelt. So gibt das Evangelium, was das Gesetz fordert.

Eben deshalb hat Luther auch schon in dem genannten Traktate das, was aus dem Zeugnisse Christi, der Propheten und Apostel von der christlichen Freiheit ausstrahlt, so treu wiedergegeben, wie es vor ihm und nach ihm niemand vermocht hat. Er hat uns gezeigt, wie weit alles das, was je Menschen von der sittlichen Freiheit geredet und gedacht haben, hinter der Idee von der sittlichen Freiheit zurückbleibt, die in Christus an uns verwirklicht werden soll. Er hat tief und nachdrücklich an Christi Wort erinnert, wie nur dadurch gute Früchte erzielt werden, daß gute Bäume gepflanzt werden, wie nur die sittliche Lebensbethätigung gut ist, die ein guter Mensch aus dem guten Schatze seines Herzens hervorbringt. Luther hat wieder dargethan, wie die freie Liebe zu Gott das einzige, wahrhaft sittliche Motiv ist. Er hat es wieder eindringlich betont, wie nur aus dem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus jene von aller Furcht vor der Strafe, von allem Trachten nach Lohn, von allem Streben nach Erwerb, auch nach sittlichem Erwerb, völlig freie, jene gänzlich uninteressierte, nur aus freier Lust am Lieben geübte Liebe geboren wird, welche dem Christen allein als höchste, sittliche Willensbethätigung vorschweben kann.

Luther hat uns so, wie gesagt, in der durch den Glauben an Christus uns zu Teil werdenden Freiheit die höchste Idee von der sittlichen Freiheit überhaupt aufgezeigt. Sie tritt ins Leben bei einem guten Menschen, der nur das Gute will, der es nicht widerwillig will, der es nicht will, weil er sich selbst dazu zwingen will, der es aus Lust will, der frei von jeglichem Gebotszwange durch nichts bestimmt wird als durch die freie Liebe zu Gott. Luther hat dabei nüchtern und klar, wie einer, erkannt, daß diese sittliche Freiheit des neuen Menschen in diesem Leben immer umgeben und angefochten bleibt von dem durch die Sünde geknechteten Willen des alten Menschen. Eben darum besteht er auf der täglichen Erneuerung im Glauben an Christus. In diesem lebt immer wieder

der neue Mensch auf, der mit freiem, fröhlichem Willen gegen den sündlichen Willen im Fleische zu Felde zieht und ihn mit allen Mitteln bekämpft. Dieser neue Mensch schöpft täglich aus Christus die Gewißheit des allendlichen Sieges und weiß, daß es nach diesem keinen bösen Willen mehr in ihm geben wird, sondern nur den freien guten Willen, Gott in Liebe zu ehren und zu dienen.

Zu dieser Höhe der Anschauung von der sittlichen Freiheit hat kein menschliches Denken herangereicht. Luther hat uns zu ihr nur hinaufführen können, weil er nicht menschlichen, sondern göttlichen Gedanken gefolgt ist. Er hätte zu dieser Höhe nimmer gelangen können, wenn er auf der Basis des Semipelagianismus hätte weiterbauen wollen. Er hätte es da nie weiter bringen können, als es der Semipelagianismus alter und neuer Zeit in katholischer und evangelischer Form gebracht hat. Er hätte über denjenigen Begriff von der sittlichen Freiheit nicht hinausgekonnt, bei dem Kant und Ritschl stehen geblieben sind. Auch er hätte sich mit der Freiheit begnügen müssen, in der der Mensch sich das Gesetz seines Handelns selbst gibt. Eben dem, daß Luther uns das sola fide nicht in Anknüpfung an den Semipelagianismus, sondern im Kampfe gegen ihn wiedergegeben und bewahrt hat, eben dem haben wir die nun unverlierbare Erkenntnis zu danken, daß auch bei der Freiheit, in der der Mensch sich nach seinem Willen das Gesetz seines Handelns selbst gibt und sich darunterzwingt, das Christentum nicht aufhört, nova lex zu sein und nimmer eine nova vita darbieten kann. Nur dadurch, daß er sich von den Fesseln des Semipelagianismus gänzlich löste, hat uns Luther die christliche Freiheit erhalten können, von der Christus zeugt, zu der uns Christus befreit hat, die Freiheit, für die jegliches zwingende Gesetz aufgehoben ist, auch der Kantische Imperativ.

Luther hat in dem sola fide den einzigen Weg aufgewiesen, auf dem ohne Beeinträchtigung der Ehre Gottes beim Eintritt in den Christenstand und beim Verharren in ihm göttliche Gnade und menschliche Freiheit zusammenklingen. Dieser Weg erweist sich nach der Schrift und vor unserem Gewissen aber deshalb als der allein richtige, weil er uns alle Ehre und alles Verdienst nimmt und Gott allein alle Ehre und alles Verdienst beläßt. Er führt allein zum Ziele, weil wir auf ihm allein erfahren, wie alle christ-

liche Freiheit in der freien Abhängigkeit von Gott wurzelt und besteht.

Auf diesen Weg konnte uns Luther nur führen, indem er den Pelagianismus in jeglicher Gestalt zurückwies. Das habe ich auf den vorliegenden Blättern nachweisen wollen. Der Pelagianismus bekämpft das Spezifische der christlichen Sittlichkeit, er zerstört die christliche Freiheit. Christliche Sittlichkeit kann nur von einem aus Gott geborenen Menschen geübt werden. Von jener Tugendbildung aus eigenem menschlichem Vermögen, wie Pelagius und neuerdings die von Ritschl beeinflußte Theologie sie anempfohlen, hat auch der heidnische Moralismus zu reden gewußt. Und die Stärkung, die nach Pelagius dem Menschen in seinem sittlichen Streben zu teil wird, erweist sich lediglich als Stärkung dieses heidnischen Moralismus, als Kräftigung des alten Menschen in seinem sittlichen Streben. Dieser pelagianisch-heidnische Moralismus ist aber zugleich der Tod der christlichen Freiheit. So werden wir es mit Luther als die Aufgabe der schriftgläubigen Theologie ansehen müssen, daß sie aus der christlichen Dogmatik und Ethik jeglichen pelagianischen Sauerteig auszufegen hat.

F. Luther.

Edward Irving.

Ein biographischer Essay.

In der englischen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts hat es, wenn man von dem Gründer der Heilsarmee absieht, dessen Auftreten so ganz anderer Art ist, kaum einen Mann gegeben, der die Geister scheidend größeres Aufsehen gemacht hätte, als der schottische Prediger Edward Irving. Auch solche, die nicht seine Anhänger waren, die seine wunderlichen Wege, die ihn zum Bruch mit der Kirche und ins Sektierertum führten, längst als Irrwege erkannt hatten, konnten sich des Eindrucks seiner gewaltigen Persönlichkeit nicht erwehren und priesen ihn bei seinem Tode als einen Gottesmann, wie er seit Knox, ja seit Luther nicht wieder aufgetreten sei. Aber er glich einem grell aufleuchtenden Meteor, dessen blendender Glanz nur zu bald wieder verschwunden war. Man vergaß, was er auf dem Höhepunkte seines Lebens gewesen: der erste Erweckungsprediger seiner Zeit. Je länger je mehr gewöhnte man sich daran, ihn einzig und allein als Gründer des „Irvingitentums“ zu betrachten, das ihn doch abzuschütteln suchte und sich „apostolisch-katholische Kirche“ nannte. So mag es gekommen sein, daß, während Hunderte von Schriften sich mit dem Irvingianismus beschäftigen, Irving der große Prediger, der eigenartige religiöse Charakter beinahe vergessen und die Litteratur über ihn selbst eine auffallend kleine ist.

Soweit mir bekannt, lieferte William Jones[1]) nicht lange

---

[1]) W. Jones, Biographical Sketch of the Rev. Edward Irving with Extracts from and Remarks on his principal Publications. London 1835.

nach Irvings Tode die erste biographische Skizze. Als Einleitung für die Ausgabe eines Bandes nachgeschriebener Predigten gedacht, war und sollte diese Skizze nicht mehr sein als eine Zusammenstellung der wichtigsten Lebensumstände, an die sich reiche Auszüge aus einzelnen von Irvings Schriften schlossen. In größerem Stile, übrigens mit dem vollen Bewußtsein, daß die Zeit, das Ganze zu übersehen, noch nicht gekommen wäre, versuchte eine Darstellung seines Lebens und Wirkens ein seinerzeit angesehener englischer Historiker W. Wilks.[1]) Aber auch hier sind, wenngleich der Verfasser manche sehr beachtenswerte, feine, hin und wieder auch kritische Beobachtungen gemacht hat, die Hauptsache die Auszüge aus Irvings Schriften, und man empfängt den Eindruck, daß dem Verfasser das nötige theologische Verständnis und vor allem das Verständnis für die religiöse Individualität des von ihm als Charakter bewunderten Mannes und damit für seine Bedeutung gefehlt hat.

Bei weitem wichtiger ist die umfassende Biographie von Frau O. W. Oliphant,[2]) der bekannten Romanschriftstellerin, die, ohne sich dem Irvingianismus anzuschließen, von der innigsten Verehrung für ihn erfüllt war. Daß bei allem Streben nach Objektivität die Dichterin nicht selten über die Geschichtsschreiberin den Sieg davongetragen hat, wird niemand wundernehmen. Das Ganze ist ein mit Liebe gezeichnetes Heiligen- und Märtyrerbild.[3]) Gleichwohl

---

[1]) W. Wilks, Edward Irving: An ecclesiastical and literary biography. London 1854. 286 S. kl. 8.

[2]) Mrs. O. W. Oliphant, The Life of Edward Irving, Minister of the National Scotch Church London. Illustrated by his Journals and Correspondence 2. Vol. London 1862. New edition 1864. Ich benutze die 4. Aufl. Dagegen schrieb der Irvingianer David Ker, Observations on Mrs. Oliphant's „life of Edward Irving" and correction of certain Misstatements therein. With a Reprint of Mr. Irvings Speeches before the Presbytery of London in March 1832. Edinburgh 1863.

[3]) Vgl. das Geständnis in der Vorrede: I hoped to get personal consolation amid heavy troubles out of a life so full of great love, faith and sorrow; and I have found this life so much more lofty pure and true than my imagination, that the picture unfolding under my hands, has often made me pause to think how such a painter as the Blessed Angelico took the Attitude of devotion at his labour, and painted such saints on his knees.

wird es die wertvolle Grundlage für alle späteren Darstellungen bleiben, weil der Verfasserin sehr viele wichtige Dokumente und Briefe zur Verfügung gestanden haben, die sie teils auszugsweise, teils vollständig einreiht. So wird der kritische Benutzer in den Stand gesetzt, das Thatsächliche aus dem dichterischen Beiwerk herauszuschälen.[1])

Ziemlich ausführlich handelte über den Jugendfreund kein Geringerer als Thomas Carlyle, der berühmte Weise von Chelsea, in seinen „Erinnerungen".[2]) Indessen erwarte man darin nicht „Geschichte" zu finden. Diese gar nicht für die Öffentlichkeit bestimmten, sondern zum eigenen Trost in schweren Tagen im Jahre 1866 niedergeschriebenen Aufzeichnungen sind mehr oder weniger liebenswürdige oder auch grämliche Plaudereien eines alten Mannes, dem die Erinnerung an den vor länger als dreißig Jahren verstorbenen Freund den Anlaß gibt, sich in sein Jugendleben zu vertiefen, sich noch einmal die grotesken Landschaftsbilder der schottischen Heimat zu vergegenwärtigen, sie mit den knorrigen Gestalten seiner Landsleute zu beleben, und über das alles den Zauber des Abendrotes auszugießen, mit dem sich oft wie von selbst bei dem Greise die Erinnerungen aus der Jugendzeit zu vergolden pflegen.

---

[1]) Interessant, aber wohl zu scharf ist das gelegentliche Urteil von Th. Carlyle in seinen sogleich zu besprechenden „Erinnerungen" S. 303. „Die Darstellung Mrs. Oliphants verrät überall ausgezeichneten Fleiß, Treue und das Bestreben, zuverlässig zu sein, und ist in der That voll schöner Sympathie und geistvoller Gedanken; aber nirgends sonst sind Irvings charakteristische Züge oder die seiner nächsten Umgebung und seines Lebens überhaupt in erkennbarer Weise getroffen, und das schöne Bild sieht für den Eingeweihten durchweg mehr oder weniger romantisch aus, gemalt und „nicht ähnlich", bis man an den großartigen Schluß des Ganzen kommt." Von der Schilderung der letzten Jahre Irvings, während deren Carlyle dem alten Freunde ferne stand, sagt er: „Mrs. Oliphants Darstellung ist nirgends so wahr und ergreifend für mich als in diesem letzten Teile, wo der Stoff fast ganz seinen Briefen an seine Frau entnommen ist. Da ist alles lebenswahr und jeder Zug wieder zu erkennen wie in einem vollendeten Porträt, was ich nicht gerade von allen Partien des Buches sagen kann."

[2]) Zuerst herausgegeben von Froude 1881, dann im engeren Anschluß an das Original: Reminiscences by Thomas Carlyle. Edited by Charles Elliot Norton. 2 Vol. London 1881. Hier im zweiten Bande die Erinnerungen an Irving. Daraus deutsch in „Lebenserinnerungen von Thomas Carlyle" Übers. von Paul Jäger, Göttingen 1897, S. 61—307.



Man hat oft mehr den Eindruck von Visionen [1]) als von Geschichte, und der historische Ertrag ist geringer für Irving als für Carlyle selbst: hin und wieder ein paar neue Züge, die in dankenswerter Weise Bekanntes bestätigen oder auch dem Bilde ein paar neue Lichter aufzusetzen gestatten, vor allem aber das Ungewöhnliche, das Eindrucksvolle von Irvings Persönlichkeit verständlicher machen. So werden die bisher noch nicht verwerteten Erinnerungen das Gesamtbild schwerlich verrücken.

Englischerseits ist, soweit mir bekannt, sei Oliphants Buche wenig Neues hinzugekommen, denn das sehr beachtenswerte Werk von Edward Miller,[2]) der zuerst auf englischem Boden den Versuch gemacht hat, Geschichte und Lehre des Irvingianismus wissenschaftlich zu behandeln, wird meines Erachtens der Bedeutung Irvings nicht gerecht. Eine nur nebensächliche Beachtung findet er auch in dem fleißigen Werke des Holländers J. N. Köhler,[3]) das es wesentlich auf eine Kritik des Irvingianismus abgesehen hat.

In Deutschland schöpfte man lange aus dem Buche eines schweizerischen Theologen M. Hohl, der als Kandidat eine Zeit lang in Irvings Hause verkehrt hat. Seine Schrift,[4]) die sehr wenige originelle Beobachtungen enthält und auch in dem, was er aus anderen (namentlich Jones) herübernimmt, nicht sehr kritisch verfährt, hatte wenigstens das Gute, die Aufmerksamkeit des deutschen Publikums auf die neue Bewegung zu lenken. Dagegen blieb völlig unbeachtet der freilich auch recht dürftige Artikel Irving, den der Irvingianer Roßteuscher (früher Privatdozent der Theologie in

---

[1]) Vgl. das eigene Urteil S. 307. Schon bald nach Irvings Tode hatte er einige dithyrambische Auslassungen über ihn veröffentlicht in Frasers Magazine, Nr. 61, wiederabgedruckt in seinen Miscellaneous Essays S. 297 bis 300.

[2]) Edward Miller, The history and doctrines of Irvingism or of the so called catholic and apostolic church. London 1878. 2. vol.

[3]) J. N. Köhler, Het Irvingisme. Eene historisch-critische proeve. S'Gravenhage 1876. Einen besonderen Wert wird dieses Werk immer ob der beinah vollständigen Übersicht über die reiche Irvingianerlitteratur haben, die der Verfasser nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet, auf S. 413—443 gibt.

[4]) M. Hohl, Bruchstücke aus dem Leben Irvings. St. Gallen 1838. Zweite wohlfeile Ausgabe 1850.

Marburg) in Wageners Staatslexikon lieferte.[1]) Immerhin läßt er die offizielle Auffassung Irvings erkennen, die sichtlich das Bestreben hat, ihm eine möglichst geringe Bedeutung für die Gesamtentwicklung der Bewegung zuzuerkennen. Das tritt noch mehr hervor in dem von demselben Roßteuscher geschriebenen, sehr breitspurigen Buche „Der Aufbau der Kirche Christi",[2]) das, obwohl es eine offizielle Geschichte der Entstehung der apostolisch-katholischen Kirche sein soll, zwar auf den Namen einer Geschichte keinerlei Anspruch hat, aber für den, der es kritisch zu benutzen versteht, für die spätere Entwicklung der Sekte sehr wertvolles Material bietet. Der erste deutsche Theologe, der sie wirklich wissenschaftlich würdigte, war J. Köstlin. Von ihm rührt auch die beste Zeichnung der Entwicklung Irvings her, der Artikel Irving in der Protestantischen Realencyklopädie (2. Aufl., Bd. 7 S. 152 ff.), der aber natürlich des Raumes wegen sich aufs äußerste beschränken mußte. Eben deshalb wird eine eingehendere Darstellung, die das Werden und die Eigenart der jedenfalls hoch bedeutenden und merkwürdigen Persönlichkeit im Rahmen seiner Zeit und die damit naturgemäß auch die erste Entwicklung der nach ihm benannten religiösen Bewegung verständlich zu machen sucht, auf ein gewisses Interesse rechnen dürfen.

Die Anfänge Irvings führen uns nach dem südlichen Schottland. In dem Städtchen Annan, in der Grafschaft Dumfries, deren landschaftliche Reize er sein Leben lang nicht vergessen konnte, wurde Edward Irving am 4. August 1792 geboren. Seit Generationen lebten die Leute seiner Sippe, die der Familientradition nach aus Frankreich stammte, als Farmer auf guten Pachthöfen. Sein Vater war ein wohlhabender Gerber und ein in der Gemeinde angesehener Mann, der seinen Kindern, drei Söhnen und fünf Töchtern, eine gute Erziehung geben konnte. Im Hause herrschte schlichte, altväterische Frömmigkeit. Es verstand sich von selbst,

---

[1]) Staats- und Gesellschaftslexikon herausgegeben von Hermann Wagener. Bd. X (1862) S. 159 ff.

[2]) C. Ad. Roßteuscher, Der Aufbau der Kirche Christi auf den ursprünglichen Grundlagen. Basel 1871. 2. Aufl. Basel 1886. Hier S. 164 Anm. nennt sich Roßteuscher als Verfasser jenes obenerwähnten Artikels.

daß sich alle zum Kirchgang vereinigten, obwohl der dem Trunk ergebene Pfarrer großen Anstoß erregte. Einem etwas sonderbaren aber nicht üblen Schulmeister, Adam Hope, dem ein anderer Schüler, Thomas Carlyle, in seinen Erinnerungen ein ehrendes Denkmal gesetzt hat, verdankte Edward Irving den ersten höheren Unterricht. Im Gefolge dieses Lehrers hat der Knabe auch kurze Zeit an Dissentergottesdiensten teilgenommen, aber es scheint nicht, daß das schroffe und spröde schottische Dissentertum jener Tage irgend welchen bleibenden Einfluß auf ihn gehabt hat. Nichts deutete darauf hin, daß etwas Besonderes oder gar ein besonderer religiöser Charakter aus ihm werden würde. Er zeigte keine sonderliche Lernbegierde, seine Brüder waren ihm voraus; mehr als die Schule und die Bücher liebte er es, einsam über Felsen und Klüfte zu streifen, auf dem Wasser zu rudern und sonstige Leibesübungen zu pflegen. Nur für eine Wissenschaft, in die ihn ein blinder Lehrer einführte, zeigte er eine weitgehende Neigung und großes Verständnis, das war die Mathematik.

Ebenso war es in Edinburg, wohin er erst dreizehnjährig geschickt wurde. Hier machte er zunächst die unteren Kurse der Universität durch, um sich später der Theologie zuzuwenden, während sein älterer Bruder John, der ihn begleitete, Mediziner werden sollte. Der Studiengang auf den schottischen Universitäten erinnerte damals — und teilweise heute noch — an die Universitätseinrichtungen des ausgehenden Mittelalters. Wie man früher die Artistenfakultät durchgemacht haben mußte, um zu den höheren Fakultäten aufzusteigen, so war die Absolvierung der philosophischen Wissenschaften im weiteren Sinne des Wortes die Voraussetzung für alle anderen Fachstudien, besonders für die Theologie. Die schottische Kirche verlangte von ihren zukünftigen Dienern, daß sie alle Zweige der klassischen und philosophischen Wissenschaften an einer Universität studiert und sich entweder die Würde eines Magisters erworben oder sich durch Zeugnisse über ihr erfolgreiches Studium der Klassiker, der Mathematik, der Logik und „der natürlichen und ethischen Philosophie“ ausweisen konnten.[1]) Mit all diesen Dingen hat sich Irving

[1]) Mit Stolz berichtet Irving darüber in seiner Predigt bei der Grundsteinlegung der schottischen Kirche in Regent Square: In respect to the mi-

in seiner Edinburger Zeit mit Eifer beschäftigt, und er wird eine Erinnerung sein an die Art, wie er selbst diese Dinge betrieben, wenn er später bei Gelegenheit einer Ordination einem jungen Geistlichen zurief: „Ich empfehle dir die Physiologie, denn sie ist die Wissenschaft vom Leben in allen seinen Gestaltungen und Verhältnissen, ich empfehle dir die Philologie, denn sie ist die Wissenschaft der Worte, der Formen des menschlichen Gedankens.“ [1]) Aber lange stand bei ihm die Mathematik obenan. Seine Leistungen auf diesem Gebiete erregten die Aufmerksamkeit des Mathematikers Professor Leslie. Seiner Empfehlung verdankte er es, daß er, obwohl erst siebzehn Jahre alt, Lehrer der Mathematik an der Schule in dem Städtchen Haddington wurde, eine Stelle, welche er ein Jahr später mit der eines Rektors der neugegründeten Schule zu Kirkaldy, die den stolzen Namen „Akademie“ führte, vertauschte.

Dabei verblieb er Studierender der Theologie. Die Eigentümlichkeit der schottischen Universitäten, deren Kurse sich auf wenige Wintermonate erstreckten, gestattete ihm, die theologischen Studien fortzusetzen und an den Vorlesungen, wenn auch kaum regelmäßig, teilzunehmen. Darin war nichts Auffallendes, es war vielmehr der gewöhnliche Weg der jungen Kandidaten, sich durch ein Lehramt die Mittel zum Studium zu erwerben.

In dieser Stellung hat Irving 7 Jahre zugebracht. Hier in Kirkaldy war es, wo er mit Thomas Carlyle, der gleichfalls ein

---

nisters, this is required of them: — that they should have studied four years, in a university, all the branches of a classical and philosophical education; and either take the rank in literature of Master of Arts, or come out from the university with certificates of their proficiency in the classics, in the mathematics, in logic, and in natural and moral philosophy. They are then, and not till then, permitted to enter upon the study of theology, of which the professors are ordained ministers of the church, chosen to their office. Under separate professors they study theology, Hebrew, and ecclesiastical history, for four years, attending from four to six months in every year. Thus eight years are consumed in study, besides all that was previously taken up at the grammar school and at the academy. Wilks S. 5.

[1]) „I invite thee to physiology which is the science of life in all its forms and conditions; and philology, which is the science of words, the forms of human thought.“ Wilks S. 7.

Lehramt bekleidete, enge Freundschaft schloß. Hier verlobte er sich auch mit seiner späteren Lebensgefährtin Isabella, der Tochter des dortigen Geistlichen, des Rektors Martin. Von hier aus machte er die mancherlei Prüfungen durch, welche die schottische Kirchenordnung vorschrieb, und es war nicht so einfach, sie ohne Anstand zu passieren. Waren die Universitätsexamina erledigt, dann kam erst die Prüfung durch die Kirche, genauer durch das Presbyterium desjenigen Distrikts (wie wir sagen würden durch die Provinzialsynode), in dem der Kandidat lebte. Sämtliche Presbyter hatten sich über seine Persönlichkeit auszulassen.[1]) Erhoben sich keine Einwendungen, so wurde der Kandidat erst im besonderen auf seine Befähigung zum geistlichen Amte nach Kenntnissen, Frömmigkeit und Charakter geprüft. Fünf Arbeiten, eine in lateinischer Sprache, eine kritische Erklärung eines griechischen Textes, eine Homilie, eine gelehrte Abhandlung über einen Schrifttext, wobei Geistliche als Leser oder Hörer gedacht waren, und endlich eine gewöhnliche Predigt mußten das Presbyterium von der Tüchtigkeit des Kandidaten überzeugen, ehe er die Erlaubnis zum Predigen erhielt.

---

[1]) Nachdem Irving (vgl. oben S. 473 Anm. 1) über Schul- und Universitätsstudien berichtet hat, fährt er fort: They are then set forward upon the world on the recommendation of these professors — to preach? No; they are now taken to severest trials by the presbytery of the church within those bounds where they reside; and circular letters are sent to all the presbyters in that district, in order that objections may be taken against him who would have the honour, and take upon himself the trust, of preaching Christ. If no objections are offered, they proceed to make trial of his attainments in all things necessary for the ministry; his knowledge, his piety, his learning, and his character. They prescribe to him five several discourses: one, an „Ecce Jesum“ in Latin, to discover his knowledge in that language; another, an exercise in Greek criticism, to discover his knowledge in sacred literature; another, an homily; another, a discourse to the clergy, to know his gifts in expounding the Scriptures; another, a sermon, to know his gifts in preaching to the people. These trials last half a year; and beeing found sufficient, he is permitted to preach the Gospel among the churches. But he is not yet ordained, for our Church ordaineth no man without a flock. The call is submitted to the presbytery; upon which all things being regularly done, they take him to his trials again as at the first, lest anything may have occurred to disqualify him. Then they ordain him over the flock, by laying on of hands, and with strict charges to him and to the people.

Irving hat das alles in guter Ordnung erledigt. Im Juni 1815 erteilte ihm das Presbyterium der Heimatgemeinde zu Annan, das damit die Verantwortung übernahm, die Predigtlizenz. Die Jahre von Kirkaldy mit teilweisem Aufenthalt in Edinburg müssen für ihn eine Zeit reicher innerer, theologischer und religiöser Entwicklung gewesen sein, aber wir wissen nichts davon. Einige aus jener Zeit erhaltene Anekdoten über seine Strenge als Lehrer und dgl., auch was Carlyle über weite, zum Teil abenteuerliche Wanderungen mitzuteilen weiß,[1]) vermögen die hier klaffende Lücke nicht auszufüllen. Wir hören so gut wie nichts von besonderen theologischen Einflüssen, die freilich von den damaligen Edinburger Theologen kaum auszugehen vermochten, nur daß ihm kein Weg zu weit war, wenn die Möglichkeit sich bot, den berühmtesten Prediger der Zeit, Dr. Chalmers aus Glasgow, zu hören. Man könnte sich den jungen Theologen als ausgesprochenen Autodidakten vorstellen, aber doch nicht im gewöhnlichen Sinne, wenn man dabei an ein von keiner Autorität geregeltes, emsiges Lesen und Forschen denkt, denn Carlyle berichtet ausdrücklich, was auch von anderer Seite bezeugt wird: „Irving war nicht gerade ein großer Leser, war es auch nie gewesen; aber er hatte mit tüchtigem Geschick und Urteil durch ein kürzeres Verfahren auf seine Art ganz korrekt aus vielen Büchern den eigentlichen Kern, von dem sie handelten, und von den Resultaten, zu denen sie gelangten, herausgefischt. Das beherrschte er und verstand es auch anzubringen, wenn sich Gelegenheit dazu bot, — aber immer auf ehrliche Weise. Mit besonderer Freude hörte er mir zu, wenn ich ihm über meine Lektüre berichtete. . . . Mit seinem natürlichen Scharfblick und seiner Einsicht hatte er aus der Unterhaltung und durch Fragen eine ganze Menge praktischen Wissens oder Belehrung über Dinge, die um ihn hergingen, gesammelt.“[2]) Jedenfalls war er, als er in die größere Öffentlichkeit trat, ein merkwürdig fertiger und eigenartiger Charakter, der sich in aller Stille entwickelt hatte und der in den Kreisen, die ihn kannten, den Ruf eines tüchtigen Theologen und vielseitig gebildeten Mannes besaß.

---

[1]) Carlyle S. 93 ff.

[2]) Ebenda S. 92.

Es währte lange, bis er eine Verwendung im kirchlichen Amte fand, und das Schmerzlichere war der offenbare Mißerfolg seiner Predigten. Er konnte die Enttäuschung der Versammelten an ihren Gesichtszügen ablesen, wenn er anstatt des gewöhnlichen Predigers den Predigtstuhl bestieg. Das gewaltige Pathos, die etwas gesuchte Erhabenheit der Sprache, die Eindringlichkeit der Rede waren nicht nach dem Geschmacke der Gemeinde zu Kirkaldy. Selbst gute Freunde wollten „eine gewisse Gespreiztheit oder geistigen Bombast" bemerken, ja „ein klein wenig unbewußte Schauspielerei".[1]) Und so viel war richtig, daraus machte er auch kein Hehl, daß er vielleicht unter dem Eindruck der Predigtweise von Chalmers nach neuen Formen suchte, nach Besonderem strebte und daß er seine Weise für die allein richtige erklärte. Tiefer Blickende meinten doch, daß hier ein großes Talent, eine überschwellende Kraft, der nur der richtige Boden fehle, der Entfaltung harre.

Allmählich wurde ihm das Schulmeisterleben in Kirkaldy unerträglich. Im Jahre 1818 gab er es auf und ging nach Edinburg, beschäftigte sich mit allerlei naturwissenschaftlichen und sprachlichen Studien — und wartete. Wieder ging ein Jahr dahin, er hatte seine alten wohlgesetzten Predigten verbrannt und wollte es mit einer neuen Predigtweise versuchen. Der Erfolg war derselbe, er predigte hier und da, aber kein Presbyterium, kein Patron wollte ihn haben. Nun fing er an daran zu verzweifeln, jemals in der geliebten schottischen Heimat ein williges Auditorium zu finden, und bereitete sich vor, Missionar zu werden; er gedachte nach Persien zu gehen. Da erhielt er eines Tages die Einladung von dem ersten Geistlichen der Hauptstadt, Dr. Andrew Thomson, in seiner Kirche zu predigen, und zugleich die Mitteilung, daß Chalmers, der einen Assistenten suche, zugegen sein werde.[2]) Irving predigte, hoffnungsvoll schrieb er darüber seinem zukünftigen Schwiegervater, aber es vergingen Wochen, ohne daß er etwas hörte. Auch diese Hoffnung schien fehlzuschlagen. Das war zu viel für ihn, der sich bewußt

---

[1]) Carlyle S. 106.

[2]) Hohl S. 7 läßt Chalmers zufällig unter Irvings Zuhörern sein, Carlyle S. 128 ohne dessen Wissen. Beides ist unrichtig, wie der von Oliphant S. 47 mitgeteilte Brief an Rev. Martin ergibt.

war, es mit jedem aufnehmen zu können. Er hielt es nicht mehr aus, er packte die Bücher zusammen und schickte sie heim nach Annan. Er wollte fort, gleichviel wohin. In Greenock bestieg er den ersten besten Dampfer, der ausfuhr. Er führte ihn nach Irland. Zwei Wochen streifte er dort ruhelos umher, bis ihn ein Brief Chalmers, der ihn zu einer Zusammenkunft nach Glasgow einlud, erreichte. Im Oktober 1819 durfte er als Assistent des großen Predigers von St. John seine Thätigkeit beginnen.

D. Thomas Chalmers (geb. 1780, gest. 1847), die eigenartigste Erscheinung, welche die damalige schottische Kirche aufwies, seit 1815 in Glasgow, stand um jene Zeit auf der Höhe seines Ruhmes.[1]) Längst war aus dem gelehrten Mathematiker, der, weil von Anfang so bestimmt, Prediger geworden war, aber seinen Amtspflichten nur soweit nachkam, als absolut notwendig war, um dafür im nahen St. Andrews der akademischen Jugend mit Feuer und Begeisterung Mathematik zu lehren, unter mancherlei Führungen ein tiefernster, auf praktisches Christentum dringender Erweckungsprediger geworden. Aber nicht nur das und seine glänzende Beredsamkeit, die Wucht eines ungekünstelten Pathos, das die Zuhörerschaft packte, war es, was ihn über das Niveau der sonstigen schottischen Prediger heraushob, es war die ganze Art, wie er jetzt sein Amt auffaßte und wie er es ausübte. Noch vor seiner Bekehrung hatte er in glühendem Patriotismus angesichts der dem Vaterlande durch Napoleon drohenden Gefahr eine Schrift über „Ausdehnung und Stabilität der nationalen Hilfsquellen" geschrieben,[2]) das in der Geschichte der englischen Nationalökonomie immer einen ehrenvollen Platz einnehmen wird. Auch als Bekehrter hörte er nicht auf, zugleich ein Mann weltlicher Wissenschaft zu sein und sich einen offenen Blick für die Wirklichkeit und die Bedingungen des

---

[1]) Die Hauptquelle für die Geschichte seines Lebens und Wirkens ist William Hanna, Memoirs of the life and writings of Thomas Chalmers. Edinburgh 1849—52. Vgl. darüber J. Köstlin in Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft u. christl. Leben. VI. Jahrg. 1855 Nr. 13. Dann dess. Art. Chalmers in d. Prot. Real=Enc.³ III, 777 ff.

[2]) Inquiry into the extent and stability of national resources 1808.

irdischen Lebens zu erhalten. Der Kampf gegen den Pauperismus, das zeitliche Wohl seiner Gemeinde lag ihm kaum minder am Herzen als ihr ewiges Heil. Er war, wenn man es modern ausdrücken will, der erste in Schottland, der innere Mission im großen Stile trieb, ja prinzipiell das forderte, was man heute christlichen Sozialismus nennt, doch in dem Sinne, daß „ohne christliche Erziehung auch auf wirtschaftlichem Gebiete kein Heil sei", nicht umgekehrt, „das Christentum soll der Wirtschaft vorgehen und dienen, nicht sie umgestalten".[1]) Seine Grundsätze über kirchliche Armenpflege,[2]) über Teilung der Parochien und die dadurch ermöglichte Spezialseelsorge, über die Mitwirkung der Laien rc., wie das, was er praktisch auf diesem Gebiete leistete, dürfen zum Teil heute noch als vorbildlich bezeichnet werden. Es gab in jener Zeit der schroffsten Gegensätze in England kaum eine wirtschaftliche Frage, über die er sich nicht schriftstellerisch, gelegentlich auch auf der Kanzel vernehmen ließ, um sie in das Licht des Christentums zu stellen. Das war so neu, sein ganzes impulsives Auftreten im Widerspruch zu der hergebrachten, etwas steifleinenen Gravität, wie man sie an einem schottischen „Minister" zu sehen gewöhnt war, derartig, daß es an kräftigem Widerspruch nicht fehlte, aber die langsam, dann aber um so gewaltiger aus der Tiefe der Überzeugung heraufbrausende Beredsamkeit des Predigers errang einen Sieg nach dem anderen. Selbst die Londoner Predigtgrößen mußten das Phänomenale dieser geistlichen Beredsamkeit anerkennen, und in seiner Gemeinde in Glasgow, die er teilweise auch in wirtschaftlichen Dingen beherrschte, erfuhr er eine schwärmerische Bewunderung — „der berühmte Trismegistus Chalmers", wie der sarkastische Carlyle sagt, der doch an einer anderen Stelle seiner Erinnerungen bekennen

---

[1]) Ad. Held, Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands. Leipzig 1881 S. 231, wo über seine beiden nationalökonomischen Hauptwerke: „The Christian and civic Economy in Large Towns" 1821 u. 1823 und „On Political Economy in connexion with the moral state and moral prospects of Society" 1832 ausführlich gehandelt wird.

[2]) Zuletzt zusammengefaßt in der Schrift: „On the sufficiency of the parochial system without a poorrate for the right management of the poor" 1841, in deutscher Bearbeitung herausgegeben von Dr. Gerlach, Die kirchliche Armenpflege nach dem Engl. des Dr. Th. Chalmers. Berlin 1847.

muß: „Kein anderer Prediger ging einem so ans Herz —, ich meine, es wird nie wieder ein solcher Prediger in irgend einer christlichen Kirche zu finden sein."[1])

Diesem Mann sollte jetzt Irving als Helfer zur Seite stehen. Das war eine wohlthuende Anerkennung, die erste, die er nach dieser Richtung erfuhr, und er freute sich ihrer, verkannte aber auch nicht die Größe der Aufgabe. Wider ihren Willen wollte er der Gemeinde nicht aufgedrängt werden, und so sagte er zu Chalmers mit bitterer Selbstironie, als er zunächst probeweise auf vier Wochen die Stelle vertrat: „Wenn sie mein Predigen ertragen können, wäre es die erste Gemeinde, die das fertig brächte."[2])

Seine Sorge war nicht unberechtigt. Der neue Prediger erregte anfangs nur ein gewisses Aufsehen. Sehr auffallend war schon seine äußere Erscheinung. Er war sehr groß, über 6 Fuß hoch. Lange kohlschwarze Locken, die fast bis zu den breiten Schultern herabfielen, umrahmten ein bleiches Gesicht mit dunkeln Augen, wovon das eine in sehr unangenehmer Weise schielte.[3]) So kam es, daß je nach der Seite, die er dem Beschauer zuwandte, sein Gesicht einen ganz andern Eindruck machte.[4]) Schon aus seiner Annandaler Zeit, aus der noch manche Anekdoten über seine herkulischen Kraftleistungen aufbewahrt sind, wird erzählt, daß, wenn er durch ein Dorf ging, alles stehen blieb und die Arbeit unter-

---

[1]) Carlyle S. 128 u. 143.

[2]) Oliphant S. 51.

[3]) So berichten alle, die ihn kannten, und sein großer schottischer Landsmann, Walter Scott, ist so unfreundlich, von einem „diabolischen Schielen" zu sprechen. Lockhart, Life of Walter Scott, Ch. 77.

[4]) His face was of that bifold beauty, that viewed on one side, as some one has said, you had the profile of a brigand, on the other that of a saint. W. Wilks S. 6. Und in einem Pamphlet aus dem Jahre 1823: An examination and defence of the Writings and Preaching of the Rev. Edward Irving etc. by a Layman heißt es: It is an extraordinary fact that both sides of this gentleman's face are not equally beautiful. Whether this arises from the defect in the formation of his eyes, we will not pretend to say; but certain it is, as was remarked by one of the very ablest artists of the day, that while one side of his face would be an excellent study for a Salvator Mundi, the other would not be a bad one for the Chief of a Scottish clan. Bei Jones S. 65.

brach, um der seltsamen, gewaltigen Erscheinung nachzusehen. Ähnlich war es jetzt in Glasgow. Man hielt ihn eher für alles andere als für einen Prediger. „Wissen Sie," sagte einer zu Dr. Chalmers, „was die Leute von Ihrem neuen Assistenten sagen? Sie sagen, der sieht aus wie ein Räuberhauptmann." Man erhob keinen Widerspruch gegen seine Person, weil der verehrte Chalmers ihn erwählt hatte, aber in die Art, wie er predigte, konnte man sich auch hier nicht finden. Und doch nahm er es so ernst damit. Mit peinlichster Sorgfalt wurde das Manuskript ausgearbeitet. Um dabei ungestört zu sein, schloß er sich den ganzen Sonnabend ein; aber der Hörer, der von Chalmers kam, hatte den Eindruck des Künstlichen, des Gemachten. „Die Predigt dauerte eine Stunde oder länger. — Sie floß dahin, nicht wie ein schnellfließender Strom, sondern wie ein breiter, tiefer Fluß, mit Biegungen und Mäanderlinien; manchmal machte sie einem fast den Eindruck eines schönen, bemerkenswerten Sees. Bemerkenswert waren sie immer; schon damals konnte niemand bei seinen Predigten ein anderes Gefühl haben, als daß er einen ungewöhnlichen Mann höre. Originalität und Wahrhaftigkeit der Absicht waren dabei erkennbar; aber es war daneben in Inhalt und Ausdruck ein gewisses Etwas, wohinter man Affektation vermuten konnte: ein deutliches Bevorzugen und Hervorsuchen auffallender, eigenartiger und altertümlicher Wendungen; ein Stil, der sich an dem Miltonisch-Altpuritanischen gebildet hatte; auch etwas im Vortrag, das den Eindruck des Wohlüberlegten und Vorbedachten machte, oder wenigstens diesen Verdacht nahe legte. Er las seine Predigten stets, aber nicht im geringsten in sklavischer Abhängigkeit, und gebrauchte, wo sie hingehörte, reichliche, ziemlich kräftige Gestikulation; seine Stimme war eine der schönsten und machtvollsten, — aber nicht gerade eine Macht, die ans Herz geht, wie bei Chalmers, die man direkt auch als *aus* dem Herzen kommend empfand." So urteilt nach 40 Jahren aus der Erinnerung Carlyle, der Freund, über die Glasgower Zeit.[1]) Ganz anders urteilte das Gros der Gemeinde. Freunde, die ihn zur Predigt in die Kirche begleiteten, erzählen es als ein sehr gewöhnliches Vorkommnis, daß sie Gruppen von Kirch-

[1]) Carlyle S. 144 f.

gängern begegneten, die mit enttäuschten Gesichtern zurückkamen, weil „Er“ (Chalmers) an diesem Tage nicht predigte.[1]) Die meisten wollten ihn nicht hören, und doch hatte er ihnen soviel zu sagen —, um jenes Größeren willen wollte man ihn nicht hören.

Es ist immer eine schwere Sache, neben einem großen, berühmten Manne zu arbeiten. Man wird ihm nachstreben, aber auch wenn man ihn erreicht, wird sich das Gefühl aufdrängen, im Hintergrunde zu stehen. Und auch wo der Neid nicht aufkommen kann, erwacht fast unbewußt die Kritik. Die Nähe der Beziehungen nötigt fast dazu, gewisse Mängel zu sehen, die dem Gesichtskreis der ferner stehenden Bewunderer entrückt sind. So wird es auch Irving ergangen sein, aber wie sehr er auch im Bewußtsein, das Größte leisten zu können, nach Erfolgen strebte, ja nach Anerkennung, der Neid fand bei ihm keinen Boden, wenigstens fehlt dafür jede Spur. Er ging seinen Weg in der Hoffnung, daß seine Zeit kommen werde, und er wußte, daß sie kommen müsse. Wenn er einmal in jenen Tagen, um den grämlichen, melancholischen Carlyle aufzumuntern, dem Freunde zurief: „Na, du sollst mal sehen, eines Tages werden wir uns über den Graben hinüber die Hände reichen, du als der Erste in der Litteratur, ich als der Erste in der Theologie; und die Leute werden sagen: diese beiden Kerls sind aus Annandale“,[2]) so war das ein Scherzwort, aber doch nicht nur, — das gewaltige Bewußtsein der Kraft, Großes zu leisten, und der Wunsch danach kam damit zu unwillkürlichem Ausdruck. Und der geringe Beifall, den er fand, war ihm ein Beweis dafür, daß er sich auf dem rechten Wege befand: es war der Widerspruch der großen Menge gegen alle die, welche mit der Aussicht „auf das Risiko und die Lächerlichkeit, die immer einem Abenteuer drohen“,[3]) die ausgetretenen Pfade verlassen, „im Gegensatz zu diesem engherzigen, vorgeschriebenen Geschmack, der nicht aus der Erkenntnis geboren ist, noch den besseren Tagen der Kirche entstammt, sondern im Konventikel seinen Ursprung hat, geeignet vielleicht, wirkliche Christen

[1]) Oliphant S. 60 f.

[2]) Carlyle S. 169.

[3]) By the risk and ridicule which lie all upon the side of adventure. Aus seiner Glasgower Abschiedspredigt bei Wilks S. 17.

zusammen zu halten, aber gänzlich ungeeignet für die umfassenden Bedürfnisse der Welt.“ [1])

Aber er war doch nicht bloß Prediger, daneben sollte er natürlich vor allem der Gehilfe Chalmers in der wohlorganisierten Armenpflege sein. Die Hausbesuche in nicht weniger als dreihundert Familien waren ihm zugewiesen. Sie mochten in Glasgow selten schwieriger gewesen sein als in jener Zeit. Schwere Geschäftsstockung und infolge davon große Not unter der arbeitenden Bevölkerung und wildes Parteitreiben ließen jeden Tag offenen Aufruhr befürchten. Von den Industrieplätzen aus ging die Gärung durch das ganze Land. Kaum irgendwo in Schottland war sie größer, erschien sie gefährlicher als in Glasgow. Das Militär stand unter Waffen, ja jedermann unter den besitzenden Klassen bewaffnete sich, um schlimmsten Falls seinen Besitz mit eigener Hand zu schützen.[2]) Irving wurde von alledem wenig berührt. Die großen sozialpolitischen Fragen über die Wirkung der Einschränkung der Zölle, der Korngesetze, die allmähliche Einführung des Freihandels auf die Wohlfahrt der Massen und ihre Bedeutung für die Bekämpfung des Pauperismus, die Chalmers lebhaft bewegten, standen ihm fern; er fühlte sich nur als Seelsorger und zeigte in dieser Zeit der allgemeinen Aufregung eine große pastorale Begabung. Er hatte sich angewöhnt, mit dem Gruße „Friede sei mit diesem Hause“ ins Zimmer zu treten. Das fiel auf, und es kam vor,[3]) daß ihm in einer Weberwerkstatt entgegengerufen wurde: „Jawohl, abér Fülle muß auch dabei sein“ (Peace and Plenty), und daß der Ingrimm des Hungers sich in harten Worten Luft machte, aber er ließ sich nicht beirren und verstand es, mit sanftem Worte den Sturm zu stillen, und wenn dann der riesige Mann, wie er es sein lebenlang so gern that, sich zu den Kindern herabbeugte und

---

[1]) Against those narrow prescriptive tastes, bred not of knowledge, nor derived from the better days of the Church, but in the conventicle bred; and fitted, perhaps, for keeping together a school of Christians, but totally unfit for the wide necessities of the world. Ebenda S. 18.

[2]) Über diese Zustände einiges bei Pauli, Gesch. Englands seit den Friedensschlüssen von 1814 u. 1815 (Leipzig 1864) I, 212 ff. 218. Oliphant S. 52 ff.

[3]) Carlyle S. 137. Oliphant S. 58 f.

mit ihnen spielte, und, worüber man bald als eine unerhörte Neuerung in der Gemeinde sprach, ihnen einzeln die Hand auflegte und sie in feierlicher Weise segnete, dann hatte er bald die Herzen gewonnen. In den Hütten der armen Weber und Baumwollenspinner, die sein warmes Herz und seine oft verschwenderische Mildthätigkeit kennen lernten und die ihm noch lange ein dankbares Andenken bewahrten, hat er seine ersten Triumphe gefeiert.[1])

Allmählich hatte er doch auch in der Predigt einen kleinen Kreis von Verehrern um sich gesammelt. Es bewahrheitete sich, was Chalmers einmal von ihm sagte: Irvings Predigt ist wie italienische Musik, — nur für Kenner.[2]) Es war nicht zu verwundern, daß er weiterstrebte. Schon die vielleicht etwas übereilte Verlobung, an deren Lösung er einen Augenblick gedacht zu haben scheint,[3]) nötigte dazu. Eine Aufforderung, eine presbyterianische

---

[1]) Davon spricht er mit warmen Worten in der schon erwähnten Abschiedspredigt, wo es u. a. heißt: God alone doth know my destiny — but though it were to minister in the halls of nobles, and the courts and palaces of kings, he can never find form more natural welcome, more kindly entertainment, and more refined enjoyment than he hath honoured me in this suburb parish of a manufacturing city. My theology was never at fault around the fires of the poor, my manner never misinterpreted, my good intentions never mistaken. Churchmen and Dissenters, Catholics and Protestants received me with equal graciousness. Here was the popularity worth the having — whose evidences are not in noise, ostentation, and numbers, but in the heart opened and disburdened, in the cordial welcome of your poorest exhortations, in the spirit blessed by your most unworthy prayer — in the flowing tear, the confided secret, the parting grasp, and the long, long entreaty to return. Of this popularity I am covetous and God in his goodness hath granted in abundance; with which I desire to be content. Wilks S. 22 f.

[2]) „Irvings preaching is like Italian music, appreciated only by connoisseurs." Oliphant, S. 61.

[3]) Das wird von Carlyle S. 156 f. bestimmtest, mehr andeutungsweise von Oliphant berichtet, und dürfte richtig sein. Aber das von Carlyle angegebene Motiv, eine nicht unerwidert gebliebene Neigung zu seiner früheren Schülerin in Haddington, der gelehrigen Jane Welsh, der späteren Frau Carlyles, ist mir sehr fraglich. Carlyle, der über die Menschen, je nachdem er an seiner Dyspepsie litt oder nicht, sehr verschieden geurteilt hat, so auch über Irvings Frau, ist in dieser Frage kein zuverlässiger Berichterstatter; er beruft sich auch nur auf Andeutungen aus späterer Zeit, und Irvings Ehe war eine durchaus glückliche.

Gemeinde in Kingston auf Jamaika zu pastorieren, lehnte er ab auf Wunsch der Familie, ebenso eine andere Stelle im Lande, weil sie eine Patronatsstelle war.[1]) Und schon hier blickt das Amtsbewußtsein durch, welches für seine Entwicklung von nicht geringer Bedeutung sein sollte. Das Patronatswesen erklärte er für ein großes Übel der schottischen Landeskirche.[2]) Von der Kirche wollte er sein Amt haben. Allen Ernstes dachte er wieder daran, als Missionar auszuziehen. Da mußte er es als eine Art Befreiung empfinden, als unter Mitwirkung von Dr. Chalmers die Aufforderung an ihn kam, der Minister der nationalschottischen, der sog. kaledonischen Gemeinde in London zu werden.

Das bedeutete nichts weniger als eine hervorragende Stellung. Es handelte sich um ca. 50 Leute schottischer Abkunft, die sich um eine kleine Kapelle gesammelt hatten, die mit einem schottischen Krankenhause in Hatton Garden zusammenhing. Nur mit Mühe wurde ein genügendes Einkommen (a fit income) zusammengebracht, dessen Nachweis die schottische Kirche forderte, ehe sie die Ordination erteilt. Auch sonst gab es Schwierigkeiten. Das Gemeindestatut verlangte im Interesse einiger weniger, aus den Hochlanden stammenden Mitglieder, daß der Prediger „den halben Sonntag gälisch predigen sollte". Irving, der am 24. Dezember 1821 seine erste Probepredigt gehalten hatte, erklärte sich, wovon man dann doch absah, auch dazu bereit, die gälische Sprache zu lernen und zu dem Zweck vorerst einen Aufenthalt in den Hochlanden zu nehmen. Der Gedanke, gerade in London das Evangelium predigen zu sollen, übte einen mächtigen Reiz auf ihn aus. Mit der Ungeduld eines Kindes erwartete er den Antritt seines neuen Amtes. In der Kirche zu Annan, wo er getauft war, erhielt er die Ordination, und als eine besondere Ehre faßte er es auf, das erste Abendmahl in der Gemeinde Chalmers reichen zu dürfen. Mit einer hochtönenden Abschiedspredigt, seiner ersten Druckschrift, sagte er Glasgow Lebewohl, indem er auf seine Wirksamkeit zurückblickte, der Ge-

---

[1]) Jones S. 7.

[2]) Sehr deutlich gegen das Patronatswesen auch in der Glasgower Abschiedsrede Wilks S. 14 f. Daran erinnert er seine frühere Gemeinde in der Widmung seiner Schrift „The Last days" bei Oliphant S. 68.

meinde dankte, daß sie ihn ertragen habe und zugleich mit nicht geringer Rhetorik die Notwendigkeit ganz neuer Predigtmethoden forderte, um die Welt unter die Autorität Christi zu bringen. Nicht um Statisten handelt es sich, die sich an die hergebrachte Form des Dienstes halten und dem abgedroschenen Kreislauf der Pflicht nachgehen und sich dann zufrieden niederlegen: „Es bedarf waghalsiger Abenteurer, die von der erhabenen Höhe einer heiligen und himmlischen Gesinnung all den Jammer ins Auge fassen, der auf der Religion lastet und all die Hindernisse, welche ihren Lauf hemmen und dann herabsteigen mit der Selbstverleugnung und dem Glauben eines Apostels, um gegen das Alles den Kampf zu eröffnen.“ [1])

An solche und ähnliche kühne Worte, die sich in dieser Predigt fanden, — das Bild von den Abenteurern brauchte er mehrfach — mochte Chalmers denken, wenn er nach Irvings Einführung in London in einem Briefe an seine Frau die Hoffnung aussprach, daß Irving sich nicht zu Exzentrizitäten werde hinreißen lassen. [2])

In der That, mit größeren Absichten, mit einem größeren Thatendrange und größeren Hoffnungen wird selten ein junger Geistlicher seine selbständige Thätigkeit begonnen haben. Es mag manches unklar in seinen Plänen gewesen sein, aber eins stand ihm ganz klar vor Augen: man müsse die Sache ganz anders anfangen, als es bisher geschehen, das Christentum müsse, wie er an seinen Schwiegervater schrieb, in einem mehr heroischen Stile getrieben werden. [3])

Und es war wirklich, als ob es nur dieser Verpflanzung nach London bedurft hätte, um das verkannte Genie zu Ruf und Anerkennung zu bringen. Schon seine Probepredigten — er hatte mehrfach zu predigen — machten ungewöhnliches Aufsehen. Der Herzog von York wünschte sie alsbald gedruckt zu sehen. Man beglückwünschte den neuen Prediger von allen Seiten. Seine Landsleute, darunter Namen ersten Ranges, besonders auch Künstler,

---

[1]) Bei Wilks S. 17 ff., wo die für das Verständnis von Irving so wichtige Predigt beinah vollständig abgedruckt ist.

[2]) Oliphant S. 79.

[3]) Oliphant S. 73.

suchten ihn schon bei seinem ersten vorübergehenden Aufenthalt in ihr Haus zu ziehen. „Der erste Künstler der Stadt," so berichtet er selbst an Jane Welsh, beeilte sich, ein Porträt von ihm zu zeichnen.[1]) Und kaum waren wenige Monate vergangen, da hatte die Beredsamkeit des schottischen Predigers eine bisher unerhörte Zuhörerschaft in der weltverlassenen Kirche von Hatton Garden um sich gesammelt. Es kam vor, daß die Menge der Menschen, die sich zu seiner Kirche drängten, den öffentlichen Verkehr störten. Wagen reihte sich an Wagen. Wer zu Fuß kam, mußte schon sehr früh aufbrechen, um überhaupt durchzudringen. Bald konnte man nur auf Grund von Eintrittskarten, die in der Woche vorher schriftlich zu erbitten waren, Einlaß erhalten.[2])

Irving war der Modeprediger Londons geworden. Daß er es auch für die gute Gesellschaft wurde, dafür hatte eine Rede des Ministers Canning gesorgt, der durch einen Freund auf ihn aufmerksam geworden, ihn gehört hatte und bei einer die Kirche betreffenden Bill im Parlament auf die Beredsamkeit des in den allerbescheidensten Verhältnissen wirkenden Irving hinwies.[3]) Wohl beobachtete man auch hier wie früher in Schottland, daß seine Gestikulation heftig und ungraziös war, aber sie war wirksam, man hatte den Eindruck, eine Herrscherpersönlichkeit vor sich zu haben, die sich ihrer Kraft und zwar einer besonderen Kraft bewußt war. Und allerdings, die ihm verhaßten, ausgetretenen Pfade ging er nicht. Immer strebte er nach Originalität der Ideen, immer danach, etwas Besonderes zu sagen; er liebte es, in blumenreicher, oft altertümlicher Sprache zu reden, die Dichter seines Volkes oder die Heroen der puritanischen Litteratur heranzuziehen und ungewöhnliche Bilder zu gebrauchen. Dabei trat er, auch wenn er in bisher unerhörter Weise eine Schriftstelle auslegte, mit einer Sicherheit und Bestimmtheit auf, die für alle autoritätsdürstigen Seelen etwas

---

[1]) Brief vom 9. Febr. 1822 bei Oliphant S. 69. Der Maler war A. Robertson, Miniature Painter to H. R. H. the Duke of Sussex, wie ich einem losen, zum Kauf des daraufhin angefertigten Stahlstichs auffordernden Blatt entnehme, welches ich in der von mir benutzten Ausgabe von Irvings Orations fand.

[2]) Siehe die Beschreibung eines Augenzeugen bei Jones S. 68.

[3]) Oliphant S. 79.



Beruhigendes haben mochte. So sagte er einmal bei einer solchen Gelegenheit auf der Kanzel: „Hier stehe ich, und entweder habe ich kein Talent für Auslegung, oder das ist die richtige Deutung.“ [1])

Das war sicher für viele, aber längst nicht für alle. Der kühne Prediger, der keinen Stand schonte [2]), der alles und jedes, was im öffentlichen Leben und in der Litteratur und in der Kunst vorging, vor sein Forum zog und in der Weise eines alttestamentlichen Propheten die Frivolität der guten Gesellschaft, die Hohlheit ihrer Geselligkeit, ihren Mammonsdienst, den Niedergang der guten Sitte in Haus und Familie u. s. w. geißelte, war zu eigenartig, der Zulauf zu seinen Predigten, wie er in diesem Maße seit den Tagen Wesleys nicht vorgekommen war, zu auffallend, als daß die Presse hätte daran vorübergehen können. Und die der Kirche abgeneigte Presse beschäftigte sich bald sehr eifrig mit ihm. Nicht nur in Zeitungsartikeln, auch in selbständigen Pamphleten — ein solches erschien schon 1823 [3]) — sprach man von den unglaublichen, extremen Albernheiten, die sich eine Gesellschaft, die sich selbst intelligent nenne, zumuten lasse. Interessant ist auch das ungünstige Urteil Walter Scotts über Irvings Predigtweise.[4])

Er vermißte darin eine gewisse Keuschheit und Ausgeprägtheit des Charakters. Sie war ihm zu hochfliegend, ekstatisch und legte

---

[1]) Now, here I stand, and either I have no gift of interpretation, or this is the true meaning. Bei Hohl S. 83. Die Bemerkung selbst fiel allerdings erst im Jahre 1829, aber seine Weise war von Anfang an in dieser Beziehung dieselbe.

[2]) Wir kennen jene ersten Predigten nur aus Nachschriften, die schwerlich genau sind (Auszüge bei Wilks), die aber in ihrer Überfülle praktischer, tief ins Leben eingreifender Gedanken den gewaltigen Eindruck begreifen lassen, namentlich wenn man sich erinnert, daß im Gottesdienst der Anglikaner, aus denen sich seine Zuhörerschaft zumeist zusammensetzte, die Predigt (damals wie heute) eine sehr geringe Bedeutung hat.

[3]) Wilks S. 31.

[4]) In einem Briefe an Mr. Gordon vom 12. April 1825 in Lockharts life of W. Scott. Ch. 75 (hier nach Th. Stud. u. Krit. 1877 S. 362): I am not fond of Mr. Irvings species of eloquence, consisting of outré flourishes and extravagant metaphers. The eloquence of the pulpit should be of a chaster and signified character; earnest, but not high flown and ecstatic, and consisting as much in close reasoning as in elegant expression.

ihm zuviel Wert auf eleganten Ausdruck. Ähnlich urteilten auch andere,[1]) ja mancher, der ihn zum ersten Male hörte, wurde geradezu abgestoßen, aber, wenn er es über sich brachte, ihn zum zweiten Male zu hören, wurde er in der Regel gewonnen.

Und das ist kein Zweifel, wie wenige war Irving erfüllt von seiner Aufgabe. Aber überall schimmert ein Etwas von Selbstgefälligkeit hindurch. Es ist keine gewöhnliche Eitelkeit. Es ist das Selbstbewußtsein eines Mannes, der sich von Gott besonders begabt weiß. Der sein ganzes Wesen und Handeln durchziehende Gedanke ist der, ein Herold Gottes zu sein. Und gewiß soll und darf jeder ernste Prediger von der Überzeugung getragen sein, das Wort Gottes zu verkünden. Damit darf er sich trösten, wenn man sein Wort verschmäht, das soll ihn beugen und vor Hochmut bewahren, wenn man sein Wort mit Freuden annimmt und sich dadurch strafen läßt. So weit war Irving im Recht, aber es macht einen eigentümlichen Eindruck, wenn derselbe Mann fortwährend nach neuen, eindrucksvolleren Predigtmethoden ringt. Ist etwa eine Predigt um so mehr Gottes Wort, je mehr sie Eindruck macht, je mehr man von ihr spricht, je mehr sie Beifall erringt und, worauf Irving einen großen Wert legte, die Thränen der erschütterten Zuhörer hervorruft? Dieser im englischen Dissentertum so weitverbreitete Gedanke — es gilt vor allem Eindruck zu machen, sichtliche Erfolge zu erzielen —, die Triebfeder auch unserer modernen Predigtvirtuosen, sollte für ihn gefährlich werden. Mit dem Erfolge wuchs der Glaube an seine eigene Kraft. Die Gewalt, die er über die Seelen derer bekam, die sein Haus, wo seit Herbst 1823 seine treffliche Frau als treue Gehilfin in jeder Beziehung waltete, von früh bis spät besuchten, um sich von ihm beraten oder auch nur — segnen zu lassen oder an seinen Hausandachten teilzunehmen, war eine sehr große. Nicht selten hatte er es mit Zweiflern

---

[1]) Carlyle sagt einmal darüber — freilich vierzig Jahre später: „Die Kraft und Wucht dessen, was er sagte, war unleugbar, eben so, daß hier eine mächtige Begabung wirksam war, wie die Simsons, als er die Stadtthore von Gaza auf den Schultern wuchtig dahinschritt; aber es machte sich ein Mangel an Spontaneität und Schlichtheit fühlbar; man hatte den Eindruck des Gezwungenen und Übertriebenen, des kunstvoll Berechneten, das einen beständig in unbehagliche Stimmung versetzte.“ S. 212.

zu thun, namentlich solchen, die ihm wissenschaftliche Bedenken vortrugen. Sie zu lösen, war nicht seine Sache, er zerschlug sie mit der Gewalt seiner Beredsamkeit, oder er griff zur Bibel, las mit seiner wunderbaren Stimme einen Psalm und betete über die Zweifler. Und wenn diese dann gerührt und ergriffen von dannen gingen, war er überzeugt, daß sie dauernd beruhigt waren. Und meistens war es auch so.

Beifall und Widerspruch wuchsen, als er genau ein Jahr nach Beginn seiner Londoner Thätigkeit als Schriftsteller auftrat und sein umfangreiches Werk: „Für die Orakel Gottes; vier Reden. Für das Kommen des Gerichts. Ein Nachweis in neun Teilen“ ausgehen ließ.[1]) Denn dies Buch war nicht nur ein Appell an alle außerhalb der Kirche Stehenden, es war auch ein mehr als selbstbewußter Angriff gegen das bisherige Kirchentum und seine Weise, das Evangelium zu verkünden. Neunzehntel von England, erklärt er, wisse nichts von der Offenbarung[2]), es sei seine auf mehr denn zehnjähriger Beobachtung ruhende Überzeugung, daß das Haupthindernis für die Fortschritte der göttlichen Wahrheit unter den Menschen darin zu suchen sei, daß sie ihnen in ungenügender Weise dargeboten wird. „Die Prediger lernen, wie man Zigeuner, wie man Bootführer, wie man Bergleute belehrt, indem man auf ihre Weise zu denken und die Wahrheit zu schätzen eingeht; warum bereiten sie sich nicht vor auf die Belehrung der Erfinder, der Politiker, der Juristen und der Männer der Wissenschaft, die die Welt in der Hand haben?“ Und eben er selbst, dem es gelungen, einen nicht kleinen Teil des fashionablen London um sich zu versammeln, fühlte in sich die Begabung und den besonderen Beruf, denen, die noch draußen stehen, zu denen das Evangelium noch nicht gedrungen, in diesen Reden — es sollen Reden sein im alten klassischen Sinne[3]) — das Wort der Wahrheit nahe zu bringen. Man hat daher diese Reden, die in erster Linie für die Wahrheit

[1]) For the oracles of God, four orations. For Judgment to come, An Argument in nine parts. London 1823. In der von mir benutzten zweiten Auflage 548 S.

[2]) Preface p. V.

[3]) The best vehicle for addressing the minds of men, which the world hath seen.

der göttlichen Offenbarung eintreten, aber weit darüber hinausgehend sich über alle möglichen Seiten des religiösen, ja des Lebens überhaupt verbreiten [1]) und in einer blühenden Sprache geschrieben sind, mit Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern verglichen. Damit haben Irvings Auslassungen, die überall mehr in die Breite als in die Tiefe gehen, doch nur eine gewisse gleichmäßige Tendenz gemein. Das große Interesse, welches das Buch erregte, galt, abgesehen von der Persönlichkeit des Verfassers, offenbar mehr dem zweiten nach Inhalt und Umfang bedeutenderen Teile; und hier war es nicht nur die Kühnheit, mit welcher der Apologet, wie er sagt, „nicht als Theologe, sondern als Mensch, nicht als Kirchenmann, sondern als Christ" vor dem Forum der Vernunft Gottes Recht, die Menschheit zur Verantwortung zu ziehen, und die Notwendigkeit des zu erwartenden Gerichts zu erweisen suchte, sondern der Gegenstand selbst, schon das Thema, was gerade jetzt die Aufmerksamkeit erregte.

In der letzten Zeit hatte sich die litterarische Welt Englands, die sich der Schriftsteller als sein Publikum dachte, mehr als je, wenn auch in ihrer Weise, mit dem „Gericht" beschäftigt. Anlaß dazu gab die „Vision des Gerichts" (vision of judgment), die der Hofpoet, der „poeta laureatus" Southey nach dem Tod Georgs III. hatte erscheinen lassen. Und allerdings, diese unwürdige Apotheose eines sittlich verkommenen Fürsten, über dessen Beurteilung in seinem Volke eine seltene Einstimmigkeit herrscht, mußte bei allen schweren Anstoß erregen, die sich noch einiges sittliche Urteil bewahrt hatten, und das um so mehr, als der Schmeichler, woran man sich jetzt gern erinnerte, früher zu den Radikalsten der Radikalen gehört hatte. Und die Christen mußten sich durch diese „Heiligsprechung" in ihren

[1]) Nicht ohne Grund heißt es in einer Kritik in der Zeitschrift Quarterly Review: His system seems to be, not to confine religious advice to topics of religion alone, but to introduce every subject which may occur, either literary or political, in the way of digression and illustration. The sermon is to be made as amusing as possible; no longer to restrict itself to the exposition of scripture, the unfolding of points of doctrine, or exhortation to Christian duty, but the preacher is to add to his office those of pamphleteer, journalist, and reviewer. — We cannot endure the liberty of the old Grecian comedy beeing assumed in the pulpit. Jones S. 53.

heiligsten Gefühlen verletzt finden. Das war freilich noch mehr der Fall, als kein Geringerer als Lord Byron, der Gegenstand des Abscheus für die einen, der schwärmerischen Vergötterung für die anderen, den Southey als Führer der „Satansschule" gebrandmarkt hatte, das Wort nahm. Im Jahre 1822 erschien unter dem gleichen Titel „Vision des Gerichts" eine Travestie, die in den besten Versen, die dem Dichter jemals gelungen, den Gegner vernichtend traf, aber an Frivolität und blasphemischem Cynismus das Menschenmögliche leistete. Die Aufregung darüber war eine ganz ungewöhnliche,[1]) und die Vermutung wird richtig sein, daß die sittliche Entrüstung über diese beiden Gedichte für Irving der erste Anlaß war, „vom Gerichte" zu handeln. Mit Keulenschlägen geißelt er diese „ekelhaften formlosen Mißgeburten, dieses feile, gesinnungslose Zeug" von Leuten, die sich selbst auf den Thron des Gerichts gesetzt haben, diese ruchlosen Menschen, die nicht mehr Recht auf den heiligen Sitz haben, „als die schmutzige Eule besaß zu nisten und zu brüten in der Stiftshütte, welche die Schwingen der himmlischen Cherubim beschattete".[2]) Gott schenke ihnen Reue oder vernichte ihre Kräfte, die sie so schändlich gemißbraucht haben!

Nahmen diese Apostrophen[3]) an den „göttlichen Poeten" und seinen Gegner in dem großen Buche auch nur einen kleinen Raum ein, so war es doch kein Wunder, daß man gerade an ihnen haften blieb. Die radikalen Blätter druckten mit Vergnügen die scharfen Worte über das „politische Gewinsel" des verhaßten Renegaten Southey ab, und mancher mag erst dadurch auf das Buch aufmerksam geworden sein. Überblickt man die vielen noch zugänglichen

[1]) Byron war außer Landes, aber sein Verleger John Hunt — das Gedicht erschien zuerst, weil seine gewöhnlichen Verleger es abgelehnt hatten, in der Zeitschrift The Liberal — wurde bestraft. Vgl. darüber und über Byrons Verhältnis zu Southey, einem Führer der sogenannten Lake school, John Nichol, Byron. London 1880 S. 152 ff.

[2]) The men have seated themselves in his throne of judgment, to vent from thence doggrel spleen and insipid flattery; but the impious men have no more right to the holy seat than hath the obscene owl to nestle and bring forth in the Ark of the Covenant, which the wings of the cherubim of glory did overshadow. S. 326. Dies zugleich ein Beispiel seiner kühnen Bilder, die im Deutschen vielfach kaum wiederzugeben sind.

[3]) S. 324 ff.

Äußerungen darüber, so darf man ohne Übertreibung sagen, daß die Presse aller Parteien und Richtungen darüber in Aufregung geriet. Irvings Orations und Byrons Don Juan, der zu gleicher Zeit erschienen war, bildeten das Tagesgespräch der gebildeten Kreise. Die Mehrzahl derer, die den Prediger bewunderten, war jetzt auch vom Schriftsteller hingerissen. Aber Beifall und Tadel hielten sich im ganzen die Wage. Die „Times“ überschütteten ihn mit Schmähungen und sprachen ihm jedes Talent ab, sein Geschmack sei der „der niedrigsten Sorte schlecht unterrichteter Schuljungen“. „Wir fühlen uns beschämt und fangen an, an unserem Urteil irre zu werden, wenn wir bemerken, einen Gedanken mit diesem seichten und schwülstigen Deklamator gemein zu haben — —. Sicher, sicher, es kann nicht lange dauern, bis diese Wasserblase einmal platzt.“ [1]) Das war der wütende Aufschrei derer, die durch die Stimme des Bußpredigers aus ihrer Ruhe aufgestört wurden; er ist zu allen Zeiten und immer derselbe. Aber auch denen, die gern mit ihm zusammengehen wollten, gereichte vieles zum Anstoß; nicht nur die gesuchte, antikisierende Sprache, die Effekthascherei, die vielen Anthropomorphismen und kühnen Vergleiche, die er sich erlaubte, um recht drastisch zu reden und eindrucksvoll zu sein —, Tieferblickende empfanden auch, daß seine absichtlich möglichst undogmatischen Auslassungen, in denen er gleichwohl Schriftwort auf Schriftwort häufte, die tiefere biblische Begründung vermissen ließen, ja daß es ihm auf das richtige Schriftverständnis gar nicht ankomme. Bedenklich konnte auch eine nicht weiter ausgeführte Bemerkung machen, daß der Katechismus mit seinen Begriffsbestimmungen das Gemüt präokkupiere und es für die Aufnahme des einfachen Evangeliums unempfänglich mache. Im übrigen ist es bezeichnend, daß fast alle Kritiker darin übereinstimmen, daß bei der Flut der sich überstürzenden Redeergüsse und dem Sprunghaften seiner Darstellung eine Wiedergabe seiner Gedanken kaum möglich ist. Aber wie viel rednerische Phrase, wie viel Schwulst sie auch enthält, die Darstellung war packend. Man kam nicht dazu, über ein falsches oder sehr gewagtes Bild nachzudenken, weil es sofort durch ein anderes verdrängt wurde, und schließlich konnte sich kaum jemand dem Eindruck entziehen,

---

[1]) Bei Wilks S. 115.

hier einer ganz ungewöhnlichen Persönlichkeit gegenüberzustehen, und daß dieser Mann den Mut hatte, die Schäden des öffentlichen Lebens aufzudecken und seiner Nation mit einer Aufdringlichkeit ins Gewissen zu reden, wie das seit den Tagen Whitefields und Wesleys nie wieder geschehen war.

Da ist kein Zweifel, selbst der Widerspruch, den er fand, hatte seine Popularität nur vermehrt. Mit Bangen dachten die Freunde daran, wie das weitergehen sollte. In mehreren Besprechungen warnte man ihn vor den sittlichen Gefahren dieser übergroßen Popularität,[1]) mahnte ihn, über sich selbst zu wachen und seine außerordentlichen Gaben nicht zu verschwenden, „einen bleibenden und nachhaltigen Einfluß nicht für einen vorübergehenden Theatererfolg zu opfern“.[2]) Es war schon zu spät. „Auf einen Mann, der mit dem Bewußtsein seiner Überzeugung und unter der Leitung der Orakel der Wahrheit schreibt,“ so erklärt er in der Vorrede zur dritten Auflage,[3]) „macht die Zensur einer Nation von gottlosen Kritikern wenig Eindruck“; und er findet kaum Worte genug, um diesen „unwidergeborenen Seelen“, deren Kritizismus beweist, „daß sie sich noch in der Galle der Ruchlosigkeit und in den Banden der Bosheit befinden“, seine Verachtung auszudrücken. Mit demselben Selbstgefühl weist er unter Berufung auf die Apostel und Propheten und seine Vorbilder in der englischen Litteratur den wohlmeinenden Tadel der christlichen Blätter zurück. Schneller als man hätte denken sollen, war er der Gefahr des populären, berühmten Mannes verfallen. Immer mehr befestigte sich in ihm das Bewußtsein, der gottberufene, untrügliche Prophet zu sein, der seinem Volke die Wege zu weisen habe und zwar neue Wege.

---

[1]) So in der ausführlichen bei Jones vollständig abgedruckten Besprechung der Westminster Review S. 50. We are afraid, that while this whole metropolis has been agitated by his popularity, the head of the preacher himself can scarcely have escaped from the intoxicating influence of public adulation.

[2]) In der Quarterly Review bei Jones S. 58. Finally we entreat, Mr. Irving for his sake as for our own, in the name of that cause which he is pledged to advocate, not to waste his extraordinary powers; not to sacrifice a permanent and extensive influence to a transient, theatrical success.

[3]) Abgedruckt bei Jones S. 59 f.

Das trat selten so deutlich hervor als bei der Predigt, die er am 14. Mai 1824 bei dem Jahresfeste der Londoner Missionsgesellschaft hielt.[1]) Wenn es dem Komitee darauf ankam, durch die Wahl eines möglichst populären Predigers eine recht große Versammlung zusammenzubringen, so war der Zweck vollkommen erreicht. Trotz des schlechten Wetters war die dafür gewählte große Kirche, die seiner Zeit für Whitefield gebaut worden, schon eine Stunde vor dem angesetzten Anfang derartig überfüllt, daß man glaubte, mit dem Beginn des Gottesdienstes nicht mehr länger warten zu sollen. Und das war gut, denn der Prediger leistete nie Dagewesenes, was die Länge seiner Ausführungen betrifft. Zweimal mußte er wegen eigener Erschöpfung abbrechen und die Gemeinde auffordern, ein paar Verse zu singen. Im ganzen sprach er beinahe drei Stunden. War dies schon eine starke Zumutung für eine viel beschäftigte Bevölkerung, so erregte der Inhalt einen wahren Sturm der Entrüstung in den Missionskreisen. Auf Grund des Textes von der Aussendung der Jünger (Matth. 10, 5—42) erklärte er die Aufforderung des Herrn, auszuziehen ohne Gold und Silber, ohne Tasche u. s. w. als verbindlich für die Mission aller Zeiten und versuchte den Nachweis, daß in demselben Maße, als man davon abgewichen, auch der Erfolg abgenommen, die Wunder und Kräfte, die der Herr seinen Boten verheißen habe, gewichen seien. Es mag sein, daß er nur ein Idealbild zeichnen wollte, dem man nachstreben solle, und gewiß war es nicht seine Absicht, die Mission zu diskreditieren, ihre Jünger als Mammonsdiener hinzustellen. Aber man konnte es so auffassen und namentlich die Gegner der Missionssache konnten sich darauf berufen, und wenn Irving unter verächtlichem Seitenblick auf die Sucht, vor allem Gelder zusammenzubringen,[2]) und auf die ängstliche Sorge, Ausgabe und Einnahme in

[1]) Ausführliche Mitteilungen darüber und aus der Predigt bei Jones S. 90 ff.

[2]) Man beachte folgende Stellen: Mammon hath gotten the victory; and may say triumphantly (nay, he may keep silence and the servants of Christ will say it for him), „Without me ye can do nothing.“ — Hence the corrupted mind of this age wholly to this, or to this almost wholly; but for us, we must accomodate ourselves to the absence of these supernatural means, and go about the work in a reasonable prudent way, if we would

Einklang zu halten, es betonte, daß die Missionare Apostel Christi, nicht Agenten einer Gesellschaft sein sollten, so war es schwer, darin nicht einen Tadel des ganzen modernen Missionsbetriebes zu finden. Daran konnte die Veröffentlichung der Predigt natürlich nichts ändern.[1]) Auf die litterarischen Angriffe antwortete er nicht. So war das Ganze eine Episode, aber bemerkenswert bleibt in seinen Auslassungen die Sehnsucht nach der Herrlichkeit des apostolischen Zeitalters mit ihren Wunderkräften und Gaben, noch mehr, wenn er zu zeigen unternimmt, daß das „fünffältige Amt" der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer zu den ewigen Grundlagen der Kirche gehöre. Hier klingt ein Neues an. Neue Einflüsse machten sich geltend, denen der selbstbewußte Mann, der bisher rücksichtslos die eigenen Wege gegangen war, erliegen sollte — das war der Einfluß der Londoner Prophetenschule.

Es ist eine längst gemachte Beobachtung, daß immer in Zeiten großer Erregung, sei es religiöser Natur, sei es, daß erschütternde Weltereignisse, Krieg, Hungersnot, große Seuchen und Plagen die Gemüter aufrütteln und zur Besinnung bringen, die Gläubigen mit besonderer Vorliebe zur Offenbarung Johannis greifen. So war es ums Jahr 1000, so im 13. Jahrhundert, so am Ausgang des 15. Jahrhunderts. Das Ungewöhnliche, das Erstaunliche, Unerklärliche, vor allem aber das Schreckliche, die Greuel, die der Beschreibung spotten, erwecken mehr als sonst den Gedanken an die Nähe des jüngsten Tages und, das ist die Kehrseite, die Neigung zu grübeln und zu forschen nach dem Tage und der Stunde, die der Herr seiner Macht vorbehalten hat. Anstatt der „hellen und gewissen Texte" greift man zu den unklaren und ungewissen, um die Fündlein, die Befürchtungen und Hoffnungen des eigenen Herzens hineinzutragen.

---

succeed in it; calculate it as the merchant does an adventure; set it forth as the statesman doth a colony; raise the ways and means within the year, and expend them within the year; and so go on as long as we can get our accounts to balance.

[1]) Sie erschien 166 Seiten stark unter dem Titel: For Missionaries after the apostolical school. A Series of Orations in four parts. Part I. The doctrine London 1825. Die anderen hier angekündigten Teile II The Experiment. III The Argument. IV The Duty sind nicht herausgekommen.

Ein Gleiches läßt sich auch unter den Eindrücken der französischen Revolution und der ihr folgenden Greuel und völkerverheerenden Kriegsstürme beobachten. In Deutschland sind diese Neigungen, obwohl sie unter der Nachwirkung der frommen Träumereien eines Bengel, Jung-Stilling, Lavater und anderer nicht fehlten, nicht sonderlich hervorgetreten. Anders in England. Dort entstand seit den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts eine stets breiter werdende apokalyptische Litteratur. Obenan standen in der Folge die Schriften von Hutley Frere und Lewis Way,[1]) einem getauften Juden, die teilweise ältere Gedanken wiederaufnehmend in kühnen Berechnungen die Entwicklung des Gottesreiches und die Stadien der beginnenden nahen Endzeit aus Apokalypse, der alttestamentlichen Prophetie und symbolischen Aussagen der Schrift zu erweisen suchten und nicht wenige Gläubige fanden. Kaum einer war bald so davon ergriffen als ein Laie, Henry Drummond.

Dieser Mann war und blieb sein lebenlang eine merkwürdige Erscheinung. Freilich daß ein hervorragender Geschäftsmann seinen Stolz darein setzt, idealen Zwecken zu dienen und in glühender Liebe für das Evangelium nicht nur sein Geld, sondern auch seine Zeit für christliche Zwecke zu opfern, ist in England nicht so selten als bei uns in Deutschland. Aber auch in England wird es selten einen Mann gegeben haben, der mit gleicher Hingebung sich für die heterogensten Dinge interessieren konnte. In noch jungen Jahren hatte er als Parlamentsmitglied von sich reden machen und u. a. ein wichtiges Gesetz zum Schutz der Depositeninhaber durch-

---

[1]) Hutley Frere, geb. 1779 gest. 1866, legte sein System zuerst nieder in seinem Buche: A combined view of the Prophecies of Daniel, Esdras and S. John etc. London 1815. Ein Jahr später erschien pseudonym von Lewis Way, gest. 1840: Letters of Basilicus 1816. Beide fußten auf den Werken von Faber. Dissertations on the Prophecies 1806 und Cunningham, Dissertation on the Seals and Trumpets 1812. Bemerkenswert ist, daß auch zwei spätere Schriften von Lewis Way, der sich auch Verdienste um die Judenmission erworben hat, in der Folge auch in Deutschland in Übersetzungen Verbreitung gefunden haben: Lewis Way, „Was hat die christliche Kirche nach den Verheißungen der heiligen Schrift zu erwarten?" Hamburg 1830. Übers. von Thoughts on the scripture expectations of the christian church. By Basilicus, London 1828, und „Der Herr ist nahe, oder die letzte Posaune". Zerbst 1829. Übers. von The Lord is at hand or the last Trumpet. London 1828.

gebracht. Als Teilhaber einer großen Londoner Bank hatte er es mit Erfolg verstanden, auf die Zeichen der Zeit in dieser Welt zu achten, und konnte daraufhin in allen Formen der Geselligkeit und des Sports die Rolle eines angesehenen und wohlbegüterten Landbesitzers spielen. Aber das füllte das Dasein des von Jugend an frommen Mannes nicht aus. Weite Reisen in Rußland, nach dem heil. Land und längere Aufenthalte auf dem Kontinent hatten seinen Blick für die kirchlichen und sittlichen Notstände geschärft und bestärkten ihn in seiner Neigung, überall helfend und rettend einzugreifen. Es war ein klein wenig Vielgeschäftigkeit dabei. Da gab es keinen Verein zu kirchlichen Zwecken, keine kirchliche Angelegenheit, bei der er nicht beteiligt gewesen.[1]) Er erinnert in etwas an jene sehr nützlichen und ehrenwerten Leute, die man in jeder Stadt findet, die in jedem Komitee und in jedem Vorstand sitzen und zu mancherlei Opfern an Zeit und Geld bereit sind, wenn sie dabei eine kleine Rolle spielen können. Drummond betrieb das alles im großen. Auf Leute, die ihn nur oberflächlich kennen lernten wie Carlyle, konnte er den Eindruck großer Eitelkeit machen.[2]) Aber was er unternahm, war ihm heiliger Beruf, und wofür er eintrat, da stand er ein mit seiner ganzen Persönlichkeit. Im Jahre 1821 hatte er dem Forschungsreisenden Dr. Wolff die Mittel gegeben, seine damals Aufsehen erregende Erforschung des inneren Asiens zu unternehmen. Er war es, der 1825 in Oxford eine Professur für Nationalökonomie gründete, die erste und lange Zeit die einzige, die es überhaupt für dieses Fach gab. Das war zu einer Zeit, wo sein Hauptinteresse schon lange auf anderem Gebiete lag. Unter dem Eindruck der kirchlichen Verkommenheit des katholischen Italien und des kirchlichen Abfalls in der Schweiz, der ihm namentlich in der Stadt Calvins entgegengetreten war, gründete er die sogenannte Continental society zur Hebung des geistlichen Zustands des Kontinents.[3]) Für die apokalyptischen Gedanken gewonnen kannte er,

---

[1]) Irving schreibt am 21. Nov. 1825 an seine Frau: Henry Drummond was in the chair; he is in all chairs — I fear for him. Oliphant S. 176.

[2]) Carlyle S. 271 u. 283.

[3]) The Continental Society established in London for the purpose of seeking the Lord, exercising carefulness and labouring by all means for the spiritual condition of the Continent of Europe; distressed at present

wie wohl er später wieder und zwar bis an sein Lebensende (1860) im Parlamente weilte, nichts Höheres als die Erforschung der Prophetie, hatte er keinen größeren Wunsch, als ihre Resultate zur Anerkennung zu bringen. Bald war der rührige Mann der Führer des kleinen Kreises, der im Anschluß an die Entdeckungen Hutley Freres mit Bangen das Kommen des Gerichts erwartete und in freudiger Hoffnung die Zukunft des Herrn ersehnte.

Noch war die Zahl der Genossen, die offen dafür eintraten, nicht groß. Ihre Warnungsrufe schienen in der großen Welt ungehört zu verhallen. Aber wie, wenn es gelang, den gefeiertsten Prediger der Hauptstadt zu überzeugen? Hutley Frere war es, der auf diesen Gedanken kam [1]) und es übernahm, persönlich den großen Irving mit seiner Schriftauslegung bekannt zu machen, in der Überzeugung, mit dem Prediger dann auch einen großen Teil seiner Zuhörerschaft gewonnen zu haben. Und der sonst so selbständige Irving war nur zu schnell überzeugt. Freres Auseinandersetzungen thaten eine neue Welt vor ihm auf. Mit Begierde stürzte er sich in diese ihm neuen Studien. Nach kurzer Zeit bildeten sie den Mittelpunkt seines Denkens, bald auch seiner Reden. Das bedeutete einen völligen Umschwung in seiner Entwicklung, damit begann die Tragik seines Lebens.

Mancherlei kam zusammen, was die Schnelligkeit seiner Bekehrung verständlich machen kann. Immer machte das Neue oder das, was ihm neu war, einen großen Eindruck auf ihn. Und wie ließ es sich verwerten! Der Bußprediger in ihm ergriff mit Enthusiasmus die neuen Gedanken, die seinen Strafreden ein ganz anderes Gewicht geben mußten. Und weiter! Erklärte nicht die Theorie der Apokalyptiker den immer größer werdenden Abfall in allen Schichten der Gesellschaft, gegen den er bisher schon in immer steigendem Maße seine warnende Stimme erhoben hatte? Und hatte er erst diese Überzeugung gewonnen, dann begreift man, daß

---

on the one hand, by the superstition of the Papists, and, on the other, by the Infidelity of those calling themselves Reformed. So bezeichnet Irving ihre Tendenz in Babylon and Infidelity Preface S. VIII.

[1]) So erzählt Oliphant S. 104 f. und Irving selbst spricht in der Widmung der weiter unten zu besprechenden Schrift Babylon and Infidelity über die ersten Zusammenkünfte mit Hutley Frere und die dabei empfangenen Eindrücke.

ihn mit Schrecken der Gedanke überfiel: „Was sind wir für Diener des Herrn, was sind wir für Hüter seines Hauses, wenn wir selbst sorglos sind und sorglos, unsere Herde zu warnen! Die Jahre der Vorbedeutung (omen) sind beinah zu Ende, und der Tag des Herrn ist nahe. Selig ist der, der da wachet."[1]) Es ergriff ihn das Bewußtsein langjähriger Versäumnis einer Pflicht, und es ist gewiß merkwürdig, wie wenig ihm bisher der Gedanke gekommen, daß der Christ jeden Tag das Kommen des Herrn erwarten soll; in seinem möglichst unbiblisch gehaltenen „Nachweis für das Kommen des Gerichts" wird man ihn kaum auffinden können. Um so mehr verdoppelte er jetzt seinen Eifer. Wie noch allen, die in die apokalyptischen Studien geraten, schien ihm die Bibel bald von nichts anderem zu reden. An der Aufrichtigkeit seiner neuen Überzeugungen wird niemand zweifeln dürfen, dabei ist aber auch das zu beachten, daß die Zukunftshoffnungen seiner neuen Freunde auch seinen starken hierarchischen Neigungen entgegen kamen. Noch klingt in seinen ersten apokalyptischen Reden der angestammte calvinistische Katholikenhaß nach, noch ist die Sprache eines Knox und eines Milton sein Vorbild, noch gehört der Hinweis auf die glaubensstarken Väter der schottischen Kirche, ihre Ordnungen und ihre Sitten zum stehenden Apparat seiner Rhetorik, aber er hatte längst aufgehört, ein Prediger im Sinne der schottischen Kirche zu sein.

Schon in seinen Reden „für die Orakel Gottes" hatte er sich, wie wir hörten, gegen ihren Katechismus als eine Einengung der freien Predigt erklärt. Der demokratische Zug, der durch das schottische Kirchenwesen mit seiner auf breitester Grundlage erbauten Verfassung hindurchgeht, war ihm je länger je mehr ein Ärgernis. Das Presbyterium mit seinem Rechte der Kritik und der Einsprache in so vielen Dingen, seinem ängstlichen Wertlegen auf die Sitte der Väter in allem und jedem, wie das ganz besonders zur Natur der Schotten gehört, wurde ihm zur drückenden Fessel, ein Dämpfen des Geistes. Er war fest entschlossen, die ihn beengende Kette zu sprengen. Auch sonst war das schottische Kirchentum längst nicht mehr sein Ideal, sein Kultus war ihm zu kahl und farblos, er fand jetzt zu viel Intellekt, wo er das Wehen des Geistes verspüren

---

[1]) Babylon and Infidelity. Preface S. XXII f.

wollte. Die fast römischen Formen des anglikanischen Gottesdienstes, die sonst jedem guten Schotten ein Greuel sind, fingen an ein Gegenstand seiner Bewunderung und Sehnsucht zu werden, weil sie den priesterlichen Charakter des Geistlichen zum Ausdruck brachten. Und war er nicht auch Priester? Davon war er längst überzeugt. Und wer ihn beobachtete, wie er — wir kennen diese Sitte schon von Glasgow her — den bei ihm Ein- und Ausgehenden den Segen erteilte,[1]) der konnte bemerken, wie er danach strebte, dies auch in die Erscheinung treten zu lassen. Schon seine Studien über die Mission nach apostolischem Vorbilde hatten ihn in der Überzeugung bestärkt, daß dem Amtsträger, dem Herold Gottes, eine ganz andere Stellung zukäme, als er in der christlichen Gemeinde einnehme. Und nun lehrten die neuen Apokalyptiker, daß das fünffältige Amt (Eph. 4, 11; 1. Kor. 12, 28), das er selbst schon als die ewige Grundlage der Kirche erkannt hatte, in diesen letzten Zeiten erneuert werden sollte. — Schwerlich wird er sich selbst dessen bewußt gewesen sein, aber wer die ganze Entwicklung übersieht, wird kaum daran zweifeln können: hier berührten sich die apokalyptischen Hoffnungen mit den geheimsten Wünschen seiner Seele, und wie bei Irving so wurde der hierarchische Zug, wurde das Streben, wahrhaft Priester zu sein, später fast für alle evangelische Geistliche das letzte oder wenigstens innerste Motiv, sich der schwärmerischen Bewegung anzuschließen. —

Natürlich sollte die neue Errungenschaft für die Bewegung auch bald nutzbar gemacht werden. Henry Drummond bestimmte Irving dazu, im Frühjahr 1825 bei dem Jahresfeste der Continental Society die Predigt zu übernehmen. Bei dieser Gelegenheit war es, daß er zum ersten Male in der großen Öffentlichkeit sich zu den neuen apokalyptischen Hoffnungen bekannte. In stundenlanger Rede entwickelte er die ganze Theorie. Das war für seine Zuhörer so überraschend, daß nicht wenige, davon abgestoßen, „nicht einmal, wie er selbst berichtet, den christlichen Anstand bewahrten, ihn bis zu Ende zu hören".[2]) Nicht minder erregte es Anstoß, als er im Sommer bei der Grundsteinlegung der neuen großen Kirche, die

[1]) Vgl. Carlyle S. 257, 266 ff.

[2]) In der Vorrede zu Babylon and Infidelity S. X.

seine Gemeinde eigens für ihn auf dem Regent Square zu bauen sich anschickte, eine weitschweifige Weihezeremonie vornahm, was dem schottischen Kirchentum überhaupt unbekannt ist.[1]) Mancherlei Angriffe wegen jener Predigt, auch ungenaue Berichte über dieselbe veranlaßten ihn, sie am Ende des Jahres unter dem Titel „Babylon und Unglauben nach Gottes Vorherbestimmung“ in Druck zu geben.[2])

Es war eine arbeitsreiche Zeit gewesen, häusliche Sorgen, auch eigenes Kranksein[3]) hatten seine Kraft teilweise gelähmt. Gleichwohl war die Predigt bei ihrem Erscheinen zu zwei starken Bänden erwachsen, und aus dem Prediger war inzwischen der Prophet geworden, der sich mit dem vollen Bewußtsein des Propheten[4]) anschickte, aller Welt, namentlich aber seiner schottischen Heimat, die neuen Erkenntnisse zu offenbaren, zu zeigen, wo man sich wirklich befand, wie die einzelnen Staaten, das Treiben der Gesellschaft, die verschiedenen Kirchen, die politischen Parteien, der dermalige Stand der Künste und Wissenschaften, kurz alles und jedes im Lichte des prophetischen Wortes zu beurteilen und was zu erwarten sei.

Die Herrschaft Babylons, der großen, der Mutter der Hurerei, das ist des Papsttums, so führt er im Anschluß an Frere und seine Vorgänger aus, beginnt im Jahre 533 mit der Gesetzgebung

---

[1]) Mrs. Oliphant sagt (S. 102) über die bei dieser Gelegenheit gehaltene Predigt, die ich nicht gesehen habe: he speaks of the building about to be erected in terms more like those that might be used by a Jew in reference to his temple, or by a Catholic of his holy shrine, than by Presbyterian lips, which acknowledge no consecration of place. Vgl. auch Carlyle S. 220.

[2]) Babylon and Infidelity, foredoomed of God: A discourse on the prophecies of Daniel and the Apocalypse, which relate to these latter times and until the second advent. Glasgow 1826. In two volumes. 314 und 444 Seiten.

[3]) Preface S. XV.

[4]) So schreibt er bei Beginn der Strafrede über Schottland vol. II, 394: I would rather — I would rather it had been in commendation than in blame — to promise blessings than to threaten curses. But the prophet's lips must keep truth and he must speak what ever he is commanded and not be dismayed at the faces of his people, lest he be confounded before them.

Kaiser Justinians, die dem Papste die Herrschaft über die ganze Kirche einräumt. Das Reich des Antichrists, das damit seinen Anfang nimmt, soll aber 1260 Jahre dauern, folglich geht es zu Ende mit dem Jahre 1793, dem Entscheidungsjahre der französischen Revolution. Es ist für das Papsttum der Anfang vom Ende. Nun beginnt das Gericht über Babylon und den Unglauben. In den damals (1825) verflossenen 30 Jahren sind bereits die sechs ersten Zornesschalen ausgegossen. Die siebente Schale, welche die zweite Periode von 45 Jahren einleiten soll, „zittert schon in der Hand des Engels", und am Ende der zweiten Periode ist der Kampf von Harmagedon (Apok. 16, 16) zu erwarten, der mit der totalen Zerstörung Babylons endigen wird, damit das Kommen des Herrn und die Aufrichtung des tausendjährigen Reichs, wofür Irving das Jahr 1864 ausrechnet.

Aber das zeigt seine Theorie nur in großen Zügen. Mit der ihm eigenen Sicherheit weiß er alle Geschehnisse auf dem großen Erdenrund zu deuten und ihnen aus der Prophetie ihren Platz in der göttlichen Ökonomie zuzuweisen. Unter Zuhilfenahme des Buches Daniel (Kap. 11) beweist er da u. a., daß mit dem Tier, das aus dem Abgrund aufsteigt (Apok. 11, 7), eine Reihe ungläubiger Könige beginnt, deren erster Napoleon Bonaparte ist, was er an den einzelnen Vorkommnissen seit dem Konsulat und am Kaiserreich darzuthun versucht; und er ist fest überzeugt, daß niemand an der Richtigkeit seiner Aufstellungen zweifeln kann und versteht es, teilweise mit farbenglühender Beredsamkeit die neue, drohende, endliche Zerstörung der großen Babel zu zeichnen.

Napoleon war ein Zerstörer, der nichts baute. Er war ein Rächer, der keinen Vorteil von der Macht haben konnte, die in seine Macht gegeben war. Er verschwand wie der Schatten eines Traumes. Und nun folgte eine Stille. Die alten papistischen Fürsten kehrten auf ihre Plätze zurück, gleich Schafen zur Schlachtbank fürs Abendmahl (!) des allmächtigen Gottes (being brought like sheep to the slaughter of the great supper of God Almighty). Sie erheben den kindischen Arm gegen die Sintflut, sie schließen Allianzen im Namen des Hierarchen des Aberglaubens, der von seinem toten Körper einen Schein des Lebens ausgehen läßt, in Spanien und Frankreich. Auch hier in Britannien ist ein Lebensstrahl in sein

Auge gefallen, der lange glitzerte in seinen Augenhöhlen. Aber was ist das alles! Es ist das Tier mit den 10 Hörnern, das sich erholt von den betäubenden Schlägen der sechs Schalen und sich wieder auf seine Füße stellt, um noch ein wenig zu lästern. Aber wenn es auf dem Gipfel seines Hochmuts angelangt ist, dann wird die siebente Schale kommen und mit ihr schreckliches Erdbeben und wird es niederschlagen, vernichten. — Zur Zeit ist ein Stillstand eingetreten, während dessen der Geist des Unglaubens mit dem größten Erfolge seine Rolle spielt. Die ganze Wissenschaft Europas dient dem Unglauben, die ganze Philosophie Europas dient dem Unglauben, denn es gibt keine Philosophie als die der Anpassung.[1]) Die ganze Moral Europas dient dem Unglauben, denn sie gründet sich allein auf das Utilitätsprinzip. Der Geist der Ungebundenheit und Freiheit, der unter ihren Thronen und Regierungen brodelt, bereit, sie in die Höhe zu schleudern und zu Atomen zu zerschellen, dient dem Unglauben, hat kein anderes Ziel als zu zerstören, was da besteht, hat keine Achtung mehr vor konstitutionellen Verträgen und königlichen Versprechungen, und schreit im Innern seines Herzens: Herab, herab! Hinweg mit ihnen! Der Geist der evangelischen (reformed) Religion dient dem Unglauben, denn er hat den Glauben an die Schrift bei Seite gesetzt und baut auf den gesunden Menschenverstand und die menschliche Vernunft. Der Geist der Poesie in Deutschland, wo allein noch eine Poesie von Bedeutung existiert, hat dem Unglauben gehuldigt (bowed to infidelity) in den beiden glänzenden und gewaltigen Sternen Goethe und Schiller, und unser Byron ist das Dichteridol für die fremden Nationen geworden. — —

Was erreicht man mit der großartigen Ausdehnung der Bildung und der Verbreitung der Bibel? Auch der Satan kann sich in einen Engel des Lichts verwandeln.[2]) — — So sieht er überall nur Verderben, das Wachsen und Überhandnehmen der Ungerechtigkeit. „Der Aberglaube hat den Unglauben in seine Festung zurückgetrieben und der Unglaube den Aberglauben, der Satan in

---

[1]) Philosophy of expediency. Der Ausdruck läßt sich schwer wiedergeben; gemeint ist wohl eine Philosophie, die sich den Verhältnissen anbequemt, für die die Wahrheit oder die wahre Moral nicht das allein entscheidende ist.

[2]) I, S. 301 f.

der einen Gestalt gegen den Satan in der anderen Gestalt, das Tier aus dem Abgrund, ohne Kronen und Hörner auf seinen Häuptern und „Lästerung" geschrieben auf seinem ganzen Körper, im Kampf gegen das Tier, das aus dem Meere aufsteigt, mit gekrönten Hörnern und „Lästerung" geschrieben auf seinen Häuptern, der Teufel in seiner letzten und schlimmsten Gestalt, wie er die Erde in seine Macht bekommen und festhalten will." [1])

Dieses Buch mit seinem überreichen Inhalt, aus dem nur einige signifikante Gedanken herausgehoben werden konnten, wurde von den Apokalyptikern mit jubelndem Beifall begrüßt. Nicht minder die Bearbeitung des vierbändigen, 1816 erschienenen Werkes eines spanischen Exjesuiten „Über das Kommen des Herrn", [2]) die er mit der ihm eigenen Energie, obwohl er eben erst die spanische Sprache zu lernen angefangen hatte, [3]) während eines sommerlichen Landaufenthaltes, der ihm zur Stärkung seiner Gesundheit verordnet worden war, fertig brachte. Es war ein großes Stück Arbeit, um so schwerer, als der Tod seines erstgeborenen Söhnchens damals großes Herzeleid über ihn gebracht hatte. Wie tief er davon ergriffen war, zeigt die Art, wie er in der Einleitung von diesem Todesfall spricht: „Warum sollte ich von dir nicht sprechen, mein Edward, wenn ich bedenke, daß es in der Zeit deiner Krankheit und deines Todes war, daß der Herr mir die Erkenntnis und die Hoffnung und die Sehnsucht nach seinem Sohn vom Himmel offenbarte. Welch herrlicher Wechsel! Er nahm meinen Sohn an

---

[1]) S. 313 ff.

[2]) Das äußerst seltene, von der spanischen Inquisition unterdrückte Original, welches unvollständig war, wurde vollständig auf Veranlassung des Gesandten von Buenos Ayres in London gedruckt unter dem pseudonymen Titel: La venida del Mesias en gloria y magestad. Observaciones de Juan Josaphat Ben Esra Hebraeo Christiano dirigidas a el Sac. Christofilo Atio Romano. London 1816. 4 vol. 8. (Über den Verf. vgl. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, II. Bd. Bonn 1885 S. 988.) Die Irvingsche Übersetzung hat den Titel: The coming of Messiah in glory and majesty by I. I. Ben-Esra. transl. of the Spanish by Edward Irving, London 1827, 2. vol. 8 Dazu lieferte Irving eine beinah zweihundert Seiten lange Einführung.

[3]) Er hatte, was für ihn charakteristisch ist, trotz der vielen Arbeit, die auf ihm lastete, bei einem spanischen Konvertiten Unterricht genommen, um diesem dadurch materiell zu helfen. Oliphant S. 190.

sein väterliches Herz und offenbarte in meinem Herzen die sichere Erwartung seines einigen ewigen Sohnes und des Glaubens. Köstliche Zeit meines Lebens, ewiger Erinnerung wert, in der ich die Süßigkeit und den Segen solcher Freuden und solchen Segens erkannte." [1])

Man sieht, mit welcher Glut er den Wiederkunftsgedanken erfaßte, wie ihm die ganze Heilserkenntnis, ja die Seligkeit darin gipfelte, und wie er anfing, alles nur unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Und je mehr er die Empfindung hatte, daß dies alles wie eine plötzliche Offenbarung über ihn gekommen sei, um so mehr mußte seine ganze Religiosität und seine Weise, die kirchlichen Fragen zu beurteilen, eine andere werden. Der früher so hochgestellte Milton galt ihm jetzt als „Erzengel des Radikalismus". Der berühmte Aufsatz, den Macaulay, mit dessen Eltern Irving befreundet war, über den großen Puritaner damals (August 1825) erscheinen ließ, wurde von ihm scharf getadelt: Milton konnte nicht sagen, Jesus ist der Sohn Gottes, weil er sich dem Heil. Geist nicht ergeben konnte, sondern den Geist des Radikalismus vorzog. [2])

Noch vor kurzem war ihm, wie erwähnt, die anglikanische Kirche im idealsten Lichte erschienen. Jetzt war auch sie ihm nur ein Babel. In einer noch 1825 herausgekommenen Einleitung zu dem Psalmenkommentar von Horne findet er, [3]) daß sie wegen ihres totalen Mangels an Zucht gar kein Recht habe, als Kirche angesehen zu werden, vielmehr eine rein nationale Einrichtung sei.

(Schluß folgt.)

[1]) Wilks S. 275. Über die damaligen Familienverhältnisse vgl. Oliphant S. 111 ff.

[2]) Oliphant S. 138, 145, 169. Macaulays Aufsatz in seinen Critical and historical Essays, Leipzig 1850, I S. 1 ff.

[3]) Take it for all in all, the church of England though pure in doctrine and devout in prayer, hath, from total want of discipline, no right to be considered as a Church at all, but as mere anational institution, where Christian doctrine is preached etc. bei Wilks S. 160.

D. Th. Kolde.

„Darum soll das Weib eine Macht auf dem Haupte haben um der Engel willen."

In den Neuen Jahrbüchern für deutsche Theologie, welche durch einige Jahre es versuchten, die durch Eingehen der Dorner-schen Zeitschrift entstandene Lücke auszufüllen, habe ich etliche Male Gelegenheit genommen, in Form von „Miszellen" einige, ganz bescheidene Beiträge zur Auslegung des Neuen Testaments, speziell dort des ersten Korintherbriefs, zu veröffentlichen. Die freundliche Aufnahme, welche dieselben hie und da gefunden haben, ermutigt mich, die Sache an diesem Orte wieder aufzunehmen. Und zwar möchte ich zunächst noch eine Stelle des ersten Korintherbriefs ins Auge fassen, die schon viel Kopfzerbrechen veranlaßt hat. Ich meine die in der Überschrift citierten Worte 1. Kor. 11, 10.

Der Zusammenhang ist klar. Paulus will auf einen Mißbrauch zu sprechen kommen, der sich in Korinth einzubürgern suchte, daß nämlich Frauen beim Beten und Weissagen unverschleiert, d. h. mit entblößtem Haupte auftraten. Ob dabei an Gemeindeversammlungen zu denken, wie zuletzt wieder Seeberg in einem kleinen Aufsatz über das Reden der Frauen voraussetzt, oder ob mit Hofmann, dem Zahn, Einl. I [2], S. 201 beistimmt, Hausgottesdienste in Betracht kommen, macht für die folgende Untersuchung nicht viel aus. Der Apostel erwähnt nun zunächst den Mißbrauch selbst allerdings gar nicht direkt. Er lobt vielmehr, daß sie „in allem seiner gedenken und die Überlieferungen entsprechend dem, wie er sie ihnen überliefert hat, einhalten"; Worte, die wie mir deutlich

scheint, eine Notiz aus dem Gemeindeschreiben aufnehmen, ähnlich, wie ich das a. a. O. Bd. III, S. 198 ff. für 1, 4 ff. nachzuweisen versucht habe, und wie es 7, 1 sicher, an anderen Stellen, wie 6, 12 u. ö. höchst wahrscheinlich ist. Alsbald aber fügt er ziemlich kategorisch bei (der Übergang ähnlich wie 1, 10), wie er „aber wünsche, daß sie wissen, daß eines jeden Mannes gewiesenes Haupt der Christus ist, Haupt aber eines Weibes der Mann" 2c., woraus sich denn, wie v. 4 zwar ohne *οὖν*, aber doch sicher irgendwie folgernd beigefügt wird, ergibt, daß „ein jeder Mann, wenn er bedeckten Hauptes betet oder weissagt, seine *κεφαλή* schändet, jedes Weib aber im umgekehrten Falle ihre *κεφαλή*". Dies letztere wird nun zunächst kurz durch eine Art argumentatio ad hominem erhärtet. „Sie ist nämlich dann ein und dasselbe mit einer Beschorenen 2c." — Mit v. 7 aber folgt die reflektierte Begründung: „Der Mann nämlich zwar (*μέν*) braucht sich das Haupt nicht zu verhüllen, weil er Bild und *δόξα* Gottes ist. Das Weib aber ist Mannes *δόξα*. Denn (v. 8 f.) nicht ist Mann aus Weib, sondern Weib aus Mann, auch ward nicht Mann um des Weibes willen geschaffen, sondern Weib um des Mannes willen." Hier setzt nun unser v. 10 ein; freilich nicht, wie man erwarten könnte, mit *οὖν* angeknüpft, sondern mit *διὰ τοῦτο*, eine Anknüpfung, die der Aussage einen selbständigeren Wert gibt, als es der Fall wäre, wenn durch *οὖν* die zweiteilige Begründung v. 7 ff. (*μέν* und *δέ*) zum Abschluß käme. Doch lassen wir das vorläufig ebenso wie den Anschluß des Folgenden und wenden uns dem Vers selbst zu. Die Schwierigkeit liegt teils in dem Ausdruck *ἐξουσία*, teils in der Näherbestimmung *διὰ τοὺς ἀγγέλους*.

Was die *ἐξουσία* anlangt, so kann ich mich nicht mit der Aufzählung der zahlreichen, z. T. phantastischen Deutungen bezw. auch Konjekturen aufhalten, die man vorgeschlagen hat. Man darf wohl vor allem von zwei verbreiteten Auslegungen sprechen. Nach der einen, bei älteren Auslegern, doch m. W. nicht schon in der alten Kirche geläufigen Auffassung wäre *ἐξουσία* hier wesentlich im Sinne von Schutzmacht zu fassen. So beispielsweise G. G. Zeltnerus, diss. de munimento capitis foeminei contra Angelos, Altorf 1715. So auch Bretschneider, Lex. man. s. v.: „plurimi de velamine intelligunt, ut sit munimentum, propu-

gnaculum (ut hebr. מָעוֹז et robur et vero etiam propugnaculum significet)“. — Diese Auslegung wird sich überall da mehr oder weniger deutlich einstellen, wo man in dem *διὰ τοὺς ἀγγέλους* den Hinweis auf eine von daher drohende Gefahr findet.

Und in der That ergäbe sich dann ein wohl passender, wenn auch im Zusammenhang höchst überraschender Gedanke. Aber schon der genannte Bretschneider bemerkt: sed *ἐξουσία ἐπὶ* constanter significat dominium in aliquid. Genauer wäre zu sagen: *ἐξουσία* widerstrebt seinem Etymon wie seinem Gebrauch nach der Deutung: Schutzmacht u. dgl. Es kann nur Obmacht, Vollmacht und ähnliches bedeuten, woraus natürlich nicht folgt, daß die von Bretschneider selbst gegebene Erklärung: debet mulier habere potestatem s. veniam capitis sui velandi richtig sei.

Dagegen dürfte sich die andere weit verbreitete, schon in der alten Kirche beliebte und neuerlich fast allgemein bevorzugte Interpretation wohl empfehlen, wonach *ἐξουσία* metonymisch für „Zeichen der Obmacht“, nämlich des Mannes über das Weib steht. Allerdings hat Hofmann geltend gemacht, daß dabei eine Umkehrung der Redensart vorausgesetzt werde, die unzulässig erscheine. Man müsse ja doch erwarten, daß es vielmehr heiße, die Frau sei verpflichtet ein Abzeichen der Dienstbarkeit zu tragen. So wie die Dinge lägen, könnte dagegen nur umschrieben werden: die Frau solle ein Zeichen ihrer Obmacht tragen. In der That ein sehr bemerkenswerter Einwand, auf den wir noch Rücksicht nehmen werden. Aber so lange kein besserer Ersatz geboten wird als der, daß wir angewiesen werden „den ganzen Ausdruck“ metonymisch zu fassen und zu übersetzen: darum soll die Frau eine Macht über sich haben, d. h. einer solchen untergeben sein, so lange dürfte die übliche Auslegung, wenn irgend möglich, festzuhalten sein. Denn jener durch Hofmanns Deutung dargebotene Satz fällt in der That gründlich aus dem Zusammenhang heraus, was Hofmann nur dadurch verdeckt hat, daß er nach der gewöhnlichen Erklärung hinüber winkend beifügt, der Ausdruck sei „deshalb so gewendet, um den Zusammenhang zwischen dieser Stellung des Weibes und der Sitte ihrer gleich als vom Manne über sie gebreiteten Kopfbedeckung anzudeuten.“ — Vorbehaltlich also einer nachher zu gebenden Erklärung des Auffälligen in der landläufigsten

Fassung von ἐξουσία behalten wir dieselbe bei. „Darum muß ein Weib eine Macht, d. h. ein Zeichen der Obmacht des Mannes auf dem Haupte haben“ (vgl. Luthers Randglosse E. A. Bd. 64 p. 230).

Damit ist dann aber auch wohl entschieden über den Sinn des διὰ τοὺς ἀγγέλους. Von einer von dieser Seite drohenden Gefahr oder auch von einer diesen Wesen drohenden Verführung kann der Apostel schwerlich reden wollen. Zwar der Einwand, daß jene Gefahr nicht abgewendet, diese Verführung nicht verhindert würde durch den Umstand, daß die Frauen „ein Zeichen der Obmacht des Mannes“ tragen, ist nicht durchschlagend. Es läßt sich hier, wie sich noch zeigen wird, ein Zusammenhang wohl erkennen. Aber müßten wir an und für sich schon erwarten, daß diese Auffassung, wenn der Apostel sie verträte, etwas deutlicher markiert werde, so besonders in einem Zusammenhang, der keineswegs in der angenommenen Richtung weist, sondern die Verpflichtung des ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους mit διὰ τοῦτο an das aus der Genesis sich ergebende Verhältnis von Mann und Weib anknüpft. Es kann hiernach die Erwähnung der Engel nur in dem längst erkannten Sinne gemeint sein, daß dieselben gewissermaßen als Wächter der schöpfungsmäßigen Ordnungen in Betracht genommen werden. Mit anderen Worten: der Zusatz διὰ τοὺς ἀγγέλους kann nur besagen, daß „die Rücksicht auf die Schöpfungsordnung (v. 8. 9), deren Vermittler und Hüter die Engel sind, es der Frau zur Pflicht mache, ihr Haupt zu verhüllen“. (Heinrici z. d. St.).

Gleichwohl darf, wie mir scheint, die Auslegung sich mit diesem Resultate noch nicht zufrieden geben. Es bleibt zunächst die Schwierigkeit, daß das bloße ἐξουσία hier so auffällig für das Zeichen der Obmacht des Mannes über das Weib gesetzt erscheint. Es bleibt weiter die Anknüpfung mit διὰ τοῦτο bezw. die seltsame Verdoppelung sozusagen dieses διὰ τοῦτο durch das διὰ τοὺς ἀγγέλους, eine Verdoppelung, deren Härte auch dann noch besteht, wenn, wie Heinrici es vorsichtig formuliert hat, „der Zusatz nur dazu dienen soll, die Berufung auf die Schöpfungsordnung zu stützen“. Es bleibt zum dritten die Anknüpfung des folgenden Verses, der seinem Inhalt nach eine Art Gegensatz zu v. 7—9 bildet, bei der vorgetragenen Auslegung aber, wie schon Hofmann

erkannte, scheinbar nur einen Gegensatz gegen v. 10 darstellt, was sich um so weniger empfiehlt, da das *διὰ τοὺς ἀγγέλους* diesem Vers eine ganz eigentümliche Färbung verliehen hat.

Endlich aber und vor allen Dingen muß man doch zugeben, daß das *διὰ τοὺς ’γγέλους* selbst einen für den Apostel an sich keineswegs nahe liegenden Gedanken einschloß und daß er erst recht nicht ohne weiteres das Verständnis dafür bei den Korinthern erwarten konnte. Wohl hat er gelegentlich im Galaterbrief einer Engelvermittelung bei der Gesetzgebung gedacht (Gal. 3, 19), und wohl wird er auch entsprechende Vorstellungen mit Bezug auf die Weltschöpfung vertreten haben. Und ebenso ist es durchaus denkbar und wahrscheinlich, daß derartige Vorstellungen in den Kreisen der korinthischen Gemeinde gelegentlich laut wurden. Aber sie standen doch schwerlich derart im Vordergrund des Bewußtseins, daß eine Bezugnahme wie die vorliegende ohne jede nähere Andeutung und ohne daß wenigstens neben den Engeln, ja vor ihnen, Gott genannt wäre (vgl. wiederum schon Hofmanns Einwand) denkbar erschiene, wenn nicht besondere Umstände in Betracht genommen werden dürfen.

Gerade aber solche werden wir in unserem Falle voraussetzen können.

Kein anderes Paulusschreiben ist in dem Maße bestimmt von der Rücksichtnahme auf die dem Apostel im einzelnen vor Augen stehenden Zustände und Anschauungen in dem Leserkreise wie der erste Korintherbrief. Auf verschiedenen Wegen hat der Apostel Kunde erhalten. Mit sittlicher Entrüstung haben die Leute der Chloe erzählt von den Parteistreitigkeiten und anderen Mißständen. Ein Gemeindeschreiben hat den Apostel über anderes informiert, teils wohl in rühmenden Worten über die Zustände in der Gemeinde, teils und besonders in Anfragen unter Hervorhebung wohl schon manches Fürs und Widers. Schließlich waren ein Stephanas, Achaikus und Fortunatus beim Apostel und konnten auch in dem Sinne jedes *ὑστέρημα* der Korinther ausfüllen, daß sie detailliert berichteten, worüber immer Paulus Bericht zu haben wünschte (16, 17).

Auf das Gemeindeschreiben nimmt der Apostel, wie schon erinnert, wenigstens einmal ausdrücklich Bezug, hat es aber offen=

bar überhaupt sehr eingehend berücksichtigt. Auch v. 2 unseres Kapitels dürfte es, wie gesagt, nachklingen. — Daß es sich im Anschluß etwa an jene Worte auch mit der Frage der Ver- und Entschleierung der Frauen befaßte, läßt sich freilich nicht sehr wahrscheinlich machen. Wohl aber wird eben der Apostel davon gehört haben, wie hier ein Mißbrauch einzureißen drohte, sei es schon durch die Leute der Chloe, sei es durch die korinthischen Gemeindeglieder, die ihm jedenfalls eben die Details vermitteln konnten. Eine prinzipielle Rechtfertigung der Neuerung hat natürlich niemand in Korinth versucht. Vielmehr wird die Sache in Verkennung der Stellung der Frauen mehr zufällig als eine Unsitte aufgekommen sein. Sie ist aber doch nicht ohne Widerspruch geblieben. Nur hat man, so scheint es, nichts Besseres einzuwenden gewußt, als daß das Ablegen des die *ἐξουσία τοῦ ἀνδρὸς* darstellenden Schleiers die Frauen ja gewissermaßen den Engeln preisgebe, die man als gegenwärtig in der Gemeindeversammlung oder, wenn man so will, im Hausgottesdienst gedacht haben wird. Durch das Ablegen nämlich der nicht zwar als munimentum, sondern als Obmachtszeichen (des Gatten) angesehenen Verhüllung konnte nach der Meinung der Betreffenden zwar nicht den persönlich bekannten männlichen Mitgliedern der Gemeinde oder des Hauses, aber den sozusagen hereinschauenden Engeln die Betreffende, wenn ichs einmal drastisch ausdrücken darf, als herrenloses Gut erscheinen. Daß eine solche Anschauung denkbar, wird der nicht leugnen, der da weiß, zu welch phantastischen Ausmalungen die Angelologie des Judentums und die verwandten mythologischen Vorstellungen des Heidentums geführt haben. Natürlich haben „aufgeklärte" Korinther — man denke an 8, 1 ff. und 7 — dem widersprochen, ohne daß die Sache jedoch zu Weiterem gediehen wäre. Erst durch Paulus wird die Frage in eine grundsätzliche Beleuchtung gerückt, d. h. nicht die Frage betreffs der Engel, sondern betreffs der Verschleierung. Die Frage betreffs der Engel dagegen findet eben nur eine beiläufige Erledigung durch v. 10. Aber was ist nun damit geändert, daß wir dies ausführten? v. 10 kann doch darum nicht anders ausgelegt werden sollen, als wie es oben als einzig möglich hingestellt ward. Gewiß nicht. — Aber nach dem zuletzt Ausgeführten fällt nur den eigentliche Ton des Satzes auf das *διὰ τοῦτο* am Anfang, indem da-

durch die Aussage korrigierend jener von Paulus nicht gebilligten Anschauung der korinthischen Verteidiger des Schleiers gegenübergestellt. wird. „**Darum** soll das Weib eine Macht auf dem Haupt haben um der Engel willen," d. h. in **dem** Sinne gilts! Nicht weil, wie etliche in Korinth sagen, sonst die Engel verführt würden od. dgl., sondern weil es schöpfungsmäßige Ordnung ist. —

Man sieht ohne weiteres, wie nun alle Schwierigkeiten, die der Auslegung anhafteten, verschwinden. Zunächst fällt das bloße *ἐξουσίαν* nicht mehr auf, denn es nimmt eben ein Stichwort aus der Debatte heraus. Braucht das Weib um der Engel willen das Zeichen der *ἐξουσία τοῦ ἀνδρὸς* oder bedarfs keiner solchen *ἐξουσία*? Das war ein in Korinth bekannter Streitpunkt. Weiter erklärt sich das *διὰ τοὺς ἀγγέλους* in seiner überraschenden, änigmatisch kurzen Form. Es stellt eben der ganze Satz, den Korinthern hinreichend verständlich, eine dort vorhandene Anschauung beiläufig zurecht, ohne daß der Apostel Anlaß hätte, die Sache weiter zu verfolgen, da seine Argumentation überhaupt anders vorging. Ferner treten das *διὰ τοῦτο* und *διὰ τοὺς ἀγγέλους* nun wirklich deutlich auseinander. Endlich aber wundern wir uns nicht mehr, daß v. 10 nicht mit *οὖν* angeschlossen ist, denn das hätte eben gar nicht gepaßt; noch auch stört der Anschluß des 11. Verses. Derselbe bezieht sich vielmehr jetzt ganz von selbst durch v. 10 hindurch auf den Hauptgedanken v. 7—9. bez. v. 7—10. —

Natürlich zwingend ist darum die Sache noch nicht. Aber ich meine, eben das Verschwinden aller Schwierigkeiten spricht für meine Hypothese. Und es bedarf schließlich nur einer achtsamen Lesung und Übersetzung der ganzen Erörterung v. 2—15, unter entsprechender Betonung des *διὰ τοῦτο*, um die Probe auf die Möglichkeit, ja Natürlichkeit des Vorschlags zu machen.

Paul Ewald.

Diesem Heft liegt ein Prospekt von **F. E. C. Leuckart** (Constantin Sander) in **Leipzig** bei, auf welchen wir ganz besonders aufmerksam machen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn,
Prof. d. Theologie in Erlangen

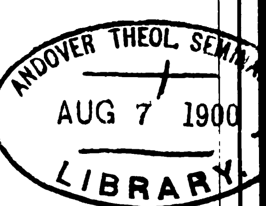
D. von Burger,
Oberkonsistorialrat in München

Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. **F. Blaß** in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. **von Burk** in Stuttgart; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. D. **Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. **König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Superintendent **E. Petri** in Zellerfeld; Prof. Dr. **Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. Lic. Dr. **Schnedermann** in Leipzig; Prof. D. **Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **Sehling** in Erlangen; Konsistorialrat Lic. **J. Staehlin** in Ansbach; Prof. D. **Volck** in Greifswald; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Ulm; Pastor Lic. **Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Gustav Holzhauser,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XI. Jahrgang. 7. Heft.
(127. Heft ausgeg. i. Juli 1900.)



Erlangen und **Leipzig.**

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1900.



Inhalt.

„Im Einverständnis mit den Herren **Professor D. Zahn** und **Oberkonsistorialrat D. v. Burger** wird vom 1. Juli 1900 an Herr **Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20,** die Herausgabe und verantwortliche Redaktion besorgen."

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt**, München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift"** erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 25 Pf.; Beilagengebühr 20 Mark.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift"** will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Thätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Todesanzeige.

Nach dem Hingang ihrer beiden Begründer, der Geheimräte D. von Frank und D. von Buchrucker, konnte die Neue kirchliche Zeitschrift keinen herberen persönlichen Verlust erleiden als den, der sie mit dem am 20. Juni dieses Jahres erfolgten jähen Hinscheiden ihres trefflichen Herausgebers, des Professors Gustav Holzhauser betroffen hat.

Mit frischem jugendlichen Mut, mit gewissenhaftem Fleiß und ernstem Bemühen, mit wachsendem Verständnis, Sicherheit des Urteils, Gewandtheit und Pünktlichkeit hat er vor elf Jahren die wichtige und schwierige Arbeit übernommen und die Redaktionsgeschäfte seither in musterhafter, von allen Seiten anerkannter Weise geführt. Die Sache lag ihm sehr am Herzen. Der göttliche Segen, den er von vornherein und stets sich erbat, hat ihm nicht gefehlt. Wie die vorangegangenen, so sind die gegenwärtigen Leiter der Zeitschrift, ihre zahlreichen Mitarbeiter, ihr ausgedehnter Leserkreis ihm zu großem Dank verpflichtet und beklagen es schmerzlich, daß er seiner Thätigkeit, die ihn und sie in so hohem Maße befriedigte, so früh und so plötzlich entrissen wurde.

Sein Lebensgang war kurz und schlicht. Am 28. August 1858 wurde er zu Kempten im Algäu als vierter Sohn des dortigen zweiten Pfarrers Gustav Holzhauser geboren. Wohlbegabt an Geist und Körper, strebsam und fleißig,



freundlichen Wesens, heiteren Sinnes, ein wackerer Schüler steht er in meiner Erinnerung seit Ostern 1875, da ich als Nachfolger seines zum ersten Pfarrer und Dekan beförderten Vaters den protestantischen Religionsunterricht am Kemptener Gymnasium übernahm. Näher und inniger gestaltet sich an solchen Anstalten, wo die Evangelischen eine kleine Minderheit bilden, das Verhältnis des protestantischen Religionslehrers zu seinen Schülern. Der Unterricht war mir lieb, und mein Bestreben, ihn auch den Schülern lieb und förderlich zu machen, nicht vergeblich.

Von 1877 bis 1881 studierte Holzhauser in Erlangen und Leipzig Theologie: ein fröhlicher Student, ein eifriges Mitglied der christlichen Studentenverbindungen Uttenruthia und Nordalbingia, ein dankbarer Hörer und Schüler Hofmanns und Luthardts, Delitzschs und v. Zezschwitzs. Von den Früchten seines Fleißes gab er im theologischen Examen 1881 erfreuliche Proben und wurde dann in das Münchener Predigerseminar einberufen, welchem er zwei Jahre hindurch angehörte. Das großstädtische Leben mit seinen vielen Bildungs- und Übungs-Gelegenheiten zog ihn an. Er erhielt 1883 die Stelle eines Katecheten und Stadtvikars und beteiligte sich schon von da an lebhaft und geschickt an den allmählich aufblühenden Werken der inneren Mission in München. 1885 bestand er ehrenvoll die zweite Prüfung und wurde nach seinem Wunsch 1887 zum Gymnasialprofessor für protestantische Religionslehre ernannt. Er brachte zu dieser Berufsthätigkeit außer den erforderlichen wissenschaftlichen Kenntnissen und dem didaktischen Geschick die besondere Gabe mit, sich seiner Schüler persönlich anzunehmen, ihr Vertrauen und ihre Zuneigung zu erwerben, ihren Anliegen und Bedürfnissen auch außerhalb der Schule behilflich zu sein. Immer mehr fühlte er sich in seiner Unterrichtsarbeit wohl. Er beschloß in ihr auszuharren. Von dem Ernste, womit er sie betrieb, gibt die Bearbeitung des Lehrbuchs der Heilsgeschichte von Thomasius (Grundlinien des Religionsunterrichts an höheren Schulen I. Teil) und namentlich der schöne Vortrag Zeugnis, den er beim evangelischen Schulkongreß in Barmen 1899 über die Behandlung des Alten Testaments im Religionsunterricht an Mittelschulen hielt.

Seit 1890 glücklich verheiratet mit Anna geb. Holzrichter aus Barmen, die ihm vier liebliche Kinder, zwei Knaben und zwei

Mädchen, geboren hat, bezog er 1894 das Haus, das er nach seinen eigenen Ideen erbauen ließ und im Verein mit seiner Gattin zu einer Stätte der edelsten, erquickendsten Gastfreundschaft gestaltete. Einen glücklichen Mann mochte man ihn nennen. Ein dankbarer Mann war er. Für ein Glück schätzte er es vor allem, an dem Guten, was ihm Gott beschert, andere teilnehmen zu sehen. In aufopfernder Treue widmete er bis zuletzt Zeit und Kraft dem christlichen Verein junger Männer in München. Was er im Verborgenen Gutes erwies, sei hier nicht ans Licht gezogen.

Schon vor dem Tod eines älteren Bruders (Okt. 1897), der ihm sehr nahe ging, zeigten sich auch bei ihm leise Spuren eines Herzübels. Was geschehen konnte, den Fortgang desselben zu hemmen, hat er gethan, aber zugleich für die ihm vorschwebende Möglichkeit einer raschen Abberufung aus dieser Zeit alles bedacht und geordnet. Am 21. Juni hielt er in gewohnter Lebendigkeit von 8—10 Uhr Unterricht im Gymnasium. Beim Eintreten ins Lehrerzimmer um 10 Uhr befiel ihn ein Herzkrampf. Lautlos sank er hin. Nach wenigen Minuten hatte er ausgeatmet. Sein kurzes Tagewerk war vollbracht. Wie mir, wird es vielen, vielen ein Schmerz sein, der sich oft erneuert, daß wir ihm hier unten nicht mehr begegnen sollen.

Seinem aufgeschlossenen, weltoffenen Sinn lag eine aus dem frommen Elternhaus ererbte, mit klarem Bewußtsein ergriffene, ausgebildete und gepflegte Glaubensgesinnung zu Grunde. Ich möchte sagen, daß er dem Wort des Predigers folgte: „Frühe säe deinen Samen und laß deine Hand des Abends nicht ab; denn du weißest nicht, ob dies oder das geraten wird; und ob's beides geriete, so wäre es desto besser.“ Auf sein Grab aber würde ich schreiben: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi.“

München, 21. Juni 1900.

D. von Burger.

Edward Irving.

(Schluß.)

Die Erwartung, daß Irvings Eintreten die Verbreitung der neuen Gedanken und ihre Anerkennung fördern müßte, erfüllte sich durchaus. Das müssen selbst die offiziellen Geschichtsschreiber der Bewegung zugeben, wie sehr sie auch sonst das Bestreben haben, seinen Einfluß auf das allergeringste Maß zu beschränken. Nicht wenige hervorragende Geistliche und erweckte Laien traten jetzt in Verbindung mit der neuen „Prophetenschule", wie Irving zuerst die Apokalyptiker genannt zu haben scheint.[1]) Man konnte daran denken, sich enger zusammenzuschließen.

Der uns schon bekannte Lewis Way gab Drummond den Gedanken ein, in aller Stille eine Konferenz von Männern, die sich für die prophetischen Studien interessierten, und zwar aus den verschiedensten Ständen und Denominationen zusammenzurufen, um auf Grund ernster Forschungen sich über die wichtigsten Fragen zu einigen. Man wählte dazu Albury-Park, den reizend gelegenen Landsitz Drummonds, unweit von Guildford in der Grafschaft Surrey.

Dort kamen am 1. Advent 1826 als Gäste des Schloßherrn gegen 20 Männer, unter ihnen auch Irving, zusammen und konferierten unter dem Vorsitz des Ortspfarrers Hugh McNeile. Solcher Alburykonferenzen wurden bis zum Jahre 1830 fünf abgehalten

---

[1]) Vgl. Widmung an Henry Drummond: Irving, Sermons, Lectures and occasional Discourses, III vol. (1828) S. 775f.

und haben daran nach und nach mehr als 40 Personen [1]) teilgenommen, von denen die Mehrzahl, wenn auch nicht alle der späteren Sekte zufielen. Ihre Verhandlungen sind von Drummond in Form von Dialogen, die aber nicht den Anspruch machen, wortgetreue Protokolle zu sein, und wobei die Sprecher unter anderen Namen auftreten, seit 1827 unter dem Titel „Dialoge über Prophetie" [2]) herausgegeben worden. Seit 1829 hatte man auch ein eigenes Organ „The Morning Watch, Journal of Prophecy", welches von Mr. Tudor herausgegeben wurde.

Im gleichen Jahre erklärte man über folgende Punkte zu völliger Einmütigkeit gekommen zu sein:

1. Die gegenwärtige christliche Ordnung (Ökonomie, dispensation) wird nicht durch die allmählich wachsende Predigt des Evangeliums unmerklich in das tausendjährige Reich übergehen, sondern wird ihr Ziel durch Gerichte erreichen, und soll enden mit der Zerstörung dieser sichtbaren Kirche und des Staatswesens, wie dies in derselben Weise bei der jüdischen Ordnung der Fall war.

2. Im Verlaufe dieser über das Christentum ergehenden Gerichte werden die Juden ihrem Lande zurückgegeben werden.

3. Die Gerichte werden hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, das Christentum treffen und werden beginnen bei dem Teile der Kirche Gottes, der am meisten begünstigt war und darum auch am meisten verantwortlich ist.

4. Auf diese Gerichte wird für die ganze Menschheit und sogar für die Tiere eine Periode allgemeiner Glückseligkeit folgen, die man gewöhnlich das tausendjährige Reich nennt.

5. Eine große Periode von 1260 begann mit der Regierung Justinians I. und endete mit der französischen Revolution. Seitdem begann die Ausgießung der Zornesschalen der Apokalypse. Unser Herr wird in Kürze erscheinen, es ist daher die Pflicht aller, die dies glauben, diese Erkenntnis aller Welt so eindrücklich als möglich zu verkündigen. [3])

---

[1]) Ihre Namen nach Evans, Sketch of the various denominations of Religion ed. 18 p. 288, bei Miller, I S. 41.

[2]) Dialogues on Prophecy 3 vol. London 1827—29.

[3]) Vgl. Miller, I 44 ff.

Aber dies waren nur die Grundzüge der neuen Erkenntnis, auch über die Einzelheiten der beginnenden Endzeit verbreitete man sich mit großer Sicherheit und bestimmte das Jahr 1847 als das Jahr der Wiederkunft des Herrn.[1]) Damit verband sich sogleich ein sektiererischer Zug. Mit glühenden Worten bezichtigte man alle, die nicht auf demselben Standpunkt standen, des völligen Abfalls. Gerade gegen die evangelische Partei im englischen Kirchentum, die wie in jenen Jahren allenthalben auf die Neubelebung evangelischen Glaubenslebens auch durch solche Veranstaltungen, die man später innere Mission nannte, ausging, richtete sich diese Anklage. „Fortan ist das Königtum Christi der Hauptartikel zur Unterscheidung derjenigen, die auf der Seite des Herrn stehen, und derjenigen, die ihm zuwider sind. Die wahrhaft Seinigen werden diese Lehre allmählich ergreifen zur Rettung ihrer Seelen; die falschen Bekenner aber werden sich dagegen und gegen ihn selbst je länger je mehr verhärten, während vielleicht ihre Lippen von den Redensarten des Glaubens, des christlichen Eifers, der demütigen Einfalt und brüderlichen Liebe überfließen, ja während sie ihr Leben zubringen mit unablässiger Arbeit für die Verbreitung von Bibeln und Traktaten, für die Absendung von Missionaren und die Erleichterung der Elenden im Volke." — „Über Christus und der gläubigen Seele — die ganze Summe unserer Lehre und geistlichen Praxis — sind uns der Heilige Geist, die Gemeinschaft der Heiligen, die heilige katholische Kirche zu toten Buchstaben im Credo geworden." — „Man lallt vom Glauben und einfältigen Glauben, und erkennt nicht oder will nicht erkennen, was der ganze Inhalt unseres Glaubens ist, — die hochheilige Dreieinigkeit und ihre Gaben, Ämter und Wirkungen zum Heile. (1. Kor. 12, 4 ff.)." Um ihres Unglaubens willen seien nur zwei Seelen von denen, die aus Ägypten gezogen waren, ans Ziel gelangt. „Die Kirche ist jetzt genau in derselben Lage: aus allen vorhandenen Bekenntnissen und Glaubensparteien wird erst das Geschlecht erstehen, die wahre Auswahl unter den jetzt Auserwählten, welches unter seinem Josua in das langersehnte Kanaan eingehen wird." [2])

---

[1]) Nach Dialogues on Prophecy I, 325 bei Miller, I 42.

[2]) Aus den Dialogues on Prophecy bei Roßteuscher S. 107—111. Man beachte übrigens, wie früh sich der Synkretismus zeigt, der noch jetzt zum

Irving hat an den Alburykonferenzen ständig teilgenommen, aber schwerlich war er, wie man gemeint hat,[1]) das geistige Haupt der Versammelten. Wie schnell er auch die ganze Denkungsweise des Kreises in sich aufgenommen hatte, so war er doch gegenüber Männern wie Hutley Frere, Lewis Way, Drummond und den manchen anderen, die seit Jahren mit den verhandelten Fragen sich schriftstellerisch beschäftigt hatten, mehr Empfänger als Spender. Das klingt auch aus seinen eigenen Äußerungen über den Segen, den er dort empfangen, heraus.[2]) Und während er früher mit nicht selten verletzendem Selbstbewußtsein überall andere und eigene Wege gehen wollte, wird er aus Scheu vor der Geistesbegabung anderer und unter dem bedrückenden Gefühl, später als sie zur wahren Erkenntnis gekommen zu sein, immer unselbständiger im Urteil, in gewissen Fragen bis zu völliger Kritiklosigkeit.

Gerade für die Zeit des Überganges sind wir über sein äußeres und inneres Leben reichlich unterrichtet durch die tagebuchartigen Briefe, die er vom Herbst 1825 an seine Frau, die damals längere Zeit bei ihren Eltern sich aufhielt, geschrieben hat.[3]) Liest man diese Aufzeichnungen, so wird man tief ergriffen von dem sittlichen Ernst, dem Streben nach Heiligung, von der Religiosität, die alles verklärt, und dem kindlich einfältigen Glauben des Mannes, der freilich auch merkwürdige Blüten des Pietismus zeitigen konnte, so wenn er sich anklagt, beim Einstecken eines Briefes in die Post nicht um seine sichere Ankunft gebetet zu haben.[4]) Am Studium der Schrift hatte er es nie fehlen lassen. Jetzt, seitdem es sich

Charakteristikum des Irvingianismus gehört. Vgl. dazu Irving in der Einleitung zu Hornes Psalmenkommentar bei Wilks S. 160.

[1]) So z. B. Miller I 43, der mit anderen in dem Hauptredner in den Dialogen, Anastasius, Irving sieht. Dagegen wendet sich wohl mit Recht Roßteuscher S. 114; man wird eher an Drummond zu denken haben.

[2]) Vgl. die Vorrede zur Übersetzung des Lacunsa bei Oliphant S. 204 ff. Vgl. Irvings Widmungsschreiben an Drummond vor seinen Sermons, Lectures and Occasional Discourses, III vol. (1828) S. 777 ff. Mit Bezug auf Frere und andere schreibt er einmal: The Lord hath showed me such marvellous kindness, in respect of teachers, that I cannot enough praise Him. Oliphant S. 167.

[3]) Bei Oliphant S. 115 ff.

[4]) Ebenda S. 151, 188.

um die Fragen der Parusie handelte, sollte sie ihm alles sein; in ihr lebte er, in ihr zu forschen war ihm wie das Gebet eine Erquickung und notwendiges Lebensbedürfnis. Und er betrieb die Schriftforschung mit allen gelehrten Hilfsmitteln seiner Zeit. Er strebte danach, immer mehr „zur Zunge des heiligen Geistes" zu werden,[1]) und merkte dabei nicht, wie viel er von seinem und seiner Freunde neuen Geiste in seine Schriftforschung hineintrug. Wunderbar, wie es in ihm gährte! Täglich glaubte er neue Entdeckungen gemacht zu haben, und jeder Einfall sollte sogleich absolute Wahrheit sein, sollte sich jedem als Wahrheit aufdrängen. Der heilige Geist und die Kirche sind jetzt neben der Wiederkunft des Herrn die Brennpunkte seines theologischen Denkens. Nach dem heiligen Geiste zu ringen, muß die erste Aufgabe sein, denn weil die Kirche den Geist verloren hat, ist der Menschengeist in seinen verschiedenen Formen in ihr zu alleiniger Geltung gekommen, ist sie verfallen. Die Kirche will er wieder aufrichten, dafür will er, wenn seine Frau wieder bei ihm ist, jeden Tag von 4—5 Uhr allein mit ihr beten, vor allem seine schottische Mutterkirche möchte er wieder herstellen, und er will es unternehmen, obwohl er das Bewußtsein hat, ganz allein zu stehen, denn auch Chalmers mit seinen vielen weltlich-politischen und sozialen Interessen verfiel jetzt seiner Verurteilung.[2]) Die Gläubigen müssen sich aussondern aus der weltlichen Masse zu einer Kirche durch rechte Bewahrung der Sakramente, dieser Bollwerke der sichtbaren Kirche.[3]) Ihre Herrlichkeit und die Realität ihrer Gnadengaben zu zeigen, unternahm er, in der Meinung, damit nur die echte und rechte Lehre der schottischen Kirche zu vertreten, in einem umfassenden Werke.[4]) Und schon

---

[1]) I laboured at my discourse, in the composition of which I find a new style creeping upon me, whether for the better or worse I know not; but this I know, that I seek more and more earnestly to be a tongue unto the Holy Spirit. Bei Oliphant S. 123.

[2]) Bei Oliphant S. 170, 185.

[3]) In der Einleitung zu Hornes Psalmenkommentar bei Wilks S. 160.

[4]) Es erschien jedoch unter dem Titel: Homilies of the sacraments vol. I. On Baptism, London 1828, nur der erste Band, 10 Homilien über die Taufe enthaltend, die aber auch schon gelegentlich vom Abendmahl handeln. Die Tendenz ergibt schon das der Confessio Scotica entnommene Motto: We

damals träumte er davon, wie in einer solchen Kirche ein unmittelbarer Verkehr Gottes mit den wahrhaft heiligen Menschen entstehen würde, und hoffte auf wunderbare Kräfte, die der Herr durch sie wirken werde.[1])

Dabei kann man nicht sagen, daß er etwa in diesen Studien und Träumereien aufging, und seine sonstigen Pflichten oder etwa sein Amt vernachlässigte.

Der vielseitige Mann schien für alles Zeit zu haben. Mitten unter den Gottesreichsgedanken, bei denen er die unmittelbare Nähe Gottes zu spüren vermeinte, vermochte der zärtliche Gatte und Vater sich mit gleichem Eifer um die kleinen Sorgen des täglichen Lebens zu bekümmern, und der „große berühmte Irving“, wie er bei seinen täglichen Spaziergängen sein Kind auf den Armen trug, gehörte zu den oft bespöttelten, aber auch bewunderten Straßenbildern seines Viertels.[2]) Was er alles leistete, ist geradezu erstaunlich. Trotz seiner reichen Predigtthätigkeit, einer mit jedem Jahre wachsenden Schriftstellerei,[3]) deren Umfang allein schon die Zeit eines Mannes ausfüllen konnte, der Gastlichkeit des Hauses, dem Verkehr mit den litterarischen Freunden, namentlich mit dem als Philosophen geschätzten, unklaren Coleridge,[4]) dem „großen

---

utterly condemn the vanity of those who affirm Sacraments to be nothing but naked and pure signs, aber seine wie immer nicht sehr klaren, ja sogar widerspruchsvollen, wortreichen dogmatischen Auslassungen lassen darüber hinaus das Bestreben erkennen, die kollative Bedeutung der Sakramente mit der von Gott der Kirche gegebenen Gewalt, den Heiligen Geist zu erteilen, zu begründen.

[1]) Bei Oliphant S. 177. Brief vom 22. Nov. 1825, und es ist zu beachten, wie früh, wenn auch noch unklar und zusammenhangslos sich alle Hauptgedanken, die die spätere Sekte in Thaten umzusetzen suchte, bei ihm vorfinden.

[2]) So erzählt Oliphant S. 109. Auch ein zweites Kind, Mary, starb sehr bald, ebenso ein drittes und viertes. Eine Tochter überlebte ihn.

[3]) Ein Beweis seiner Vielseitigkeit auf diesem Gebiete ist u. a. sein Aufsatz „A tale of the times of the martyrs“, den er auf Bitten eines Verlegers im Jahre 1828 in einem Almanach erscheinen ließ, und der seine liebenswürdige Erzählergabe erkennen läßt. Wieder abgedruckt bei Jones S. 216 ff. Es ist offenbar jene Erzählung, die er im August 1828 seiner Frau schicken will. Oliphant S. 245. In Frasers Magazin erschien in demselben Jahre eine andere Erzählung von ihm: The Loss of Abeona, die ich nicht gesehen habe.

[4]) Vgl. über ihn den Art. in d. Prot. Realencyklopädie[3] IV 215.

Weisen“, dem er sich bald nach seiner Übersiedelung nach London angeschlossen hatte, und bei dem sich Anregung zu holen, ihm ein gewisses Lebensbedürfnis war, übte er nach wie vor eine weitgehende Armenpflege und Seelsorge aus. Kein Weg in der großen Stadt war ihm zu weit, keine Zeit zu unbequem, wenn es galt, einen Bekümmerten oder Angefochtenen aufzurichten. Nie verließ er ein Haus, auch wo man ihn als Freund eingeladen hatte, ohne ernste Worte an die Anwesenden zu richten oder mit ihnen zu beten. Noch mehr als früher fanden sich Leute aus allen Denominationen bei ihm ein, um Trost und Hilfe zu suchen. Und wenn es ihm dann gelang, eine Seele zu retten, oder, worin er nicht selten schon den Erfolg seines Zuspruchs sah, Thränen hervorzurufen, dann jubelt er auf im Preise Gottes, der so Großes durch ihn wirke, aber es wächst auch der leidenschaftliche Wunsch, noch größere Erfolge zu erzielen, — „ich fühlte mich als ein Priester und Patriarch“, schreibt er da nach der Schilderung einer solchen Erweckungsszene an seine Frau.[1])

Am 11. Mai 1827 konnte endlich die neue große Kirche in Regent Square eingeweiht werden. Es entsprach dem Wunsch der Gemeinde, wenn man dazu den großen Chalmers als Festprediger kommen ließ. Aber er kam wenig zur Geltung und empfand es als wenig rücksichtsvoll, daß Irving, wie es seine Weise war, den Vorgottesdienst ungebührlich ausdehnte, ja vor ihm ein Gebet sprach, das nicht weniger als 40 Minuten dauerte, sodaß der Festprediger erst die Kanzel besteigen konnte, nachdem die Gemeinde schon anderthalb Stunden versammelt war.[2])

Der Umzug in die neue Kirche, die, wie erzählt, eigens für Irving gebaut war, bedeutete einen Abschnitt in Irvings Londoner Predigtthätigkeit. Der gewaltige Prediger hatte gerade in der kleinen Kapelle, umdrängt von der Masse, durch die er sich selbst mühsam den Weg zur Kanzel bahnen mußte, so großen Eindruck gemacht. Auch die neue Kirche war voll, es fand sich eine regelrechte Gemeinde ein, aber es war schon mehr die regelrechte „Congregation“ derer, die der Gemeinde beigetreten waren, darunter

---

[1]) Bei Oliphant S. 136.

[2]) Aus Chalmers Briefen bei Wilks S. 168 ff.

nur noch ein Drittel Schotten, höchstens verstärkt durch die apokalyptischen Träumer, die zu ihm als dem entschlossensten kirchlichen Vertreter ihrer Ideen pilgerten. Er blieb der berühmte Erweckungsprediger, aber es waren nicht mehr wie früher in erster Linie die Gebildeten, die er durch die Gewalt seiner Rhetorik und den Eindruck seiner eigenen Bildung mit möglichst geringer Verwendung der Schrift zu Anerkennung der christlichen Wahrheit gewissermaßen zwingen wollte; jetzt richtet sich sein Streben darauf, aus der christlichen Gemeinde das heilige Volk durch die Zukunftshoffnung zur höchsten Erkenntnis und zu höherem Leben im Heiligen Geiste zu führen, und zwar auf dem Wege der Schrifterkenntnis, — an Stelle der weltlichen Weisheit soll prinzipiell die Schmach des Kreuzes Christi treten, unter die er sich beugt und die Gläubigen beugen will. Und nun zeigte es sich, daß die vornehmen, gebildeten Kreise sich zurückzogen, daß er nicht mehr der Modeprediger der fashionablen Welt war. Es kam schon vor, daß, wenn er auf seine apokalyptischen Spezialitäten kam, nicht wenige sich erhoben und sich auch durch die unmittelbaren Apostrophen, die der Prediger in solchen Momenten liebte, nicht zurückhalten ließen.

Aber nicht nur die neue Lehre war es, was manchen eifrigen Zuhörer von früher vertrieb, sondern nicht minder das, was sich im Anschluß daran bei Irving immer deutlicher entwickelte, das selbstbewußte, herrische, priesterliche Wesen des Predigers, der in dem, was er für richtig fand, seiner Gemeinde gegenüber keinerlei Rücksicht kannte. Wie demütig er sonst jetzt sein konnte, hier fühlte er sich souverän. Das Bewußtsein, der Priester Gottes zu sein, dessen Autorität die Gemeinde anzuerkennen habe, wuchs mit jedem Tage. Derselbe Mann, der zwei Jahre früher (vgl. S. 506) der anglikanischen Kirche öffentlich den Charakter der Kirche absprechen wollte, zeigte sich, als er in dieser Zeit der Konfirmationshandlung eines englischen Bischofs beiwohnte, empfänglich für jeden Eindruck, wie er war, hingerissen von der da zu Tage tretenden episkopalen und priesterlichen Gewalt und erkannte darin die Merkmale der wahren apostolischen Kirche, die seiner Kirche fast ganz verloren gegangen seien, und nach denen er sich sehnte.[1] „Die guten Leute,"

---

[1]) Bei Oliphant S. 247.

schreibt er über seine Presbyter,[1]) „haben alle ihre kleinlichen Vorstellungen, nach denen sie wünschten, mich meine Rolle spielen zu sehen, anstatt auf mich zu schauen, als den, der unter Christi Autorität über die Kirche wachen und von ihr geehrt werden soll." Das setzte er ihnen sehr deutlich aus einander, als man jetzt häufiger als früher anfing, über den unaufhaltsamen Strom seiner Beredsamkeit zu klagen. Predigten von 2—2½ Stunden, was jetzt das gewöhnliche gewesen zu sein scheint, war selbst für Schotten etwas reichlich. Die Bitte um Beschränkung derselben wies er mit Entschiedenheit zurück, sie entspringe aus der fleischlichen Gesinnung, in den häuslichen Bestimmungen über Essenszeit und dergleichen nicht gestört zu werden und er hasse es, die Wahrheit in einzelnen Bissen zu geben, wie er es nannte. Einem sich um eine Stelle bewerbenden Prediger, dem die Ältesten Bedingungen wegen der Länge des Gottesdienstes vorschreiben wollten, erklärte er, daß er ihn nicht mehr als Bruder anerkennen würde, wenn er darauf einginge.[2]) Wie immer fanden die Unzufriedenen nunmehr auch andere Dinge bei ihrem Geistlichen anstößig, die sie früher unbeanstandet gelassen hatten, so seine Gebetsweise, die Konventikel, die nach und nach in seinem Hause entstanden, die uns schon bekannte Art, wie er in priesterlicher Weise den Segen spendete[3]) und anderes mehr, was

---

[1]) Schon am 11. Nov. 1825 schreibt er an seine Frau: I have been much exercised this last week with the possibility of some trial coming to me from the resolute stand which I have taken and will maintain upon the subject of the liberty of my ministry. For the spirit of authority and rule in the church begins to grow upon me, and I fear much there is not enough of the spirit of obedience in our city churches to bear it. But I am resolved, according as I am taught the duty of a minister of the Gospel, to discharge it, and consider everything that may befall as the will of the Lord: I was telling this to Mr. Dinwiddie (einer der Ältesten) this morning, for I find, good men, they have all their little schemes, after which they would like to see me play my part, instead of looking to me as one, under Christ's authority, to watch over the church, and to be honoured of the church. Bei Oliphant S. 159.

[2]) Vgl. Oliphant S. 151, 186, 190, 209 f. Um sich eine Vorstellung zu machen von der Fülle dessen, was Irving in einem einzigen Gottesdienste seiner Gemeinde bot, muß man seine eigene Beschreibung eines solchen Sonntagsgottesdienstes lesen, a. a. O. S. 133 f.

[3]) Er spendete jetzt seinen Segen auch schon schriftlich, so für seine Schwägerin,

nicht im schottischen Kirchenstil liegt. Noch kam es zu keinem Bruch. Durch seelsorgerliche Behandlung suchte er die einzelnen Mitglieder seines Presbyteriums, es waren deren 11, von der Richtigkeit seiner Auffassung vom Amt zu überzeugen, aber schon Ende 1825 hatte er die Überzeugung, daß es darüber zu schweren Kämpfen kommen, der Herr über ihn selbst und die Seinen eine große Trübsal schicken würde.

Aber wenn auch in London sein Stern zu erbleichen anfing, so hatte er um so größere Erfolge in den Provinzen zu verzeichnen. Im Mai 1828 machte er sich auf, um getreu der Aufgabe, die sich die Prophetenschule gestellt hatte, seiner Heimat das große Geheimnis von dem baldigen Kommen des Herrn zu offenbaren. Er konnte es kaum erwarten, „diese große Wahrheiten zuerst in Schottland unter seiner Verwandtschaft, seinen Landsleuten und in der Kirche, in der er getauft war, zu verkünden." Als er in seiner Vaterstadt Annan die Erlaubnis erhalten, dreimal in der Woche und am Sonntag zu predigen, lief er schnurstracks auf die Straße und verkündete es auf offenem Marktplatz, daß er am Abend predigen würde.[1]) Und der Erfolg war überall ein enormer, gleichviel ob in Dorf oder Stadt, und mehrfach mußte er im Freien sprechen, weil die Kirchen die Menge nicht faßten. Seine ganze Predigtreise glich einem Triumphzuge. Wenn er am Sonntage predigte, schlossen die Prediger in den benachbarten Orten die Kirchen und wanderten oft viele Meilen weit, um den großen Irving zu hören. Die Anziehungskraft seiner Persönlichkeit, das gewaltige Pathos seiner Rede, das auf den Leser von heute nicht selten ob seines Schwulstes, seiner Gesuchtheit und der Überfülle der Worte einen ermüdenden Eindruck macht, muß auf die Hörer überwältigend gewirkt haben. Derselbe Mann, den man wenige Jahre vorher in seiner schottischen Heimat überhaupt nicht hören wollte, brachte es jetzt fertig, in einer Großstadt wie Edinburgh mehr als eine Woche lang früh um 5 Uhr nach dem Berichte von Chalmers eine geradezu beispiellose Zuhörer-

---

die sich bald darauf verheiraten sollte, in einem Briefe an seine Frau: **My brotherly love and ministerial blessing upon her virgin head.** Bei Oliphant S. 229.

[1]) Brief an seine Frau bei Oliphant S. 226.

schaft um sich zu versammeln. Zwar fiel ein trüber Schatten auf seine Erfolge und es trug ihm manche Verwünschungen ein, als am 15. März in Kirkaldy in der Kirche seines Schwiegervaters, wenige Minuten, ehe er das überfüllte Gotteshaus betrat, eine Gallerie einstürzte, 28 Personen getötet und 150 mehr oder weniger verletzt wurden.[1]) Gleichwohl zeigt dieser Aufenthalt in Schottland Irving auf der Höhe seiner Popularität und seiner Wirksamkeit. Und wenn man sich erinnert, wie sehr er sich danach sehnte, immer Größeres für das Reich Gottes zu leisten, begreift man, daß das Gefühl der Freude über seine Erfolge ihn durchzittert und das Bewußtsein seiner göttlichen Sendung in ihm bestärkt: „Oft habe ich das Gefühl des Apostels — wenigstens,“ setzt er hinzu, „ebenso ein Verbannter zu sein“.[2]) So schrieb er damals, offenbar unter Anspielung auf Röm. 9, 3, ohne zu ahnen, wie bald er ein Verworfener seiner schottischen Mutterkirche sein sollte, für deren Bekehrung er vor allem erglühte.

Schon Ende 1827 hatte man seine Orthodoxie in Zweifel gezogen. Ein sonst ganz unbekannter, stellenloser Geistlicher Namens Cole, der davon gehört, daß Irving eine neue Theorie über die Menschheit Christi vortrüge, besuchte seine Kirche, überzeugte sich von seiner Häresie und veröffentlichte ein Pamphlet, in dem er behauptete, daß Irving, wie er ihm persönlich zugegeben habe, den Leib Christi eine sündliche Substanz (sinful substance) nenne. Irving, der damals ein dreibändiges Werk herausgeben wollte, in dessen erstem Teile, einer Reihe von früher gehaltenen Predigten, er die Lehre von der Menschwerdung behandelte, verschob die Herausgabe, um in zwei neuen (später eingeschobenen) Abschnitten die angefochtene

[1]) Wilks S. 188 ff., Oliphant S. 234 ff.

[2]) Nachdem er seiner Frau über seine verschiedenen Predigtpläne berichtet, fügt er hinzu: These things I write that you may remember me at those seasons, when I am engaged in the Lords service. For it is the strength yielded unto the prayers of His saints which is my strength. I am nothing but a broken reed. I desire to be still viler in my sight. I am His worthless instrument, whom He will use for his own glory, either in saving me or in not saving me: and so that His glory is promoted I desire to be satisfied. Often I have the feeling of the Apostle — lest I also be a castaway. Bei Oliphant S. 227.

Theorie auseinander zu setzen. Aber die Sache verzögerte sich; eine andere Publikation [1]) des rastlos thätigen Mannes und die schottische Reise kamen dazwischen, so daß das Werk [2]) erst Ende des Jahres erscheinen konnte.

Man würde irren, wollte man meinen, in diesen ausführlichen Erörterungen, die sich die Aufgabe stellen, das höchste Problem der theologischen Wissenschaft in unwiderleglicher Weise zu lösen, eine Kette streng gegliederter Sätze und Schlußfolgerungen zu finden. Nichts von alledem. Der Rhetoriker wird niemals ein Dogmatiker sein. Die impulsive Art seiner Schriftstellerei, das Sprunghafte seiner Gedankenbewegung — Ansätze zu tiefsinniger Spekulation neben den naivsten, [3]) ja trivialsten Ausführungen, ernste Schriftforschung neben phantastischen Allegorien, und nicht zuletzt das priesterliche Autoritätsbewußtsein, das die Gegengründe durch verdammende Apostrophen niederschlägt —, das alles findet sich nirgends so ausgeprägt, als in diesem Werke, das man als seine hervorragendste Leistung gefeiert hat. Seine Grundgedanken, das, was damals neu war oder neu erschien, lassen sich in wenige Sätze zusammenfassen.[4])

---

[1]) The last Days. A Discourse of the evil character of these our Times, London 1828.

[2]) Sermons, Lectures and Occasional Discourses, 3 vols., London 1828. Die neuen, besonders paginierten Abschnitte sind Nr. III und IV des ersten Bandes, der den Sondertitel trägt: The doctrine of the incarnation opened in six sermons. Der zweite behandelt in sechs Lectures die Frage der Aneignung des Heils in einer Auslegung der Parabel vom Säemann, während der dritte eine Sammlung von Gelegenheitsreden und Predigten über verschiedene Themata bietet.

[3]) Vgl. z. B. Folgendes: The Holy Ghost took up his residence in the soul of Christ: God had given the world unto the devil, and the devil had his residence in the fallen world around. The flesh of Christ was the middle space on which the powers of the world contended with the Holy Spirit dwelling in his soul. His flesh is the fit medium between the powers of darkness and the powers of light. And why fit? Because it is linked unto all material things, devil-possessed, while it is joined in closest, nearest union unto the soul, which in Christ was God-possessed, in the person of the Holy Ghost. His flesh is the fit field of contention, because it is the same on which Satan hath triumphed ever since the Fall. Here then, in the flesh of Christ, is great controversy waged etc. Vol. I, S. 140 (LXIV f.).

[4]) Vgl. die Würdigung Dorners in seiner Entwickelungsgeschichte der

Nur dann ist Christus wirklich unser Erlöser, wenn er wirklich unsere Natur angenommen hat. Die gefallene Menschennatur konnte er nur erlösen, wenn er die gefallene Menschheit annahm. Da seiner Mutter Substanz gewißlich gefallen, er aber seiner Menschheit nach von der Substanz seiner Mutter war, so ist die Natur, die er annahm, eine sündige gewesen. So fühlte er denn in seinem natürlichen Willen eine Rebellion gegen den Willen Gottes, denn, wenn er unter das Gesetz gethan war, so mußte er nicht nur zugänglich, sondern für alles das geneigt sein, was das Gesetz verbot.[1]) Irving denkt nicht daran, Jesum an der Erbsünde teilnehmen zu lassen. Davon war Jesus bewahrt durch den heiligen Geist, wie er frei ist von jeder Thatsünde, aber in seiner Rhetorik geht er so weit zu sagen: jede Art von Schlechtigkeit, die zur That geworden ist oder zur That werden konnte, gehörte zum Wesen von Jesu Menschheit.[2]) Und in der Größe seines Sieges, in der Überwindung der in seiner Natur liegenden Sünde liegt für Irving eben die Wahrheit der Erlösung der Menschennatur. Jede andere Auffassung gilt ihm „als pestilenzialische Häresie, die die Versöhnung, die Erlösung, die Wiedergeburt, das Werk des Heiligen Geistes und alles in allem die menschliche Natur Christi entwurzeln muß.“ In schärfster Zuspitzung führt er das letztere in einem Artikel aus, mit dem er das schon früher erwähnte Journal der Prophetenschule, die „Morning Watch“ eröffnete. Der Leser versteht das Interesse an der vollen Menschheit Jesu, aber man erkennt auch die Gefahr der Zertrennung der Person Christi und die falsche Pressung des *ἁμαρτίας*[3]) in dem paulinischen Ausdruck *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς*

Lehre von der Person Christi (I. Aufl. Stuttgart 1839 S. 532 ff.), der auch auf die Anknüpfungspunkte bei Poiret und die verwandten Aufstellungen bei Menken verweist. Sehr dürftig ist dagegen II. Aufl. S. 1225, wo fälschlicherweise die fragliche Lehre Irvings den Irvingianern imputiert wird.

[1]) He felt in his natural a rebellion against the will of God. If then Christ was made under the law, he must have been made by human nature liable to, yea, and inclined to all these things, which the law interdicted.

[2]) Every variety of human wickedness which hath been realized or is possible to be realized was inherent in his humanity. Aus d. Morning Watch bei Jones S. 236.

[3]) Vgl. dazu die ähnliche Auffassung von Holsten, die Bedeutung des Wortes *Σάρξ* im N. T. Rostock und Schwerin 1855 S. 41 ff.

ἁμαρτίας (Röm. 8, 3). Jedenfalls war Irving überzeugt, damit nur die alte orthodoxe Lehre wieder zu geben und berief sich dafür auf den 21. Artikel des schottischen Bekenntnisses,[1]) und bald erfuhr man auch, was übrigens auch schon aus seinem Buch zu ersehen war,[2]) daß er ähnlich wie andere schottische Geistliche, über deren Abweichungen man bereits verhandelte, die Unbedingtheit der Prädestination leugnete.

So lagen die Dinge, als er im Frühjahr 1829 eine zweite Predigtreise nach Schottland unternahm. Der äußere Erfolg war in einzelnen Landstrichen, besonders in Annan und Umgegend wohl noch größer als das erste Mal. Oft soll er vor mehr als 10000 Menschen von einem im Freien aufgestellten Pulte, oder vom Kirchenfenster aus bis zu vier Stunden die Offenbarung Johannes ausgelegt haben. Freilich wurde ihm schon hier und da eine Kirche verweigert. In Edinburgh war die Geistlichkeit sehr zurückhaltend geworden. Dort mußte er jetzt seine Versammlungen in einer entlegenen Vorstadtkirche abhalten.[3]) Die Ursache davon war nicht so sehr die Abneigung der nüchternen unter den Geistlichen gegen die die Gemeinde aufregende Predigt von dem nahen Advent als der Vorwurf der Häresie, der ihm folgte. Ebendamals erschien von dem schottischen Geistlichen J. A. Haldane eine regelrechte Streitschrift gegen seine Theorie von der Menschheit Christi,[4]) die einen ganz anderen Eindruck machte, als die früher erwähnte Denunziation von Cole. Irving selbst hielt sie anfangs kaum einer Beachtung wert und überließ die Beantwortung dem Laien Drummond. Erst als dadurch die Diskussion sich weiter spann, griff er noch einmal zur Feder, um die „orthodoxe und katholische Lehre von der menschlichen Natur unseres Herrn“ zu verteidigen.[5]) Er dachte nicht

[1]) Er meint die Stelle im Artikel von den Sakramenten: As the eternal Godhead hath given to the flesh of Christ Jesus, which of its own nature was mortal and corruptible, life and immortality etc.

[2]) Vgl. z. B. I, S. 140 (CLXXXII ff.).

[3]) Oliphant S. 259 ff.

[4]) A Refutation of the Heretical Doctrine promulgated by the Rev. Edward Irving, respecting the Person and Atonement of the Lord Jesus Christ by J. A. Haldane. Edinburgh 1829, 68. Sie erschien im Mai. Vgl. Oliphant S. 269, Köhler S. 33 ff.

[5]) The Orthodox and Catholic Doctrine of our Lords Human

daran, seine Auslassungen irgendwie einzuschränken — jede andere Auffassung, dabei blieb er, ist häretisch, und das Aufkommen solcher falschen Lehren und die jetzt zur Thatsache gewordene Abschaffung der die Katholiken vom Staats- und Kommunaldienst ausschließenden Testakte,[1]) wodurch England nach seiner Auffassung aufhörte, eine christliche Nation zu sein, bestärkte ihn nur in der Überzeugung von der Nähe der letzten Zeiten, und er wurde nicht müde, diese große Wahrheit, an der nach seiner Meinung doch schließlich alles hing, immer wieder in Wort und Schrift zu verbreiten.

Und die durch ihn und seine Genossen hervorgerufene Erregung wuchs, obwohl auch der Widerspruch immer lauter wurde, von Tage zu Tage. Chalmers gegenüber behauptete Irving um diese Zeit, es gäbe in England keinen Winkel, wo die Prophetie und der zweite Advent nicht überzeugte Anhänger hätte. Und er freute sich dieser Frucht seiner Arbeit unter dem englischen Klerus.[2]) Indessen wurde der Erfolg zum Teil dem Umstande verdankt, daß eine andere Bewegung, die ursprünglich von ganz anderen Grundgedanken ausgegangen war, ihr in gewissem Sinne den Boden bereitete, ja sich schließlich mit ihr verband. Ein Rev. J. Haldane Steward hatte voll Trauer über das Darniederliegen des religiösen Lebens

---

Nature, set forth in four Parts. XII und 155 S. London 1830. Erschienen im Januar.

[1]) Zu derselben Zeit richtete er an den König einen Brief gegen die soeben beschlossene Aufhebung der Testakte, in der er das Bild eines unter Gottes Gesetz stehenden und nur von Christen geleiteten Idealstaates zeichnet. Diese Schrift, Letter to the King on the Repeal of the Test and Corporation Act, London 1828, habe ich nicht gesehen. Charakteristisch für ihn ist die von Wilks mitgeteilte Anekdote, daß Irving, als er mit zwei seiner Ältesten im Vorzimmer des Ministers, dem er seinen Brief überreichen wollte, mit einer großen Anzahl hoher Würdenträger lange warten mußte, mit seinen Begleitern auf die Knie fiel und in einem inbrünstigen Gebete für den König und das ganze Land betete. Wilks S. 198.

[2]) Die Stelle in dem Briefe an Chalmers ist charakteristisch: The Lord prospers my ministry. The addition to my church within the last year has, in communicants alone, been near to one hundred and eighty persons, and great, great fruit have I of my labours among the clergy of the Church of England. There is no corner of this part of the Island, where the subject of Prophecy and the Second Advent have not in the Church firm and able supporters. Bei Oliphant S. 282.

in England in einem Traktate dazu aufgefordert, alle kirchlichen und religiösen Gegensätze beiseite zu lassen und sich im Gebete um eine neue machtvolle Ausgießung des Heiligen Geistes zu einigen. Wo er konnte, bei allen Denominationen, bei denen man es ihm gestattete, predigte er in diesem Sinne und ermahnte mit Erfolg Geistliche und Laien, sich zu solchem Gebete zu verbinden. Großen Widerhall fand er besonders bei mehreren schottischen Geistlichen, Campbell, Story und Alex. Scott.[1]) Es waren dieselben, die wegen ihrer Lehre von der Universalität der Gnade, der notwendigen Voraussetzung ihres pietistischen Bekehrungseifers, mit den strengen Verfechtern des Calvinismus in Konflikt kamen. Bei einzelnen, namentlich Alex. Scott, der eine Zeitlang Irvings Assistent war, verknüpfte sich damit sogleich die Hoffnung, daß mit der ersehnten neuen Ausgießung des Geistes auch die besonderen Gaben und Kräfte der Urkirche wieder zur Erscheinung kommen würden. Das waren Hoffnungen, die wir schon früh bei Irving durchklingen hörten.[2]) Längst richtete sich sein Blick mit Sehnsucht nach den Zeiten der Urkirche, erwartete er wie die Wiederbelebung der urchristlichen Ämter so die der herrlichen Geistesgaben, die die christliche Urzeit geschmückt haben. Er war es nun, der unter dem Einfluß von Scott die Verbindungslinie zwischen beiden Richtungen zog, indem er wenn nicht schon 1828, dann im nächsten Jahre bei Gelegenheit der zweiten schottischen Predigtreise für die Ausgießung des Geistes einen bestimmten Zeitpunkt in Aussicht stellte. Die Ausgießung des Geistes, das Wiederaufleben der Charismen der alten Kirche sind die Wahrzeichen der nahen Wiederkunft des Herrn, denn auf jene letzten Zeiten beziehen sich die Weissagungen Joels (1—3). Das war es, was die Kreise der durch Steward Erweckten in das apokalyptische Lager führte und Irvings Predigt die Herzen gewann. Damit war dem Gebete der Gläubigen ein konkretes Ziel gesteckt: es gilt, so mußte man es auffassen, um die Wiedererweckung der urchristlichen Gaben und Kräfte zu ringen, jeden Tag können sie wieder erscheinen, denn der Herr ist nahe.

Das war jetzt der Gegenstand der Hoffnung und des Gebets

---

[1]) Vgl. Miller S. 47 ff., Oliphant S. 275.

[2]) Vgl. oben S. 523.

in den zahlreichen Konventikeln, die sich besonders in Schottland gebildet hatten, in denen man mit kaum bezähmbarer Ungeduld auf die Ausgießung des Geistes wartete. Nirgends scheint die Erregung hochgradiger gewesen zu sein als im Kirchspiel des schon erwähnten Pfarrers Robert Story von Rosneath.[1]) In dem dazu gehörigen Dörfchen Fernicarry an der Mündung des Clyde war im Jahre 1828 ein junges Bauernmädchen namens Isabella Campbell in dem Rufe solcher Heiligkeit gestorben, daß ihre von Story geschriebene Lebensgeschichte in wenigen Wochen in 6000 Exemplaren abgesetzt und die Stätte ihres Lebens als ein Heiligtum betrachtet wurde. Auch eine Schwester der Verstorbenen, Mary Campbell, eine Näherin, die in Bälde heiraten und mit ihrem Manne als Missionarin ausziehen wollte, stand in so hohem geistlichem Ansehen, daß ihr Seelsorger über ihre Reden und inneren Erfahrungen Buch führte.[2]) Da starb ihr Bräutigam, und sie wurde so elend, daß man den Tod der angeblich im letzten Stadium der Schwindsucht Befindlichen in kurzem erwartete. Nicht so die Kranke selbst. Im Bewußtsein, zu etwas Großem im Reiche Gottes berufen zu sein, das durch die ihr gezollte Verehrung bestärkt werden mußte, hielt sie mit Energie an dem Gedanken fest, sich dem Missionsdienst zu widmen. Unter dem unmittelbaren Eindruck von Irvings Predigt, hatte sie wie wenige die Sehnsucht nach Wiedererweckung der Geistesgaben in sich aufgenommen. Darum betete sie auf ihrem Krankenlager, das war es, worauf sie und die Ihrigen warteten, speziell auf die Heilung durch Gebet und — das Reden in Zungen. Denn indem sie das Sprachenwunder am Pfingstfest mit dem Zungenreden verwechselte, war es der zukünftigen Missionarin sehnlichster Wunsch, mit der Gabe fremder, heidnischer Zungen begnadigt zu werden. An einem Sonntage, es war der 21. März 1830, sollte, wie sie meinte, ihr Wunsch in Erfüllung gehen. Mit einer

---

[1]) Vgl. E. Miller I S. 51 ff., Oliphant S. 286, Roßteuscher S. 193 ff.

[2]) Rob. Story, der später an ihr irre wurde, sagt von ihr: **She was a woman of great personal attractions, had a beautiful face and soft eyes with drooping lids, which she seldom raised. She was very clever and, considering her obscure circumstances, was well-informed.** Bei E. Miller I S. 52.

Schwester und einer Freundin, die sich speziell zu diesem Zweck eingefunden, hatte man unter Fasten und Beten um die große Sache den ganzen Tag zugebracht.[1]) Da am Abend geschah das Erstaunliche, daß die Kranke, die, wie die Schwester berichtet, seit Wochen unfähig war, sich zu erheben, plötzlich sich aufrichtete und eine Viertelstunde verzückten Angesichts in gänzlich unverständlichen, übrigens sofort notierten, Lauten redete, ein Schauspiel, das sich am nächsten Sonntag wiederholte, und bei der Beachtung, die man der Familie in der ganzen Gegend schenkte, das größte Aufsehen erregte.

Das ist die von den Irvingianern behauptete Wiedererscheinung der Sprachengabe. Zwar bekundeten die Gelehrten von Oxford und Cambridge, an die man die Auslassungen der Mary Campbell geschickt hatte, daß sie nicht, wie diese annahm, einer Sprache der Südseeinseln und überhaupt keiner menschlichen Sprache angehörten, — aber dann war es eben Zungenreden.[2])

Bald hörte man auch, daß die Gabe der Krankenheilung wieder erschienen sei und zwar ganz in der Nähe, in Port Glasgow am anderen Ufer des Clyde, wo zwei Brüder Macdonald, ehrsame Schiffszimmerleute, mit ihrer Schwester Margaret ein gottseliges Leben führten[3]) und die Frommen zu Gebetsversammlungen in ihrem Hause zu vereinigen pflegten. Die Kunde, was der Herr angeblich an der befreundeten Mary Campbell gethan, bewegte die seit 18 Monaten krank darniederliegende Schwester, deren Ende man täglich erwartete. Da eines Tages im April wurde sie wunderbar vom Geiste ergriffen, brach in stundenlangen Preis Gottes aus und schloß dann mit einem heißen Gebet für ihren Bruder James, daß er in dieser Stunde angethan würde mit der Kraft aus der Höhe, worauf dieser sofort ruhig antwortete: „Ich habe sie empfangen,“

[1]) Vgl. den Bericht Irvings bei Oliphant S. 287.

[2]) Der Irvingianer Roßteuscher schreibt darüber: Erst aus der lebendigen Erfahrung gelangten die Gläubigen wieder zu der Einsicht, daß die Unverständlichkeit dieses Redens in „Zungen der Engel“ auf tiefer Absicht Gottes beruhe — ein Zeichen, eine Rüge des Unglaubens zu geben (1. Kor. 14, 22), sofern der Heilige Geist Geheimnisse zu verkündigen habe, die die Begabten selbst, oder die Zuhörer oder die Kirche selbst noch nicht fassen konnte. S. 219.

[3]) Vgl. E. Miller I S. 54 ff.

zum Fenster ging, dort eine Weile still stand, dann „mit beinahe unbeschreiblicher Majestät“ an das Bett seiner Schwester trat und ihr zurief: „Erhebe dich und stehe auf.“ Hierauf, ich gebe die eigene Erzählung wieder, wiederholte er die Worte, nahm die Kranke bei der Hand, „dann setzten wir uns alle ruhig nieder und nahmen unser Mittagbrot ein. Hiernach ging mein Bruder wie gewöhnlich zu seinem Arbeitsplatz, von wo er an Mary Campbell schrieb und ihr im Namen des Herrn gebot, ebenfalls aufzustehen. Den nächsten Morgen nach dem Frühstück sagte James: Ich will hinunter nach dem Quai gehen, ob Miß Campbell über das Wasser gekommen ist, worauf wir unser Erstaunen ausdrückten, da er uns nichts von seinem Schreiben gesagt hatte. Das Resultat zeigte, wie gut er wußte, was Gott gethan und für sie thun wollte, denn sie kam wie er erwartete und erklärte sich für gesund.“ Und M. Campbell beschreibt auf das Ausführlichste, wie sich bei ihr beim Lesen des Briefes das Wunder vollzogen habe.[1])

Man begreift, welchen Eindruck diese Ereignisse in den längst

[1]) Daß beide Mädchen gesund wurden oder sich wenigstens erholten, steht fest. Für das übrige sind wir auf die Berichte der Beteiligten angewiesen, wobei bemerkt zu werden verdient, daß die beiden Brüder Macdonald, die 1835 an der Schwindsucht starben, sich der irvingianischen Bewegung nicht anschlossen, man auch von später von ihnen vollzogenen Krankenheilungen nichts mehr hört, so daß schon um deswillen von einer Wiedererweckung der Heilungsgabe nicht die Rede sein kann. Im übrigen macht gegen wirkliche Heilung durch Gebet schon die in beiden Familien herrschende Sucht nach Zeichen und Wundern sehr skeptisch. Sodann, warum erwartet die Macdonald die Heilung erst durch den Bruder? Wenn ihr Gebet so glaubensstark war, daß es den Bruder mit der Kraft aus der Höhe erfüllte, daß er, der ihrem Sterben entgegen sah, auf einmal in sich die Kraft fühlt, sie zu heilen, warum und wozu bedurfte es denn dieser Mittelsperson? Freilich wurde dadurch die Sache viel wunderbarer. Und nun die zweite Heilung durch den Brief an M. Campbell. Es sieht aus, als wollte sich Macdonald von der auch wirklich in ihm wohnenden Kraft überzeugen. Bei den Wundern des Herrn und der Apostel heißt es: Stehe auf, *dein* Glaube hat dir geholfen. Davon lesen wir hier nichts. Die M. Campbell wird durch den Brief, der ihr die Heilung bringt, überrascht xc. Nach alledem wird man eher berechtigt sein, hier wie bei dem angeblichen Zungenreden, das, wenn der Redende nicht weiß, was er spricht, schwerlich ein λαλεῖν τῷ θεῷ (vgl. 1. Kor. 14, 2) genannt werden kann, an Resultate ekstatischer Zustände und eines auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Willens zu denken. Dabei versteht es sich von selbst, daß auch für den Fall, daß wir wunderbare Gebetserhörungen annehmen müßten, die

religiös erregten Kreisen jener Gegend hervorrufen mußten. Es wurden zahlreiche Gebetsversammlungen gehalten, in denen die Campbell in Zungen sprach. Dem trat bald die verständliche Sprache im Geiste in längeren oder kürzeren Sätzen zur Seite. „Siehe er kommt, Jesus kommt" war der erste Ausruf von den Lippen George Macdonalds. So befestigte man sich in den Wiederkunftsgedanken, und wie sehr man sich zugleich in das Wiederaufleben des apostolischen Zeitalters hineingelebt hatte, zeigt die Nachricht, daß sich schon bei diesen Versammlungen der Ruf hören ließ: Sende uns Apostel, sende Apostel, Apostel, die Braut zu bereiten. Das Zimmer hallte wieder von diesen Rufen.[1])

Nun galt es für die Londoner Prophetenschule dazu Stellung zu nehmen. Eine Deputation unter Führung des Advokaten Cardale kam nach Schottland und erkannte, wie zu erwarten, das Mirakel an. Und war hier wirklich die erwartete Erneuerung der urchristlichen Geistesgaben eingetreten, so war damit, schloß man weiter, unwiderleglich die Wahrheit der ganzen apokalyptischen Predigt erwiesen. So stützte in stetem Selbstbetrug das eine das andere.

Irving gibt an, er habe seine Londoner Gemeinde niemals gelehrt, um die Wiederherstellung der geistlichen Gaben zu beten, aber die Kunde von dem Eintreten dessen, was er selbst so lange erhofft, erfüllte ihn mit großer Freude. An der Realität des großen Wunders zweifelte er keinen Augenblick. Darauf bezog er — ein charakteristisches Beispiel seiner kühnen Schriftauslegung, Ps. 69, 4: „denn er stellte her, was er nicht hinwegnahm.[2]) Darüber jubelte in ihm nicht nur der Kirchenmann, auch sein Vaterherz schöpfte aus der Nachricht von der Erweckung der Gabe der Krankenheilung neue Hoffnung für das Leben seines Söhnchens, des dritten Kindes, das die Eltern eben damals dahinwelken sahen.

Behauptung, daß sich darin eine neue besondere Ausgießung des Heiligen Geistes manifestiere, ein Hirngespinst ist, da wir eine solche nicht zu erwarten haben.

[1]) Roßteuscher S. 201, 211.

[2]) So citiert Irving den Vers, der in der englischen Übersetzung lautet: Then I restored that which I took not away. Bei Wilks S. 209.

Seine Briefe, die man nicht lesen kann, ohne die fromme Ergebung des schwergeprüften Vaters zu bewundern, enthalten kein Wort der Klage darüber, daß es dem Herrn gerade sein Gebet zu erhören nicht gefiel. Und seine hingebende Frau, tief erfüllt von der großen Aufgabe ihres Mannes, war nicht minder glaubensstark; sie war es, was er dankbar anerkannte, die ihn aufrichtete, wenn er müde werden wollte.[1]) Aber noch schwerer als das häusliche Leid drückte ihn die Sorge um seine schottische Kirche, in der gerade jetzt, nachdem der Geist sich in ihr so mächtig offenbart, wie er es auffaßte, die Häresie, d. h. der Widerspruch gegen seine Lehre von der Person Christi immer mehr aufkam. Seine dogmatischen Gegner waren nicht müßig gewesen. Vorerst traf die offizielle Anklage nur einen jungen Freund, gegen dessen Ernennung zu ihrem Geistlichen eine schottische Gemeinde wegen seiner Zustimmung zu Irvings Lehre protestierte, aber schon drohte man auch ihm in den öffentlichen Blättern, und bald sah sich das Presbyterium der schottischen Gemeinden in London veranlaßt, ihn wegen Irrlehre zur Verantwortung zu ziehen. Aber Irving, empört über diese Zumutung, sich von den sechs dazugehörigen Geistlichen und ihren sechs Ältesten richten zu lassen, berief sich darauf, daß nach dem Statut seiner Kirche der Geistliche seine Ordination in Schottland empfangen haben müsse, verwarf das Londoner Tribunal und appellierte an die Kirche von Schottland.[2]) Bei diesem rechtlich völlig unbegründeten Verfahren, das doch schon der Anfang seines Bruches mit der Kirche war,[3]) hatte er sein eigenes Presbyterium noch hinter sich. Aber das wurde nach wenigen Monaten anders. —

[1]) Von Albury aus, wohin er vom Sterbebette des Kindes auf ihren Wunsch gegangen war, um seiner Pflicht zu genügen und an der Prophetenkonferenz teilzunehmen, schrieb er an sie am Juli 1830: What a blessing to have a faithful wife. Had not you been what God's grace has made you, I would not have been here. To you, my dear wife, the Church owes whatever benefit I may be of now; and surely I never felt more the duty of addressing myself to the Lords work. Oliphant S. 297.

[2]) Oliphant S. 304, Jones S. 261. Nicht ganz ohne Grund sagt Oliphant S. 310: It is possible that a little unconscious jesuitry lay in this appeal, for the Church of Scotland was as powerless to interfere on the southern side of the Tweed as the Bishop of London would be on the north.

[3]) Er berichtet darüber in der Vorrede zu einem neuen Buche über den

Die Nachrichten von den Vorgängen in Schottland, wo namentlich in Port Glasgow die ekstatischen Zustände epidemisch zu werden anfingen, hatten wie begreiflich die Anhänger der Prophetenschule in London in fieberhafte Aufregung versetzt. Sollte dasselbe wie dort nicht auch hier zu erreichen sein? Der Rechtsanwalt Cardale richtete in seinem Hause zu diesem Zwecke Gebetsversammlungen ein.[1]) Aber erst nach einem halben Jahre hatten sie Erfolg, indem Frau Cardale nach schrill hervorgestoßenen, unverständlichen Lauten kurze Sätze in englischer Sprache vernehmen ließ: „Der Herr will sprechen zu seinem Volk." „Der Herr eilt zu kommen." „Der Herr kommt." Nun kam auch jene erste Zungenrednerin Mary Campbell, die inzwischen einen Herrn Caird, der später einer der eifrigsten Vorkämpfer der Bewegung in Deutschland werden sollte, geheiratet hatte, nach London und machte Schule.[2]) Die geschilderten Vorgänge wiederholten sich. Als der Pfarrer Cardales die himmlischen Zungen nicht anerkannte, sondern dagegen predigte, schloß dieser sich der Gemeinde Irvings an. Nun kamen auch sehr bald in dessen Hause in den täglichen Hausgottesdiensten, wozu, wie berichtet, seit Jahren auch Freunde sich einzufinden pflegten, die himmlischen Stimmen zum Vorschein. Hier war es, wo ein Mr. Taplin, später eine der einflußreichsten aber auch fragwürdigsten Persönlichkeiten aus dem Anfangskreise, zuerst sich als Prophet kundgab. Ohrenzeugen schildern, wie dieser Mann mit einer fast übermenschlich starken Stimme durch Mark und Bein erschütternde unverständliche Laute Irvings Gebet unterbrach, um dann, ebenso wie in Cardales Hause, einzelne verständliche Worte anzuknüpfen.

Gegenstand des Streites: Christ's Holiness in the Flesh, the Form and Fountain-head of all Holiness in Flesh 1831.

[1]) Miller I S. 65 ff., Roßteuscher S. 243.

[2]) Sie wohnte zuerst in Irvings Hause. Roßteuscher S. 244. Auf Grund der Behauptung, daß es der ihr offenbarte Wille Gottes sei (Roßteuscher setzt hinzu, „nach ihrer eigenen Auslegung gewisser Offenbarungen, also nach einem sehr unfesten Grunde!"), auch nach der Ausgießung des Geistes sich der Mission zu widmen, hatte sie die Bewerbung Cairds nur unter der Bedingung angenommen, daß auch er zu den Heiden ginge, blieb aber in England, und lebte später, fast wie eine Heilige verehrt (Oliphant S. 344), mit kurzen Unterbrechungen im Drummondschen Kreise in Albury, wo sie 1840 starb.

„Dies ist ein treuer Seelsorger, dies ist ein geistlich gesinnter Mann“, hörte man ihn unter deutlichem Hinweis auf Irving ausrufen.[1])

Wie groß war doch für diesen die Versuchung! Man muß sich die Situation vergegenwärtigen. Die schottische Generalsynode hatte inzwischen gesprochen. In vollem Bewußtsein davon, daß ihre Macht über die Grenzen des Landes nicht hinausreiche, hatte sie sich auf eine Art Zensur seiner Schriften beschränkt: für den Fall, daß Irving sein Recht als Minister der schottischen Kirche in Schottland selbst geltend machen wollte, werde er sich darüber zu verantworten haben, ob er der Autor gewisser, irrige Meinungen enthaltender Bücher und Pamphlete wäre.[2]) Das bedeutete doch schon eine Verurteilung seiner Lehre und einen Ausschluß von jeder Wirksamkeit in seinem Vaterlande.

Wie zu erwarten, konnte ihn das nicht irre machen. Erst recht hielt er es für seine Pflicht, „gegen diese Verkehrer des Evangeliums und Zerstörer des Weinbergs zu predigen“. „Täglich wird mir die Gewißheit immer fühlbarer“, schrieb er an einen Freund, „daß mich Gott mit dem Wort der Weisheit begabt hat, die in der Schrift verborgenen göttlichen Geheimnisse zu offenbaren“. Aber er litt doch schwer darunter, von der Heimatskirche verworfen zu sein. Sollte er nun solche Auslassungen, wie die oben erwähnten, die seinem Selbstbewußtsein so wohl thaten, oder wie er es auffassen mochte, ihm eine Stärkung in seinem schweren Kampfe waren, zurückweisen oder gar verwerfen? Dankbar erkannte er sie an. Sie wurden häufiger und bezogen sich auf das, was die Herzen der Gläubigen erfüllte, das Kommen des Herrn und das große Strafgericht. Ein gewisser Baxter, der allerdings nach wenigen Monaten in einer eigenen Schrift alles als Selbsttäuschung verwarf, machte ganz besonderen Eindruck auf Irving durch die Sicherheit, mit der er bestimmte Dinge voraussagte, nicht nur das Kommen des Herrn, sondern auch die Bewahrung seines Volkes vor der Pestilenz (der Cholera) verkündete.[3]) Und nachdem eine Miß Hall, die freilich

[1]) Bei Hohl S. 134 ff., wo sich eine anschauliche Schilderung dieser Hausandachten findet.

[2]) Bei Oliphant S. 314 ff.

[3]) Vgl. Oliphant S. 343.

auch sehr bald der Bewegung den Rücken kehrte, sogar im Geiste gesungen hatte, was ja noch über das apostolische Zeitalter hinausging, da war kein Zweifel mehr, gekommen war auch für London die herrliche Zeit, angebrochen der Tag des Herrn.

Und doch läßt sich nicht verkennen, daß Irving nur schwer ein gewisses Unbehagen dabei überwand. Wohl dankte er Gott bewegten Herzens für die Manifestationen seines Geistes, aber sein hierarchisches Amtsbewußtsein empfand doch die Störung seiner Rede. Im Gottesdienste wollte er das Zungenreden nicht haben. Er berief sich dafür auf 1. Kor. 14, 28; in die Gemeindeversammlung gehörte nur die eigentliche prophetische Rede in klaren Worten, die zur Erbauung dienen soll. Auch nahm er für sich als den vom Herrn eingesetzten Engel seiner Gemeinde das Recht in Anspruch, die Geister zu prüfen. Vorerst räumte er nur die Sakristei dazu ein, das Zungenreden gewissermaßen zu üben und, was jetzt das nächste Ziel sein mußte, um die Wiederaufrichtung der für die wahre Kirche längst als notwendig erkannten sogenannten apostolischen Ämter, die Sendung von Aposteln, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrern, die mit dem Heiligen Geiste gesalbt wären, in anhaltendem Gebete zu ringen.[1]) Zu diesem Zwecke kam man täglich früh um ½ 7 Uhr zusammen. Und die Erregung wuchs, die Zeitereignisse, die Nachwehen der Pariser Julirevolution, die Revolution in Polen, in Belgien, wütende Kämpfe um eine Wahlreform im eigenen Lande, nicht zuletzt die Sorge vor dem Einbruch der Cholera, alles Dinge, auf die die Prophetenstimmen als auf die Anzeichen des nahenden Gerichts hinwiesen, kamen der Bewegung entgegen. Die Tagespresse, die ganz anders geartet als in Deutschland, gleichviel ob liberal oder konservativ, von den leisesten Schwingungen des religiösen und kirchlichen Lebens Notiz zu nehmen pflegt, trug die Kunde von den seltsamen Vorgängen bis in die entferntesten Winkel der Großstadt, bald des ganzen Landes. Nach kurzer Zeit konnte die Sakristei die Zahl der Teilnehmer nicht fassen. Die „Privatversammlungen“, solche sollten sie bleiben, mußten in die Kirche verlegt werden. Da fanden sich trotz der

[1]) Irving in seiner Rede vor dem Londoner Presbyterium bei Oliphant S. 318.

frühen Morgenstunde und der Herbstnebel bis an 2000 Personen zusammen. Und man weiß, daß nichts so ansteckend ist, als das Ekstatische und Visionäre. Jeder trachtete danach, dasselbe zu erreichen, was dem Andern gegeben war. Bald hatte man kaum noch nötig, um noch reichlichere Ausgießung des Geistes zu bitten. Wie immer, wo man unter Verachtung des göttlichen Wortes neue Offenbarungen haben will und sich unter krankhafter Anspannung von Leib und Seele auf ein bestimmtes Ziel in Zustände versetzt, in denen das empirische und sittliche Urteil aufhört, war bald kein Halten mehr. Offenbarung drängte sich auf Offenbarung.

Aber wenn hier wirklich der Geist sprach — und immer häufiger wurde auch die Rede in klaren Worten, die Prophetie — wie die Gläubigen überzeugt waren, wer hatte denn das Recht, dem Geiste Zeit und Raum vorzuschreiben?

Drastischer konnte Irving sein Unrecht nicht vorgeführt werden, als es Mitte Oktober 1831 geschah.[1])

Am Sonnabend den 15. Oktober betonte er in der Predigt das Wort, daß die Weiber in der Kirche zu schweigen hätten. Da erhoben sich drei Schwestern, die Töchter eines Ältesten, den er selbst nach Port Glasgow zur Prüfung der dortigen Verhältnisse geschickt hatte, und offenbarten sich als Prophetinnen. Am Tage darauf verließ plötzlich inmitten von Irvings Predigt während des Vormittagsgottesdienstes die uns schon bekannte Miß Hall ihren Sitz, lief in die Sakristei und rief nach den üblichen unartikulierten Lauten: „Wie kannst du es wagen, die Stimme des Herrn zu unterdrücken?“ Die Verwirrung, die durch diese Stimme, von der man für den Augenblick nicht wußte, woher sie kam, in der großen Versammlung hervorgerufen wurde, soll eine ganz außerordentliche gewesen sein. Alles schnellte von den Sitzen und drängte, ungewiß wohin, um zu sehen und zu hören. Nur mit Mühe konnte Irving die Ruhe wieder herstellen und sich Gehör verschaffen. Er brach seine Predigt ab und erklärte das Vorgefallene auf Grund von 1. Kor. 14. Als die ekstatische Dame währenddessen auf ihren Platz zurückkehrte, hielt er inne und rief ihr zu: „Fasse dich, fasse dich, Schwester.“ Aber die Prophetin

[1]) Jones S. 329.

ließ sich nicht so leicht abweisen. Unmittelbar nach dem Gottesdienste kam es in Gegenwart seiner Ältesten und Diakonen zu einer Unterredung mit der genannten Dame, die ihm, wieder im Prophetenton, vorwarf, daß er, um der Schmach Christi zu entgehen, den Geist dämpfen wolle. Das machte auf ihn einen tiefen Eindruck.

Mit Windeseile verbreitete sich die Nachricht von den Vorkommnissen im Morgengottesdienst durch die ganze Stadt. Am Abend war die Kirche zum Erdrücken voll, darunter waren viele Neugierige. Kaum hatte Irving seine Predigt beendet, als Taplin mit einer Stimme, die das ganze Gebäude erdröhnen ließ, ausrief: „Warum wollt Ihr fliehen vor der Stimme Gottes? Der Herr ist mitten unter Euch. Warum wollt Ihr fliehen vor seiner Stimme? Ihr könnt nicht vor ihr fliehen am Tage des Gerichts.“ Darüber entstand ein panischer Schrecken. In Angst und Entsetzen schrie alles durch einander, man drängte nach den Thüren; nur dadurch, daß die Gallerietühren verschlossen waren, wurde unermeßliches Unglück verhütet. Endlich konnte des Predigers Stimme durchdringen: „O Herr, stille den Tumult dieser Leute.“ Unter Hinweis auf die hervorgetretene Unordnung und die eben durchgemachte Gefahr machte er noch einmal den Versuch, die Prophetie von den öffentlichen Sonntagsgottesdiensten fernzuhalten. Die Geister, die er gerufen, wollten ihm nicht gehorchen. Immer dringender warnten die Propheten. Endlich gab er nach und bekannte demütig, sie nur zu lange zurückgehalten zu haben, und gab im Namen Jesu Christi jedem, der die Gabe des heiligen Geistes empfangen und durch den Geist bewegt wurde, die Erlaubnis zu sprechen,[1]) nur sollte das immer erst nach Beendigung der Schriftverlesung und seiner Predigt geschehen. Zu diesem Zwecke machte der Prediger eine Pause. Und diese Einschränkung ließen sich die Geister gefallen.

In stürmischer Weise hielt nun der Enthusiasmus seinen Einzug in den nüchternen schottischen Gottesdienst. Die Zeitungen sprachen nicht ohne Grund von den Schaustellungen in der Kirche von Regent Square, zu der sich eine bunte Menge von zum Teil recht fragwürdigen Personen drängte. Auf die, die den selbstbewußten

---

[1]) Oliphant S. 321 f.

Prediger von früher her kannten, machte es einen seltsamen Eindruck, wie gespannt er jetzt auf die Prophetenstimmen lauschte, sich von ihnen belehren ließ, ihnen dankte und unermüdlich daran seine Ermahnungen knüpfte. Aber was war natürlicher, als daß auch die Frommen das unmittelbare Reden des Geistes höher schätzten, als das eines noch so geistgesalbten Predigers? Der Gottesdienst hatte ein ganz anderes Aussehen bekommen. Nicht selten kam es zu turbulenten Szenen. Der ursprüngliche Stamm der Gemeinde, die alten schottischen Familien, die mit so vieler Liebe an ihrem Prediger gehangen hatten, zogen sich trauernd zurück. Die Verwandten seiner Frau waren alle gegen ihn, nicht minder seine Ältesten, die natürlich jetzt gegen früher gänzlich zurücktraten, bis auf einen, Mr. Mackenzie. Alle Mahnungen blieben fruchtlos. Er blieb dabei, es handele sich um das Werk des Heiligen Geistes, das er erbeten habe und das er nicht hindern dürfe. Und zu den Propheten waren auch bald die Evangelisten gekommen, die mit alleiniger Approbation Irvings allenthalben als Prediger auftraten und schon hier und da mit der öffentlichen Ordnung in Konflikt kamen.[1])

Da war es seine alte Feindin, die Times, die zuerst den Gedanken in die Öffentlichkeit lancierte, daß er nur so lange Minister seiner Kirche sein könnte, als er sich an die Ordnungen der schottischen Kirche hielt.[2]) Bald kam es darüber zwischen ihm und den Kirchenpflegern, den sog. Trustees, zu amtlichen Verhandlungen. Es war gewiß nicht zuviel verlangt, wenn sie wünschten, daß die Prophetenstimmen im öffentlichen Sonntagsgottesdienst nicht auftreten sollten. Aber Irving leugnete, daß damit die Ordnung der schottischen Kirche verletzt würde, und vindizierte sich das alleinige Recht, die Ordnung des Gottesdienstes festzustellen. Monatelang wurde darüber verhandelt, der Bruch war unvermeidlich. Die Kirchenpfleger, zu deren Amt es ohne Zweifel gehörte, dafür zu sorgen, daß die Kirche dem Zwecke erhalten würde, zu dem sie gegründet war, strengten einen Aufsehen erregenden Prozeß gegen ihn an. Das Schmerzlichste war für Irving, daß man sich an den

---

[1]) Oliphant S. 346, 350, Jones S. 340 f.

[2]) Oliphant S. 330.

Gerichtshof wandte, den man gemeinsam mit ihm vor wenig mehr als einem Jahre in der Frage nach seiner Häresie verworfen hatte, das Presbyterium der schottischen Kirchen von London. Aber das war die einzige Möglichkeit, den Streit zur Entscheidung zu bringen. Irving wies dieses Tribunal nicht zurück. Voll Sorge für seine Gemeinde, aber mit ruhigem Gewissen und gehobenen Hauptes sah er dem Ausgang des Prozesses entgegen.

Als er von dem Advokaten Cardale begleitet auf dem Wege zur ersten Verhandlung war, begegnete ihm der hochverehrte Prophet Baxter, der soeben nach London geeilt war, um ihm seine Überzeugung mitzuteilen, daß er wie alle anderen durch einen Lügengeist und nicht durch den Geist Gottes gesprochen hätte.[1]) Jeder andere würde durch eine solche Mitteilung in einem solchen Momente zum mindesten stutzig geworden sein. Nicht so Irving, ihn konnte in dieser Beziehung nichts mehr irre machen. Er blieb dabei und sprach es aus, daß Baxter doch ein richtiger Prophet wäre, und nur deshalb daran nicht glaube, weil er sich angemaßt habe, seine Prophetie selbst auszulegen und sie darum falsch ausgelegt habe. Jeremia 20, 7 gibt ihm eine Parallele.[2])

---

[1]) Calling him and Mr. J. Cardale apart, I told them my conviction that we had all been speaking by a lying spirit, and not by the Spirit of God. So erzählt Baxter selbst in seiner Schrift: Narrative of Events, characterizing the Supernatural Manifestations in Members of Mr. Irvings Congregation, and other Individuals in England and Scotland and formerly in the Writer himself. London 1833, bei Oliphant S. 357.

[2]) Nach der englischen Übersetzung: „O Lord, Thou hast deceived me, and I was deceived.“ Vgl. die Vulgata: Seduxisti me, domine et seductus sum. Irving bemerkt dazu: (Baxter) perceiving a want of concurrence between the word and the fulfilment he hastily said, „It is a lying spirit by which I have spoken“. No lie is of the truth; no prophet is a liar; and if the thing came not to pass, he hath spoken presumptuously. But while this is true, it is equally true, that no prophet since the world began has been able to interpret the time, place, manner and circumstance of the fulfilment of his own utterances. And to Jeremiah thus unwarrantably employing himself, God seemed to be a deceiver and a liar, as the holy Ghost hath seemed to be to my honoured and beloved friend, whom may the Lord speedily restore again. So Irving in seiner Verteidigungsrede bei Oliphant S. 361. Es verdient übrigens beachtet zu werden, daß Irving hier schon die spätere Doktrin ausspricht, daß die Prophetie der Auslegung durch eine

Wenn noch etwas gefehlt hätte, um seine Richter von der Unhaltbarkeit der Zustände zu überzeugen, so genügte das Auftreten Taplins, der sich als Zeuge eingefunden hatte. Als der Moderator im Eröffnungsgebet sagte, daß der Gerichtshof im Namen des Herrn zusammengetreten sei, schrie Taplin nach vorhergegangenem „Zungenreden", in die Versammlung: „Ihr seid nicht in seinem Namen zusammengetreten, sondern in eurem Namen. Hütet euch, hütet euch, zittert vor ihm!" Die Anklage lautete in fünf Punkten dahin, daß Irving nicht nur Männer, die nicht Minister der Kirche von Schottland, sondern sogar Frauen habe in seiner Kirche sprechen lassen und durch Zulassung der angeblichen Gnadengaben (supposed gifts) die Störung des Gottesdienstes verschuldet habe.[1])

Auf das, was für ihn die Hauptsache war, die Frage, ob die Prophetenstimme von Gott sei, ließ sich der Gerichtshof als für ihn längst erledigt gar nicht ein; man behandelte die Sache rein vom juristischen Standpunkte. Und als der Ankläger fragte, ob Irving nicht Unrecht gethan habe, seiner Gemeinde zu verheimlichen, daß Miß Hall bekannt habe, unter Selbsttäuschung gehandelt zu haben, wies der Gerichtshof diese Angelegenheit als nicht zur Sache gehörig zurück.

Irving hielt eine einstündige Verteidigungsrede, die von seinem glühenden Eifer und der Tiefe seiner religiösen Überzeugung Zeugnis ablegt, freilich läßt sie auch an nicht wenigen Stellen, wo er seiner Erfolge, der vielen Tausende, die durch ihn bekehrt wurden, gedenkt, und seinen bisherigen Gemeindegliedern in Erinnerung bringt, was die Gemeinde durch seine Thätigkeit geworden wäre, das bekannte Selbstbewußtsein stark hervortreten. Sie konnte seine Richter nicht umstimmen, sollte es wohl auch kaum noch, wenigstens ging er im Eifer der Rede soweit, jede kirchliche Autorität, Presbyterium wie Generalsynode, die sich zwischen den „Engel der Kirche" und Christus eindrängen wolle, zu verwerfen. „Christus

höhere Autorität bedarf, also auch in diesem Punkte vorangegangen ist. Reiche Auszüge aus Baxters Schriften bei Jones S. 331 f.

[1]) Wilks S. 220 ff., Miller I S. 89 ff., 355 ff., Koßteuscher S. 264 ff., Jones S. 274 ff., wo auch reiche Auszüge aus den Protokollen zu finden sind, und Hohl S. 166 ff.

spricht direkt zum Minister der Kirche, und der Diener der Kirche direkt zu Christus.“ Und seine Verteidigung ward je länger je mehr zur scharfen Anklage gegen die, welche in die Schlingen des Satans geraten, die Taufe mit dem Heiligen Geiste verhindern, die einzige Kirche, in der der Geist spricht, schließen wollen, die „im Glauben, die Kirche hat genug, sie hat genug an ihren Traditionen, sich kopfüber in den Zorn Gottes stürzen werden“.[1]) Und endlich schloß er mit einer großen Absage: „Ich erkläre hiermit feierlich meinen Glauben, daß die protestantischen Kirchen in dem Zustande Babylons sind, so gewiß als die römische Kirche, und ich trenne mich und meine Herde von dieser babylonischen Verbindung und stelle mich unter den Heiligen Geist und unter das große Haupt der Kirche in Erwartung seiner Erscheinung, kein Schisma veranstaltend, sondern wie ein Diener, der da glaubt, daß sein Herr bald kommen wird und der daher sehnlich wünscht, daß seine Kirche durch die Taufe mit dem heiligen Geiste für seine Erscheinung vorbereitet werden möge.“[2]) Damit schloß sich Irving selbst aus der bestehenden Kirchengemeinschaft aus, noch ehe er ausgeschlossen war. Hiernach konnte der Ausgang des Prozesses nicht zweifelhaft sein. Das am 2. Mai 1832 gefällte Urteil lautete auf Absetzung. Irving hoffte noch, das Abendmahl mit seiner Gemeinde feiern zu können, das er auf den nächsten Sonntag angesetzt hatte. Nicht ohne Grund fürchtete aber sein Presbyterium, daß es dabei zu großen Demonstrationen kommen würde. Als er am Freitag früh den Morgengottesdienst abhalten wollte, fand er die Thüren der Kirche, *seiner* Kirche, verschlossen. —

Triumphierend verkündeten die Irving feindlichen Zeitungen, vor allem wieder die Times, die Irvings Verurteilung einen Leitartikel widmete, den baldigen Untergang der Bewegung, nicht minder die kirchlichen Blätter. Aber man unterschätzte die Sache. Noch wenige Tage vor der Vertreibung aus Regent Street hatten sich nicht weniger als 200 neue Mitglieder der Gemeinde angeschlossen.

---

[1]) Believing that in the church there is enough, and in the traditions of the church there is enough, you will plunge headlong (I will say) into the wrath of God. Bei *Jones* S. 288 f.

[2]) *Jones* S. 289 f.

Über Erwarten schnell hatte man sich gesammelt. In einem sonst von dem Kommunisten Owen für seine Versammlungen benutzten Saale feierte Irving doch noch am 6. Mai, wie es beschlossen war, mit etwa 800 seiner Getreuen das Abendmahl. Und während des Sommers versammelte er, weil man ihm nirgends mehr eine Kirche oder Kapelle einräumen wollte, im Freien oft Tausende um sich, die seinen begeisterten Worten lauschten.[1]) Dann folgte ihm im Oktober 1832 der größere Teil seiner bisherigen Gemeinde in ein früheres Maleratelier in der Newmanstreet, das zu einer Art Kirche eingerichtet wurde. Und losgelöst von den Fesseln der schottischen Kirchenordnung und des ihm überaus lästigen Presbyteriums konnte er jetzt daran denken, eine Gemeinde nach seinem Herzen, oder wie er meinte, nach dem Herzen Gottes einzurichten, die in allem ein Abbild der apostolischen Zeit wäre. Aber seine große Zeit war vorüber. Die Wogen des Geistes sollten bald über ihn hinweggehen.

Sogleich beim Eröffnungsgottesdienst im neuen Lokal brachen die Stimmen mit wahrem Ungestüm hervor. Kaum konnte er seine Predigt zu Ende bringen, fortwährend wurde er unterbrochen.[2]) Seine Autorität war schon sehr gesunken. Die Stimme des Geistes wollte sich den Anordnungen des die Gemeinde regierenden Engels nicht mehr unterordnen. Ohne daß Irving in seiner Freude über das Zunehmen der „Geistesgaben“ sich recht darüber klar wurde, traten andere Leute an die Spitze, jener Advokat Cardale, Drummond, neben ihnen Taplin, der große Prophet. Durch dessen Wort wurde Drummond zum Engel der Gemeinde zu Albury ausgerufen, was sich als notwendig erwies, da der dortige Geistliche, der bisherige Leiter der Alburykonferenzen, Hugh McNeile, bei aller Hoffnung auf das nahe Kommen des Herrn von dem neuen Prophetentum nichts wissen wollte. Indessen hinderte „der Geist“ den neuen Engel die Sakramente zu verwalten, bis er ordiniert wäre, und mahnte ihn, mit seiner Herde auf die Aufrichtung der „Ordnungen“

---

[1]) Vgl. Oliphant S. 370 f.

[2]) Vgl. Miller I S. 93, Oliphant S. 382 f. Man hat diese Auslassungen notiert, — Drummond that sich damals namentlich hervor —, obwohl sie absolut inhaltslos sind, wie selbst Frau Oliphant zugeben muß, und sichtlich nur dem Drange der Beteiligten, sich auch hören zu lassen, entsprangen.

zu warten, um die Gott sehr eifere. Und Baxter, dessen Weissagungen, obwohl er sie selbst verwarf, doch in nicht wenigen Punkten die Hauptrichtschnur für die weitere Entwicklung abgaben, hatte in der Kraft des Geistes erklärt, daß die Kirche nicht länger das Privileg zu ordinieren besäße, sondern daß die Berufung nur durch die Geistbegabten erfolgen dürfe.[1])

Und was es um jene „Ordnungen" sei, wußte man ja längst. Es waren die sogenannten „apostolischen Ämter", die man, wie früher erwähnt, aus Eph. 4, 11 (vgl. 1. Kor. 12, 28) als von Gott für alle Zeit gewollt, ableitete. Hieß es nicht: „Er gab Etliche zu Aposteln, Etliche aber zu Propheten, Etliche zu Hirten und Lehrern!" Propheten, Hirten (oder Engel), Lehrer (oder Evangelisten) hatte man schon, wenn auch nicht im Sinne der späteren Amtsunterscheidung, aber die Apostel fehlten noch. „Herr, sende uns Apostel." Dieser Ruf war schon bei den Gebetsversammlungen in Port Glasgow gehört worden. Man schien sie jeden Tag dringender zu bedürfen, je vielzüngiger das Prophetentum sich entwickelte, die widersprechendsten Aussagen „im Geiste" laut wurden, ja man noch schlimmere Dinge erfahren mußte. So hatte der oft erwähnte Mr. Taplin mehrfach bekennen müssen, nicht nur daß er sich getäuscht, sondern daß er eigene Gedanken in seine Prophetie gemischt. Kamen so in der That auch bei anerkannten Propheten falsche Aussagen vor und wollte man geradezu die Beobachtung gemacht haben, daß der Satan sich des Zungenredens bediene, dann mußte sich der Wunsch nach einer Instanz erheben, die über die Echtheit der Geistesgaben jeden Zweifel benehme. Sie war nur von den ersehnten Aposteln zu erwarten. Die Not mit Drummonds Ordination machte den Wunsch danach immer brennender. Und der Prophet verkündete, wenn die Gemeinde in ihrer Not zum Herrn rufe, werde er sich finden lassen.

Also warten, bis jemand zum Apostel berufen wurde, um Drummond ordinieren zu können.[2])

---

[1]) Bei Oliphant S. 379.

[2]) Entgegen der Darstellung bei Miller I S. 109 ff. geht aus Roßteuscher S. 339 ff. der innere Zusammenhang zwischen Drummonds Ordination und der Entstehung des Apostolats sehr deutlich hervor.

Und es fehlte nicht an einem Bewerber. Das war John Cardale, der Advokat von Bedfordsquare in London. Er war längst davon überzeugt, daß Gott ihn zum Apostel ausersehen habe, aber „er wußte sein Geheimnis zu bewahren, bis die Zeit gekommen war, daß Gott selbst es den Gemeinden kundmachte durch den Geist“, und er hat ausdrücklich den Schmerz bezeugt, der ihm durch das allgemeine Stillschweigen der Gläubigen über seine apostolische Sendung verursacht worden war.[1]) Allein sein Sehnen sollte gestillt werden, und nichts dürfte besser geeignet sein, sich eine klare Vorstellung von dieser Apostelberufung zu machen, als die offizielle Berichterstattung, wie sie Roßteuscher auf Grund von Erzählungen Drummonds und des noch lebenden Apostels Woodhouse gibt: „Es fiel schon auf, aber es blieb noch unerklärt, daß die Brüder Drummond und Cardale wiederholt getrieben wurden, am Schlusse der Versammlung aufzustehen und die Gemeinde in der Kraft des Geistes mit wunderbaren Worten und aufgehobenen Händen zu segnen. Alles Keime des schon sprießenden Apostolats, und bald genug sollte es vollends kenntlich erscheinen.“ —

„Es war am 31. Oktober in einer häuslichen Gebetsversammlung. Außer Cardale war Drummond von Albury zugegen und viele andere, auch Fremde. Es wurde in der gewohnten Ordnung gebetet, gelesen, ausgelegt. Die Weissager redeten zur Erbauung, zur Ermahnung und Tröstung. Auch Cardale hatte gebetet mit tiefer Inbrunst für die Kirche, daß sie angethan werde mit der Kraft aus der Höhe. Während er noch da kniete, hingenommen im Geiste, erhob sich Drummond und redete ihn an mit unbeschreiblicher Macht und Würde. „Bist du nicht ein Apostel! Warum spendest du nicht den Heil. Geist?“ Worauf er noch vieles hinzufügte von der Fülle der Gnade, die der Herr auf das Amt des Apostels gelegt, und von der gehorsamen Nachfolge und Treue, die er für sie fordere! Lobgesänge im Geiste beschlossen die denkwürdige Versammlung. — Eine Woche später, am 7. November, wiederholte sich jener Ruf mit einer ergreifenden Anwendung. Es war in einer noch größeren Gebetsversammlung bei Irving. Unter den Wogen geistlicher

---

[1]) So berichtet in köstlicher Naivität der offizielle Geschichtsschreiber der Irvingianer Roßteuscher S. 347.



Äußerungen ereignete sich einer jener unheimlichen Zwischenfälle, durch welche die Reinheit der Eingebung bedroht und schließlich nur bewährt wurde. Ein junger Arzt aus London weissagte, anscheinend harmlos, im Grunde nicht aus Gott, bis Drummond, dem die Gabe der Geisterunterscheidung mit durchdringender Schärfe beiwohnte, das verborgene Wirken des Argen erkannte und in Geisteskraft dem Sprecher Schweigen gebot. Dann aber, da Cardale eingefallen war mit Flehen im Geiste um Befreiung der Gebundenen, trat Taplin vor ihn mit gewaltigem Rufen: „So schilt doch den Satan, da du ein Apostel Christi bist! Treibe die bösen Geister aus und befreie Gottes Kinder." Und im weiteren Fluge wies die prophetische Rede auf die ewige und unveränderliche Gnade, die durch das apostolische Amt den Argen aus allen Grenzen der Kirche bannen und seine Auserwählten vom Übel erretten, ja mit den Schätzen des Himmels zieren werde im Heil. Geiste, mit welchem Gott seine Kinder versiegeln wolle von nun an. So war denn das Wort endlich ausgesprochen und zur That geworden, welches dem Herrn immer zumeist am Herzen gelegen hatte, diese beinahe achtzehn Jahrhunderte seit dem Hingang des heiligen Johannes. Mit ihm sollte das Apostolat aus der Kirche verschwinden, aber Jesus hatte von ihm gesagt: So ich will, daß er bleibe, bis daß ich komme — und jetzt begann der geliebte Jünger wieder aufzuleben in seinen letzten Amtsgenossen, um wirklich zu bleiben, bis der Herr komme." [1])

Diese Erzählung wird bei denen, die sich noch einige Nüchternheit bewahrt haben, keiner Kritik bedürfen. Es gibt vielleicht keine Sekte, die leichter zu widerlegen, als der Irvingianismus; man braucht nur seine Geschichte zu kennen. Mit Leuten, die auf die geschilderte Weise ihren Glauben begründen, ist auch eine Auseinandersetzung unmöglich. Sie sind keine Betrüger, aber sie sind die Opfer ihrer geistlichen Begehrlichkeit und einer ins Maßlose entwickelten Einbildungskraft, auf die weder Schrift- noch Vernunftgründe mehr Eindruck machen, weil der Enthusiasmus sie gefangen hält.

Der neue Apostel Cardale gehörte zu Irvings Gemeinde.

---

[1]) Bei Roßteuscher S. 345 ff.

Dieser war sein „Engel“. Sogleich nach dem ersten Rufe hatte man ihm die Thatsache gemeldet. Irving war von dieser Wendung der Dinge überrascht. Er scheint sich den Apostolat etwas anders gedacht zu haben, als etwas, was aus dem Predigtamt herauswachsen sollte. Da aber „der Geist“ in einer deshalb von ihm berufenen Versammlung dafür eintrat, beugte er sich und erkannte Cardale als Apostel an. Dabei ermahnte er ihn in feierlicher Weise zur Treue und erinnerte ihn an die große Verantwortlichkeit, die er übernehme, und warnte zugleich die Gemeinde vor götzendienerischer Menschenverehrung, da die ganze Kirche apostolisch sei, und anstatt sich auf einen Menschen zu stützen, selbst der Pfeiler und der Grund der Wahrheit sei.[1]) Man sieht, an eine rückhaltlose Unterordnung unter diesen Apostel dachte er, der Engel der Gemeinde, durchaus nicht, und auch Cardale, ein Mann von eisernem Willen und großer Thatkraft und großem Organisationstalent[2]) war anfangs über seine Befugnisse sich noch nicht recht klar, oder er war vorsichtig genug, sie noch nicht zu urgieren und die Gläubigen sich erst an den Gedanken des Apostolats gewöhnen zu lassen. Erst nachdem der Geist immer lauter gedrängt, nahm er Weihnachten 1832 die Ordination Drummonds mit großem Zeremoniell vor.[3]) Und der erste, der die apostolische Macht wirklich fühlen sollte, war Irving.

Auch nach seiner Absetzung als Minister der kaledonischen Gemeinde zu Regent-Square blieb er schottischer Geistlicher, trug er das altertümliche Gewand eines solchen. Aber nach seiner Beurteilung ihrer Bücherzensur und des Londoner Prozesses, die Irving in der Morning Watch hatte erscheinen lassen, hielt die schottische Generalsynode sein Verbleiben in der schottischen Landeskirche für unmöglich. Nach bestehenden Rechtsverhältnissen konnte er jedoch nur von der Gemeinde ausgestoßen werden, die ihm die Ordination erteilt hatte. Das war seine Heimatsgemeinde Annan. An diese richtete der ständige Ausschuß der Synode schon im Herbst 1832 die Aufforderung, gegen Irving wegen Häresie vorzugehen. Auf die An-

---

[1]) Bei Oliphant S. 349 ff., Miller I S. 110 f.

[2]) Er ist der Hauptverfasser der Irvingianischen Liturgie.

[3]) Vgl. die Beschreibung eines Augenzeugen bei Miller I S. 113 ff.

frage, ob er die beanstandeten Traktate anerkenne, antwortete er bejahend, aber unter maßloser Verdammung der schottischen Generalsynode, „der Synagoge des Satans“, „der Versammlung der ruchlosesten Feinde Gottes auf der ganzen Erde“.[1]) Gleichwohl folgte er in Begleitung von mehreren Getreuen, die später noch eine Rolle spielen sollten, Mr. David Ker, Mr. Smith und des schottischen Geistlichen David Dow der Vorladung, und falls er nicht höherer Weisung folgte, wird man ihn kaum von der Absicht freisprechen können, die Gelegenheit zu einer großen Demonstration zu benutzen und von neuem die Aufmerksamkeit auf sein Martyrium zu lenken. Das erreichte er in hohem Grade. Vor einer dichtgedrängten Menge, die von allen Seiten zusammengeströmt war, wurde ihm in der Kirche zu Annan am 13. März 1833 der Prozeß gemacht. Seine Verteidigungsrede, in der er seine Christologie vollkommen aufrecht erhielt, war wie zu erwarten, eine fulminante Anklage seiner Gegner. Unter den warnenden Ausrufen des zungenredenden Dow fiel die Sentenz gegen ihn aus. Er wurde seines Amtes entsetzt. Um so eifriger predigte er in Annan und Umgegend in den nächsten Tagen vor großen Menschenmassen im Freien. Ungebeugt, vielmehr im Vollgefühle, der von Gott zum Engel berufene Hirt seiner Herde zu sein, berichtete er darüber nach London.[2])

Da geschah, was er nicht erwartet hatte. Wenige Tage nach seiner Rückkehr, als er am 31. März ein Kind taufen wollte, wurde ihm dies durch den Apostel untersagt, weil er als Laie kein Recht dazu habe, bis er anderweitig berufen würde. Es war der schwerste Schlag, der ihn in den letzten Jahren getroffen, nnd er erklärt sich nur aus dem Bestreben, ihn das Übergewicht des apostolischen Amtes fühlen zu lassen und seinen Einfluß zu brechen. Das hat er wohl auch empfunden, aber erhob keinen Widerspruch und zog sofort sein Amtskleid aus und wartete still und gehorsam auf die Stunde seiner neuen Ordination.

Und man war klug genug, ihn nicht zu lange warten zu lassen.

---

[1]) Siehe den Brief bei Jones S. 293. Daselbst auch von S. 294—314 die Akten des Prozesses.

[2]) Ebendas. S. 312 ff.

Schon nach fünf Tagen verkündete die Prophetie, daß Irving zum Engel seiner bisherigen Gemeinde zu ordinieren sei, was denn auch durch den Apostel in einem mehr als dreistündigen Gottesdienste vorgenommen wurde.[1]) Irving nahm dies hin als Gottes Wille.[2]) Seine Stellung war aber natürlich jetzt eine ganz andere. Je länger je mehr trat er in den Hintergrund. Diese neue Ordination bedeutete auch einen endgültigen Bruch mit der kirchlichen Vergangenheit, namentlich suchte man alles auszumerzen, was noch an das schottische Kirchenwesen erinnerte. Noch bei dem Ordinationsgottesdienst erklärte der Geist, daß der Tisch des Herrn fortan mit ungesäuertem Brote[3]) versorgt werden solle. Das wurde sofort befolgt, bei der Konsekration das ungesäuerte Brot gebrochen und Kelch und Brot in die Höhe gehoben, — die ersten durch die Elevation angedeuteten Anfänge der später entwickelten Opferidee.

Und mit der Organisation der neuen Kirche ging es jetzt rasch vorwärts. In den Tagen, an denen man auf ein Zeichen wartete, ob Irving wieder ordiniert werden sollte, geschah die Offenbarung, daß Taplin, der Hauptzungenredner, zum Propheten geweiht werden sollte. Man wollte erkannt haben, daß von der bloßen Gabe der Weissagung, die allen zusteht, oder allen zu erstreben obliegt, das prophetische Amt zu unterscheiden sei, denn der Herr habe nur „Etliche" zu Propheten gesetzt. Der ordinierte Prophet erhielt fortan seinen Platz neben dem Apostel auf der Plattform, die man in dem kirchlichen Versammlungsraum eingerichtet hatte. Seine

---

[1]) Miller I S. 121—126, Oliphant S. 396.

[2]) An Dow schrieb er: Was geschehen ist, beläuft sich, so viel ich verstehen kann, auf nichts weniger als dies: die Beiseitesetzung der alten befleckten Ordnungen der Kirche und die Aufrichtung einer neuen durch des Herrn eigne Hand vom Himmel zunächst für London; denn der Herr hat wiederholt erklärt, daß die Last der ganzen Stadt fortan auf uns gelegt sei. Ferner die Ausfegung des alten Sauerteiges des Fleisches und die Herstellung eines rein geistlichen Dienstes, in welchem wir von nun an wie aus der Kindheit zum Mannesalter emporwachsen sollen. Endlich die Auferbauung einer Kirche in ihrem Engel, den der Herr auf alle seine Worte verpflichtet und damit losgezählt hat von den Kanones und Satzungen der Menschheit. Bei Roßteuscher S. 366 f.

[3]) Roßteuscher S. 363. In England und Schottland gebraucht man beim Abendmahl gewöhnliches Brot, das in Würfel geschnitten wird.

Aufgabe unterschied sich nun so von der des Zungenredners, daß er nicht nur zur Erbauung und Prüfung der Gemeinde zu weissagen, sondern vielmehr „den apostolischen Baumeistern der Kirche das Licht des Geistes, dessen sie zu ihrem Werke bedurften, zuzuführen hatte in der prophetischen Form — dem anderen Zeugnisse Gottes neben der den Aposteln selbst gegebenen Weisheit“.[1]) Und Taplin verbreitete sehr schnell das hellste Licht über die dunkelsten Dinge. Schon am 5. April 1833 verkündete er, daß der Herr seine Wahrheit und sein Heil offenbaren wolle „durch die Ordnungen seines Hauses“. Das Geheimnis des goldenen Leuchters im Heiligtum der Stiftshütte solle nun enthüllt und das Bild seines Schaftes und seiner Arme, seiner Mandelkelche mit den Knoten und Blumen zur geistlichen Wirklichkeit werden. Sechs Älteste sollen sitzen mit dem Engel, ein siebenfältiges Amt zur Leitung und Erleuchtung der Gemeinde des lebendigen Heiligtums. Hierauf wurden sechs Älteste berufen, die zur Rechten und zur Linken des Engels sitzend, den siebenarmigen Leuchter darzustellen hatten.

Fast jede Woche brachte jetzt Neues. Der Enthusiasmus feierte Triumphe. Am 14. April erfuhr man durch den Geist, daß man „Helfer“ [2]) haben mußte, und daß diese wie die Ältesten Priester, aber denselben unterworfen seien und in ihrer Gegenwart zu schweigen hätten. Man ordinierte deren sechs, aber bald wurde kund gethan, daß jeder Amtsträger seinen Helfer haben solle, der Engel, der Älteste u. s. w., und noch vor Ende der Woche kamen 7 Diakonen für die äußeren kirchlichen Verhältnisse dazu.[3])

Und schon war Irvings Gemeinde nicht mehr die einzige. Wie der Geist es forderte, entstanden bald noch sechs andere mit derselben hierarchischen Gliederung —, die sieben apokalyptischen Gemeinden aus allerlei Volk.

---

[1]) Roßteuscher S. 362.

[2]) „Helps“. Das erst unverstandene Wort wurde dahin erklärt, daß es = ἀντιλήμψεις 1. Kor. 12, 28 sei. Roßteuscher S. 368 f., Miller I S. 128.

[3]) Das Jahr darauf bestellte man auch Subdiakonen „als Regierer, Leiter und Berater der Brüder für die mancherlei Fragen des täglichen Lebens — eine Anordnung, die über diese vom Apostel Paulus einmal angedeutete Funktion (1. Kor. 12, 28 κυβερνήσεις!!) ein für die gelehrte Exegese unzugängliches Licht gab.“ So Roßteuscher S. 375.

Aber Cardale sollte auch nicht der einzige Apostel bleiben. Die Prophetenstimme erklärte, daß des Herrn Ratschluß nicht völlig kundgethan war. Es war billig, daß Henry Drummond, der sein ganzes Dasein der Sache der Prophetie schon so lange Jahre gewidmet hatte, der nächste war, den der Geist zum Apostel ausersah. Bald wurden ihrer noch mehr hinzugethan. Am 18. Januar 1834 zählte man ihrer schon 5, indem Spencer Perceval, John Henry King-Church und Nicolaus Armstrong in gleicher Weise berufen wurden.

Mit der Zahl dieser höchsten kirchlichen Würdenträger war auch ihr Amtsbewußtsein gewachsen. Waren die Apostel bisher nur die Exekutoren der Prophetenaussprüche gewesen, so traten sie jetzt selbständig auf und beanspruchten, die über allen stehenden obersten Organe nicht bloß der Disziplin, sondern auch der Lehre zu sein. Das lag sicher in der Idee des Apostolats, aber wenn man sich erinnerte, welche Rolle der Prophet Taplin bei der Ernennung der Apostel und der ganzen Organisation gespielt hatte, mußte es einen eigentümlichen Eindruck machen, wenn nunmehr der Apostel Cardale es für notwendig hielt, dogmatische Belehrungen an den Propheten zu richten, um das Weissagen nach der Analogie des Glaubens (Röm. 12, 7) zu fördern. In der Praxis entwickelte sich das so, daß die Apostel nur diejenigen Äußerungen des Geistes anerkannten, die ihnen gefielen. Ganz besonders skeptisch zeigten sie sich gegen prophetische Ernennungen zu Ämtern, oder gar zu Aposteln, welche Ehre einzelne Gemeinden ihren Gliedern zuzuwenden allzu eifrig schienen. Bisweilen wurde das Weissagen geradezu verboten, kurz, die Apostel eigneten sich die Macht in allen Dingen an, auch in den einzelnen Gemeinden.

Dies anzuerkennen wurde einigen unter den Gläubigen recht schwer, am allerschwersten aber Irving, der der Meinung war, daß „ein Apostel zur Amtshandlung des Wortes und des Regimentes außer in der offenbaren Geisteskraft überhaupt nicht befugt sei“. Wie gläubig er sonst alles hinnahm, so war er doch nicht minder davon überzeugt, daß er als von Gott berufener Engel seiner Gemeinde in seiner Sphäre die alleinige Autorität zu beanspruchen habe und Gott unmittelbar verantwortlich sei. „Ich empfange meine Instruktionen durch den Apostel,“ schrieb er an einen Freund,

„aber wenn ich sie habe, muß der Apostel der erste sein, der sie beobachtet, und ich werde schon dafür sorgen, daß er es thut.“ [1]) Das hat er sicher mehrfach versucht. Auf seinen Einfluß wird es von dem Geschichtsschreiber des Irvingianismus zurückgeführt, daß die Apostel anfangs nur schüchtern aufgetreten wären, und man fand, daß er nach zu hohen Dingen, nach einer Suprematie über die anderen Engel strebe. [2]) Um so mehr ergriff man jede Gelegenheit ihn zu demütigen. Wenn er es wagte, auf das für ihn untrügliche Prophetenwort hin selbständig zu handeln, mußte er sich sagen lassen, daß er es nicht verstehe, die Symbolik der Prophetie in die kirchliche Praxis umzusetzen. Als er ein anderes Mal in Abwesenheit der Apostel auf Grund der prophetischen Vorschrift Taplins zum weiteren Ausbau der Stiftshütte in seiner Gemeinde schritt, „zur Erbauung der 60 Säulen von Erz um den Vorhof her (2. Mos. 38, 9—17) oder der 60 Starken um das Bett Salomos (Hohelied 3, 7)“, und dafür 60 junge Leute wählte, kündigte ein Brief Cardales an, daß er wie Taplin vom Satan getäuscht wären, daß sie öffentlich anerkennen sollten, daß sie aus Mißverstand gesündigt und dem Herrn widerstrebt hätten. Und während Taplin sich grollend zurückzog und erst ein Jahr später nach strenger Bußzucht wieder angenommen wurde, ließ sich Irving überzeugen und gehorchte augenblicklich. [3])

Es ist offenbar, wie sein Ansehen darunter leiden mußte. Mit kindlicher Einfalt, aber auch mit unfaßlicher Leichtgläubigkeit, erkannte er schließlich aus Furcht, dem Willen Gottes zu widerstreben, alles an, wenn es ihm auch schwer wurde. Wie anders war doch alles geworden! Wie hatte er danach gehungert zu bekehren! Die Predigt war sein Element gewesen. Das war jetzt vorüber. Jetzt hatte er zu „ministrieren“ und auszuführen, was andere, größere ihm auftrugen. Der Verkehr mit der Außenwelt hatte fast aufgehört; auch der Schriftsteller war verstummt, als im Juni 1833 die „Morgenwacht“ aufhörte zu erscheinen, und wenn er predigte,

---

[1]) So nach Roßteuscher S. 410 in einem Briefe an Allan Ker vom 30. April 1833 unter Berufung auf Oliphant, wobei ich bemerke, daß dieser Brief sich in meiner Ausgabe nicht findet.

[2]) Roßteuscher S. 410, 424.

[3]) Roßteuscher S. 424 ff., Oliphant S. 407.

schrieb ihm nicht selten der Prophet den Text vor. Er hat nie über seine Zurücksetzung geklagt, nur darunter litt er, daß die Kraft von oben, um die er betete, gerade auf ihn nicht kommen wollte.

Der große kräftige Mann, dessen Gesundheit schon seit Jahren schwankend gewesen, der aber keine Schonung kannte, war in der letzten Zeit zusehends verfallen. Obwohl erst 42 Jahre alt, hatte er das Aussehen eines Greises bekommen. Die stolze Gestalt sank zusammen, die kraftvolle Stimme wurde unsicher und stockend. Immer deutlicher zeigten sich die schwersten Symptome der Schwindsucht. Im Herbst 1834 riet der Arzt dringend zu einem Aufenthalt im Süden. Aber die Stimme des Propheten wies nach Norden: „obwohl um der Sünde seiner Mutterkirche willen vom Apostelamt ausgeschlossen, bleibe er doch ein Prophet für sie und müsse sich in sein Geburtsland begeben", zugleich wurde ihm die Bekehrung großer Mengen in Aussicht gestellt. Voll Jubels nahm er die frohe Botschaft auf. Im September machte er sich allein auf den Weg. Frei von den Londoner Fesseln schien er wieder aufzuleben. Seine tagebuchartigen Briefe atmen die alte Freude an der Natur, und er wird nicht müde, seinem Töchterchen bei der Beschreibung der Schlösser und Ruinen, an denen er zu Pferde vorüberzieht, die alten Sagen, die sich daran knüpfen, zu erzählen. Er kann es kaum erwarten, in die schottische Heimat zu kommen, um seine große Aufgabe zu erfüllen. In kühnem Wagemut läßt der kranke Mann sein Pferd laufen, so schnell es kann; es thut ihm wohl, wenn der Wind die fiebernde Stirne kühlt, und es bringt ihn seinem Ziele näher, den so lange ersehnten, durch den Propheten verheißenen großen Erfolgen „in der Kraft des Geistes". Da bricht er zusammen. Aber er will sich nicht hingeben, denn, das war seit langem seine Überzeugung, alle Krankheit kommt vom Satan, um das Werk Gottes zu hindern. Mühsam schleppt er sich weiter. Ein Schiff bringt ihn nach Liverpool, wohin ihm die angsterfüllte Gattin auf anderem Wege nachgereist ist. Von neuem belebt sich seine Seele mit großen Hoffnungen, — das Wort des Propheten muß in Erfüllung gehen, als er endlich Glasgow erreicht. Noch kann er ein paar Mal mit zitternder Stimme zu den dortigen Freunden sprechen. Noch einmal greift er zur Feder zu zwei Hirtenbriefen an seine Gemeinde, nicht etwa, weil er seinen Wahn

erkannt hatte, sondern um das Bekenntnis abzulegen, daß er und die Seinen das Werk gehindert hätten.[1]) Von Tage zu Tage wurde er schwächer. Nun fing seine Frau an zu zweifeln, ob nicht das Prophetenwort am Ende doch anders gedeutet werden müsse. Irving selbst nicht. In jener scheinbar so gläubigen, thatsächlich so ungläubigen Weise, die die selbst erwählten Wege dem Herrn abtrotzen will, erklärte er, auch wenn er vor den Menschen als Sterbender erscheine, werde er doch leben,[2]) und in London verkündete von neuem die Stimme der Prophetie: Irving wird nicht sterben.[3]) Vierzehn Tage später, am 8. Dezember 1834, hatte er ausgelitten. Ein Freund bot der Familie seine Grabstätte an. So kam es, daß der Ausgestoßene in der Krypta der alten Kathedrale zu Glasgow bestattet wurde.

Bei der Kunde von seinem Tode erinnerte man sich noch einmal daran, was er einst gewesen, ein Erweckungsprediger unter den Gebildeten von einer Eigenart und einer Kraft, wie es deren wenige gegeben hat. Darin und in der Anerkennung der Reinheit und Selbstlosigkeit seines Charakters stimmten alle überein, von Th. Carlyle, der sich längst von dem schwärmerischen Freunde zurückgezogen hatte, jetzt aber in einer dithyrambischen Totenklage ihn den höchsten Koryphäen der Kirche an die Seite stellte, bis zu den erbittertsten kirchlichen Gegnern. Aber nur wenige haben es verstanden, wie es eigentlich gekommen, daß dieser Mann, der ganz gewiß allein auf Christum als den einigen Grund bauen wollte, ohne es zu merken, auf diesem Grunde ein solches Gebäude von Heu und Stoppeln aufführen konnte, — wie es gekommen, daß Irving, der Mann des Intellekts, wie ihn seine ersten Reden zeigen, so ganz aller geistigen und geistlichen Urteilskraft verlustig gehen konnte. Was ihn zu Falle brachte, war vor allem das übergroße Bewußtsein seiner Begabung und seiner Kraft, damit der unbezähmbare Drang,

[1]) Oliphant S. 423, Roßteuscher S. 436. Ebendaselbst S. 438 wird erzählt, er habe dem Apostel Woodhouse zwei Tage vor seinem Tode in einer offenen Beichte bekannt, „er erkenne es als seine größte Sünde, das apostolische Amt aufgehalten zu haben; er sei auf die dazu berufenen Männer eifersüchtig gewesen, um so mehr, da einige derselben seine geistigen Söhne gewesen“.

[2]) Oliphant S. 425.

[3]) Bei Jones S. 365.

immer neues, nie dagewesenes zu vollführen und zu erfahren, was schließlich zu jener geistlichen Ungenügsamkeit führte, die über das Wort Gottes nach neuen Offenbarungen, neuen Geisteserweisungen strebte, — zu allen Zeiten der Anfang schrankenloser Schwärmerei, deren Bann, als er ihr einmal verfallen, er sich nicht mehr entziehen konnte, und so am Ende zum urteils- und willenslosen Werkzeuge seiner selbst erfundenen Apostel und Propheten wurde. Diese selbst urteilten freilich anders. Sie hatten den Mann mit seiner großen Vergangenheit in den letzten Jahren oft als Hemmnis empfunden. Das war jetzt gefallen. Unaufhaltsam konnten nunmehr die Wogen des Enthusiasmus weiter rauschen. —

D. Th. Kolde.

Ethische Fragen.

Ethische Fragen betreffen die sittliche Welt. Die Ethik ist die Wissenschaft vom Sittlichen. Aber ihr letztes Ziel ist nicht sowohl ein Wissen als ein Thun. Schon Aristoteles bekennt: „Wir stellen ethische Untersuchungen an, nicht bloß um zu wissen, was Tugend sei, sondern um tugendhaft zu werden.“

„Großer Männer Leben mahnt uns, daß wir edel leben können
Und beim Abschied hinterlassen Spuren in dem Sand der Zeiten!
Spuren, die vielleicht ein andrer, armer, hilfverlassener Bruder
Steuernd durch des Lebens Brandung sieht und neuen Mut gewinnt.“

Thut er das und nimmt er einen Anlauf, so ist das ein sittlicher Akt. Er handelt moralisch. Aber daß ers dazu bringt, dazu bedarf er eines Willens; der Fähigkeit sich selbst zu bestimmen. Die sittliche Welt ist die Welt des Willens. Was und wie wir in sittlicher Beziehung sind, das sind wir nicht von Natur, sondern das sind wir nur mit und durch unseren Willen. Das Sittliche wendet sich an den Willen. Der Wille ist Subjekt und Adresse des Sittlichen. Das bekundet schon der Sprachgebrauch. Sowohl das griechische Grundwort (ἔθος) als auch das gleichbedeutende deutsche (Sitte) weist auf ein Sanskritwort (sva-dhâ) zurück, welches Selbstsetzung heißt. Und das lateinische Grundwort von Moral (mos) heißt der Eigenwille bezw. Eigensinn. Daher morosus, der Eigensinnige.

Ist es nun nicht die Absicht, etwa der Tugend in ihren einzelnen Sonderungen nachzugehen, sondern den allgemeinen grundsätzlichen und grundlegenden Fragen nachzudenken, wie sie der öffent-

liche Sprechsaal von heute wieder auf die Tagesordnung gestellt hat und unter all den vielen, welche die moderne Welt am Anfang des 20. Jahrhunderts bewegen, als brennendste und über das Interesse des einzelnen Berufs hinaus als für alle[1]) gleich wichtigen diskutiert, so stehen wir hier vor der ersten, ob der Mensch einen solchen Willen hat, ob er im stande ist, sich selbst zu bestimmen. So ist die erste ethische Frage:

Die menschliche Willensfreiheit.

Ist der Mensch wirklich Selbsturſache seines Handelns? Die Frage wird keineswegs allgemein bejaht, aber noch weniger allgemein verneint. Sie gehört vielmehr zu den immer wieder aufgeworfenen und umstrittensten nicht zwar des wirklichen Lebens, aber um so mehr des Nachdenkens darüber, der Theorie, der Schule.

Der praktische Mann kümmert sich nicht darum. Für ihn existiert die Frage nicht. Er bewegt sich auf allen Gebieten seiner Thätigkeit als einer, der vollständig selbst entscheidet. Er wählt seinen Lebensweg, er trifft seine Vorkehrungen, er läßt sich in Unternehmungen ein nach seinem Willen. Er handelt innerhalb seiner kreatürlichen Schranken und etwa selbst eingegangener Verpflichtungen durchaus als freier Mann. Und er sagts sich, wenn er sich darüber Rechenschaft gibt: Wie du dich entscheidest so oder so, das ist deine Sache. Es hängt von dir ab. Und all unser Handeln wird von je diesem Bewußtsein begleitet.

Aber selbst die Theoretiker, die Philosophen, welche die Frage verneinen, handeln im wirklichen Leben keineswegs anders. Sie erwägen und wählen, ganz als ob es allein von ihnen abhinge, wie sie ihr Leben gestalten.

Wie das Bewußtsein des einzelnen, so ist auch das Zeitbewußtsein für die Freiheit, nicht wider sie. Es mag über manche Frage mit sich markten und sich etwas abhandeln lassen. In der von der Freiheit ist es zu Kompromissen nicht geneigt und nicht zu haben. An ihr als einem der tiefsten Interessen des Menschen-

[1]) „Die Moral ist die eigentliche Wissenschaft und Sache der Menschheit überhaupt" (Locke).



geschlechts, vielleicht dem fundamentalsten [1]) unter den fundamentalen, weil Vorbedingung der religiösen, der sittlichen, der kulturellen, wird es nicht irre und will es nicht irre werden.

Die Freiheit immer völliger auszugestalten und immer umfassender zu besitzen, ist eins der treibenden Motive der ganzen neuzeitlichen Bewegung einschließlich ihrer Verirrungen und Exzesse. Die Ordnung aufrecht zu erhalten ohne auf Kosten der Freiheit, das größtmögliche Maß von Freiheit des einzelnen mit dem größtmöglichen Maß der Wohlfahrt im ganzen zusammen zu haben, das ist ein Preis, um den sich die politische Weisheit aller Orten bemüht. Im Verbande der großen und kleinen Staaten; in der neueren Gesetzgebung, so weit sie die frühere ergänzt: der springende Punkt ist der immer allgemeiner werdende Anspruch auf Freiheit der einzelnen, der Gruppen, der Stände und Verbände, der unter einer Krone verbundenen Nationalitäten in der Ausübung ihrer Rechte, in der Förderung ihrer Interessen. Und es ist die Überzeugung von heute, daß ein Gemeinwesen um so leistungsfähiger ist und sich um so gedeihlicher entfaltet, je mehr innerhalb der gemeinsamen Ordnung die freie Bewegung des einzelnen die in ihm schlummernden Kräfte zu wecken und zu bethätigen vermag. Wie das Einzel-, das Zeit-, so ist auch das Völker-, das Menschheitsbewußtsein für die Freiheit, nicht wider sie. Frei ist nicht erst ein modernes Wort. Der Menschengeist hat es frühe geprägt. Und in wie mannigfacher Bedeutung es umgeht, das Wort selbst hat seine Herkunft lautlich bewahrt.

Auch von leblosen Dingen ist es im Gebrauche. Man spricht vom Freien, in dem man sich draußen befinde, vom freien Feld, von freier Luft. In der niedersächsischen Sage ist Fru, engl. free, die wilde, ungebunden freie Jägerin; die Sturmgöttin; Herrin des freiesten Elements, der Luft.

Die Mechanik kennt frei fallende Körper und frei bewegliche

[1]) Theodor Lipps, „Ethische Grundfragen" 1899, 241 ist anderer Meinung. Er behandelt daher das Problem erst an 9. Stelle. Als eine Frage, die „der Hauptsache nach bloße Begriffsfrage" sei, habe es „nicht eigentlich darauf Anspruch, unter die ethischen Grundfragen gerechnet zu werden", die „der Hauptsache nach Thatsachenfragen" seien. Noch weniger berechtigt sei, es sie „zur eigentlichen ethischen Grundfrage machen zu wollen".

Punkte. Die Physik freie Wärme und freie Elektrizität. Die Ästhetik freies Phantasieren und freie Schönheit. Wo irgend welche äußere Hemmung fehlt, da ist so verstandene Freiheit. In soweit das Handeln des Menschen auf keine äußerlichen Hindernisse stößt, ist es in diesem Sinne frei.

Das ist die ursprünglichste Bedeutung, die das Wort sprachlich nachweisbar hat. Frei ist der, welcher seiner selbst und keines anderen eigen ist. So heißen frei: politisch unabhängige Völker Frije (Franken), Suevi-sui (Schwaben). Frei ist dem Stande nach in unserer Sprache der, welcher bleiben kann, wo er will, und gehen kann, wohin er will = dem griechischen ἐλεύθερος von der Wurzel ἐλθ.

In allen diesen Fällen sind es nur gewisse Schranken, an deren Nichtvorhandensein man denkt. Man spricht von Handels-, von Gewerbe-, von Verkehrsfreiheit, von Freizügigkeit, wenn gewisse erschwerende gesetzliche Bestimmungen in einem Lande nicht oder nicht mehr bestehen. Von Lehrfreiheit auf den Kathedern, von Redefreiheit in den Kammern, von Preßfreiheit in den Tagesblättern, wenn der Dozent um seiner Lehre, der Abgeordnete um seiner Rede, der Publizist um seines Artikels willen bis auf die gesetzlich vorgesehenen Ausnahmefälle disziplinarisch nicht verfolgt werden darf.

Es wird der Betreffende durch keinen äußeren Zwang, nicht durch irgend welche Repressalien daran gehindert, mit seiner Überzeugung in gewissen Grenzen öffentlich hervorzutreten. Daß er diese Überzeugung *hat*, das hat ihm nie jemand wehren können. Es handelt sich also nur um das *wirksame Wollen*.

Freiheit bezeichnet in allen diesen Verbindungen die Abwesenheit einer äußeren und einer ganz bestimmten Schranke; nicht etwa jeder Schranke.

Schrankenlos ist die kreatürliche Freiheit nie. Es liegt im Begriff der Kreatur, daß es gewisse Grenzen gibt, die ihr gezogen sind und gezogen bleiben, innerhalb deren sie sich mit ihren Fähigkeiten zu bewegen hat. Stillschweigend setzt man diese Grenzen als selbstverständlich voraus. Aber auch die Wortverbindung „menschliche Willensfreiheit“ schließt es aus, an eine absolute [1]) Freiheit zu

---

[1]) Dagegen lehrt Adolf Wagner, „Zum Problem der Willensfreiheit“ 1899. 5:

denken. Eine absolute würde sowohl Freiheit des Handelns als Freiheit des Seins einschließen. Die Freiheit der Kreatur, die sich als gesetzte Existenz vorfindet, kann immer nur eine des Handelns sein.

Aber selbst diese hat ihre naturgemäßen Schranken. Zwar gelingt es dem Erfindungsgeiste des Menschen immer besser, dieselben je länger je weiter hinauszurücken, die Hemmungen, welche räumliche und zeitliche Entfernnngen seinen Kraftäußerungen entgegensetzen, in zunehmendem Grade zu besiegen. Aber es bleiben ihrer noch genug. Jedoch auch um sie handelt es sich nicht. Eine Freiheit von ihnen hat noch niemand behauptet.

Daß ich nicht nach dem Monde reisen kann, wie die Kommunikationsmittel z. Z. beschaffen sind, bürgt mir dafür, daß ichs nicht wollen werde, so lange ich gesunden Sinnes bin. Und das, die normale Geistesverfassung, das volle Bewußtsein, die sog. intellektuelle Freiheit, wird immer die Voraussetzung sein. Der vernünftige Mensch kann unter allen Umständen nur so etwas wollen, dessen Thunlichkeit er voraussetzt; was ihm „physisch“ möglich ist. Sofern dies der Fall ist, kommt ihm „physische“ Freiheit zu, d. h. die Freiheit von materiellen Hindernissen.

Wenn indessen von Willensfreiheit die Rede ist, so meint man noch eine andere als diese „physische“. Fälle wie der, den Augustin anführt: „Du baust dir ein Haus, weil du sonst keine Wohnung hättest. Die Notwendigkeit, nicht dein freier Wille bewegt dich zum Handeln“, oder wenn ich in irgend einer Zwangslage mich entscheiden müßte; wer etwa lieber dem Räuber sein Geld ausliefert als sein Leben in Gefahr bringt: dergleichen Fälle gehören nicht eigentlich zu unserer Frage. Es sind Zweckmäßigkeits-, aber keine sittlichen Akte.

Wir habens mit der moralischen Freiheit zu thun.

Auch sie ist keine motivlose Selbstbestimmung. Sie hat ihre Beweggründe oder ihren Beweggrund. Aber wenn nun die Motive für beide Seiten, zwischen denen ich mich zu entscheiden hätte, sich

„Die naturgemäße Anschauung von der Allgültigkeit des ursächlichen Zusammenhangs aller Erscheinungen“ gebe die dogmatische Annahme der „absoluten Willensfreiheit“ preis, „welche der Indeterminist als unerläßliche Basis für alles sittliche Handeln und für alle moralische Denkungsart“ betrachte.

genau die Wage hielten? Es ist der viel besprochene Fall des sog. „vollkommenen Gleichgewichts“. Der französische Schriftsteller des 14. Jahrhunderts Buridan aus Bethune in der Grafschaft Artois hat dafür ein Beispiel gebraucht, das eine gewisse Berühmtheit erlangte. Noch Leibnitz kommt darauf zurück, und Buridans Esel ist noch unvergessen. Buridan setzt den Fall, ein Esel, gleich hungrig und durstig, stehe zwischen einem Gefäß mit Hafer und einem mit Wasser genau in der Mitte, und urteilt, der Esel muß sterben, das ganz gleiche Verlangen nach dem Hafer und nach dem Wasser läßt ihn nicht zur Entscheidung kommen. Er verhungert und verdurstet zugleich. Leibnitz denkt den Esel hungrig zwischen zwei Wiesen von ganz gleicher Anziehung, gleich gras- und kräuterreich, gleich duftend und aromatisch, genau in die Mitte gestellt und urteilt, er müßte verhungern, das ganz gleiche Verlangen nach beiden macht ihm die Entscheidung unmöglich, aber zwei so ganz gleiche Wiesen gäbe es nicht auf unserem Planeten. Ich meine, der Esel würde, auch wenn es sie gäbe, auch trotz seiner Eselsnatur, sicherlich nicht dieses Todes sterben, sondern seinen Hunger und Durst stillen ungeachtet des Gleichgewichts. Noch viel weniger würde ein Mensch an diesem zu Grunde gehen. Der Fall ist möglich und tritt ein, daß die in meinen Augen ganz gleichen Vorzüge zweier Gegenstände, zwischen denen ich mich zu entscheiden habe, mir die Wahl erschweren. Zwei Abzüge derselben photographischen Aufnahme können ganz gleich sein. Darf ich mir eine von ihnen aussuchen, so ist der Fall des vollkommenen Gleichgewichts da. Dasselbe wird keinen Empfangsberechtigten dazu bringen, anstatt auf eine von beiden, gleichviel auf welche, auf beide zu verzichten. Jede Wahl wägt die Vorzüge und Mängel der Wahlgegenstände gegen einander ab. Diese Abwägung kann ebenso gut, zumal für das augenblickliche Interesse, das vollkommene Gleichgewicht beider ergeben als zu gunsten eines von beiden ausfallen. Je nachdem entscheidet der freie Wille. Motivlos auch nicht im Falle des vollkommenen Gleichgewichts. Die Einsicht davon wird vielmehr das Motiv, eins von beiden, gleichviel welches, zu wählen.

Freilich ist die Willkür im stande, alle Erwartungen zu vereiteln, recht eigentlich in der Absicht, den Gedanken eines naturnotwendigen Handelns zu widerlegen. Es könnte jemand durch sein

Thun zeigen wollen, daß er die Macht und Freiheit habe zu wollen. Jawohl. Aber motivlos wäre darum sein Handeln nicht. Jenes Interesse wäre eben sein Motiv.

Motivlos sind auch unsere freien Handlungen nicht. Auch in ihnen folgen wir dem augenblicklich stärksten Motive. Aber wir sind es selbst, die das thun. Wir sind uns bewußt, daß wir es sind. Wir bestimmen uns selbst und sind im stande, experimentell den Zweifel an unserem Selbstursachesein in Bezug auf unser Handeln dadurch zu widerlegen, daß wir lediglich zu diesem Zweck das bisher stärkste und vielleicht zu wirken schon bereite Motiv — übertrumpfen durch dieses noch stärkere, unsere Freiheit zu beweisen. Darin hat Leibnitz unzweifelhaft recht, daß eben „dies der vollkommenste Beweis der Freiheit ist, wenn die bloße Neigung, solche Freiheit zu behaupten, die zulängliche und überwiegende Ursache einer That ist".[1]) Es läßt sich gar kein schlagenderer Thatbeweis dafür erdenken und verlangen. Dies Experiment, ob er sich selbst zu bestimmen vermag oder nicht, kann jeder nötigenfalls an sich selber machen. Ist die Neigung, es zu machen, nur stark genug und in dem betreffenden Einzelfall stärker als das vor ihm stärkste Motiv, so würde sie alle anderen aus dem Felde schlagen, sich durchsetzen und damit die Selbstbestimmung beweisen. Nicht als motivlose, aber allerdings als eine nur durch mich motivierte. Auch das mir von einem anderen nahegelegte oder überhaupt das von außen vermittelte Motiv muß ich doch immer übernehmen, mir aneignen, zu dem meinen machen, ehe es mein Handeln zu bestimmen vermag. Und so bleibt dies letztlich durch mich motiviert. Mein Wollen entscheidet. Aber zu diesem Wollen freilich muß ich es bringen. Und dies erst ist die eigentliche Pointe, daß ich so will.

Nicht jeder andere hätte ebenso gewollt. Genau so vielleicht kein einziger in der ganzen weiten Welt und in aller Geschichte. Unsere Willensakte sind keine Inseln, die zusammenhanglos auftauchen und wieder verschwinden.

Es ist ein Gedanke von eminenter sittlicher Bedeutung, daß ein Zusammenhang zwischen je unserem Handeln, ein Zusammenhang zwischen den einzelnen sittlichen Akten je eines Menschen be-

[1]) „Theodicee". 1744. 202. Anm.



steht. Und dieser Gedanke ist eine Thatsache, die jeder erlebt, die sich an jedem bewährt, die keiner an sich zu vereiteln vermag; eine eherne Ordnung ohne Ansehen der Person, gleich wirksam auf Thronen und in Hütten, zu Wasser und zu Lande, von gleicher Geltung in allen Zonen und Zeiten, in allen Religionen und Nationen: Wie wir handeln, so werden wir. Und wie wir sind, so handeln wir. Wie einer handelt, so wird er innerlich, so wird sein Wille, so wird seine Gesinnung, so wird sein Charakter. Und wie wir innerlich sind, so handeln wir. Wie einer ist, wie sein Wille, seine Gesinnung, sein Charakter ist, so handelt er. Das Verhältnis ist und bleibt Zeit unseres Lebens ein wechselseitiges: Wie wir sind, so handlen wir. Aber auch wie wir handeln, so werden wir. Beides zusammen, nicht eins ohne das andere, wird den Thatsachen gerecht, die wir an uns erleben und die alle Welt mit uns erlebt, soweit sie auf ihr Innenleben achtet. Eins ohne das andere führt auf falsche Fährte und widerspricht so dem sittlichen Sachverhalt, wie es entweder die sittliche Ordnung oder die sittliche Freiheit gefährdet.

„Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt, sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmos, ist der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig wie des Baumes Frucht. Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht, so weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln."

Ja; das ist die eine Seite. Wie wir sind, so handeln wir. Die eine Seite in poetisch klausselloser Sprache. In einer Sprache, welche die Einschränkungen der Gedanken nicht leugnet, aber unerwähnt läßt. „Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen." Ja; die innere Welt bleibt immer dieser Schacht; aber sie, diese innere Welt, kann selbst eine andere werden, und sie soll beständig gebessert und erneuert werden. Es gibt für einen Saulus ein Damaskus und nicht für ihn allein.

„Sie sind notwendig wie des Baumes Frucht." Ja. „Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln." Aber der Baum kann ein anderer werden, und er soll veredelt werden. Machet

den Baum gut, so wird die Frucht gut. Sonst wäre keine Umkehr möglich. Sonst wäre alle sittliche Erziehung überflüssig und vergeblich. Daß das Schiller keineswegs leugnet, geht u. a. aus dem gelegentlich von unserem Kaiser citierten Distichon hervor:

„Keiner sei gleich dem anderen. Doch gleich sei jeder dem Höchsten.
Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich!"

Freilich tief und wahr: „Und eine Mauer aus meinen eigenen Werken baut sich auf, die mir die Umkehr türmend hemmt" — aber doch nicht unmöglich macht.

Freilich eine Moral aller Geschichte:

„Auch des Menschen Thun ist eine Aussaat von Verhängnissen,
Gestreut in der Zukunft dunkles Land" —

Aber er kann sie sich zur Sinnesänderung werden lassen und unter den Verhängnissen zu neuem besseren Thun erwachen!

Und das ist die andere Seite, die nicht übersehen werden darf! Nämlich allerdings: Wie wir sind, so handeln wir. Aber auch: Wie wir handeln, so werden wir. Beides zusammen erst wehrt dem Atomismus und dem Determinismus zugleich und läßt die Natur der Freiheit erkennen. Wäre es so, daß wir so handeln müßten, wie wir einmal geworden sind, immer so weiter ewig und notwendig: dann könnte von Freiheit keine Rede sein. Es wäre ein naturnotwendiger, aber kein sittlicher Prozeß. Der Determinismus, die Unfreiheit, umklammerte unser Thun von Jugend auf. Aber es ist nicht so. Wäre es dagegen so, daß ein solcher Zusammenhang zwischen unserem Thun und unserem Sein gar nicht bestünde, so wäre der Atomismus unser Los. Es gäbe bloß zusammenhangslos sittliche Akte, aber keine sittliche Gesinnung, kein sittliches Leben, keinen sittlichen Charakter. Auch das ist nicht so. Beides sind Extreme, gegen die die sittliche Erfahrung aller Zeiten Protest einlegt.

Das erste ist die Konsequenz, die Arthur Schopenhauer von seinen Vordersätzen aus folgerecht zieht. Nach diesen fällt die sittliche Selbstbestimmung des Menschen vor seine Geburt in das sog. intelligible Sein. Damit ist über seinen Charakter entschieden, noch ehe er in das Diesseits eintritt. Aus dem so gewonnenen Charakter folgt mit Notwendigkeit sein Einzelnhandeln im Leben. Für dieses

bleibt so bloß der Satz: Wie wir sind, so handeln wir. Danach gibt es für das diesseitige Leben eine Freiheit des Menschen in den einzelnen Handlungen nach Schopenhauer nicht.

Aber diese Auskunft widerspricht den Thatsachen. Davon, daß wir uns schon vor unserer Geburt entschieden hätten und so unser Charakter geworden wäre, wissen wir nichts. Wäre es so, so müßte von da aus eine konstant geradlinige Handlungsweise in diesem Leben erwartet werden. Eine solche ist aber nicht die Regel. Es gibt keinen durchweg Guten und keinen durchweg Bösen. Vielmehr im Fallen und Aufstehen, im Siegen und Unterliegen werden wir alt. Unser Charakter bleibt ein werdender beinahe vom ersten Hauche an bis an unser Ende. Ein werdender letztlich immer mit unserem Willen und durch ihn, dadurch, wie wir uns entscheiden und handeln, so lange wir leben. Eine fertige sittliche Entwicklung gibt es nirgends unter den Menschen. Stillstand ist Rückgang. Es geht immer weiter, entweder zum besseren oder zum böseren.

Daß Schopenhauer diesen subjektiv und in gewissem Sinne selbst objektiv nachweisbaren Sachverhalt übersieht, erklärt sein absprechendes Urteil über alle Nichtdeterministen und seine ablehnende Stellung zur Willensfreiheit. Nur in dem wechselseitigen Verhältnis unserer Handlungen zu unserem Charakter und dieses zu jenen, nur in diesem Zumal liegt die Lösung des Problems, welche den Thatsachen gerecht und durch sie bestätigt wird.

Es ist bezeichnend, daß das Wort Charakter vorwiegend in gutem Sinne gebraucht wird. Im Grunde ist er das Hauptbuch, das jeder mit sich herumträgt. Ununterbrochen, präzise und pünktlich wird in dasselbe verschwiegen und doch überaus wirksam eingetragen und eingefügt, wie und wo immer wir uns entscheiden. Mochte kein Lauscher Zeuge sein, nicht nur wie wir handeln, sondern selbst wie wir reden und denken, wird hier ganz gerecht und gewissenhaft gebucht. Aber nicht so, als ob die Eintragungen neben einander stünden und tote Zahlen wären: jede wird sofort ein Moment der Bilance. Der Charakter ist der fortlaufende Ausweis über das Soll und Haben eines Menschen in sittlicher Hinsicht. Wir mögen allen Instanzen vergeltender Gerechtigkeit entschlüpfen: uns selbst entrinnen wir nicht und damit nicht dieser unverbrüchlichen Ordnung: Wie wir handeln, so werden wir. Was für einen

Charakter wir haben, ist immer schon Folge unseres bisherigen sittlichen Verhaltens, aber doch zugleich Gegenstand noch unserer sittlichen Beurteilung, bildungs- und umbildungsfähig, so lange wir leben.

„Was der Mensch in seiner besten Gestalt ist, das ist er als Charakter.“ Auf die unfreiwillige Schätzung legt er keinen Wert. Die freiwillige wird ihm ungesucht zu teil. Die ihn sehen treu in seinen Grundsätzen, unentwegt in den Pfaden der Pflicht, unbeirrt in seiner Überzeugung: die werden Vertrauen gewinnen zu der Menschheit, in der es noch feste Herzen und verläßliche Gesinnung gibt.

Manches andere, womit wir sonst die Aufmerksamkeit der Mitwelt vorübergehend auf uns ziehen mögen, durchaus auch die denkbar größte Gelehrsamkeit und allerlei Kenntnisse, kann man haben, wie man irgend einen anderen Besitz äußerlich hat. Charakter aber kann man nicht haben, ohne einer zu sein. Niemand kann uns die Ketten der sittlichen Schlaffheit durchfeilen, wenn wirs nicht selber thun. Und niemand kann uns aus dem selbstbereiteten Gefängnis helfen zu der goldenen Freiheit, die ein Paulus umschreibt: „Ist Gott für uns, wer will wider uns sein“, und ein Bismarck bekennt: „Wir Deutschen fürchten Gott und sonst nichts in der Welt“; niemand kann uns den Dienst thun, wenn wirs nicht selbst wollen. Nicht was ich von Natur bin, sondern was ich mit meinem Willen und durch ihn geworden bin und mehr und mehr werde, das bin ich als Charakter, das ist mein Charakter. Ursprünglich heißt Charakter ein Werkzeug zum Zeichnen und Prägen; aber auch schon das Gepräge selbst. Bereits im Altertum wendet man es auf das geistige Gebiet an. Ob die „ethischen Charaktere“ Theophrasts, eines Schüler von Aristoteles, wirklich von ihm herrühren, fällt dabei nicht ins Gewicht. Aristoteles schon hat Verständnis für die Zeichnung menschlicher Art in festen Umrissen und so für menschliche Charaktere. Noch in den Tagen Gellerts heißt: keinen Charakter haben, überhaupt keine Eigenart, kein bestimmtes Gepräge haben, ein Allerweltsmensch, einer wie alle, sein. Ob das an ihm liegt oder an seiner Natur, bleibt noch unentschieden und ungeschieden, bis Kant den Ausdruck für das moralische Gebiet allein in Beschlag nimmt.[1])

---

[1]) Vgl. Rudolf Eucken, „Die Grundbegriffe der Gegenwart“ 1893. 274 ff.

Was ich aus mir mache, nicht etwa in Willkür und Eigenmacht, sondern in selbstgewollter Unterordnung unter die sittlichen Prinzipien, unter feste moralische Grundsätze allen anderen Motiven gegenüber, das ist mein Charakter. Der Charakter ist fest in dem was er sein soll. In diesem Sinne ein Charakter zu werden, wurde unserem Kronprinzen am 6. Mai 1900 als dem Tage seiner Großjährigkeit an erster Stelle gewünscht und erbeten; und vor allem anderen dazu wurde er ermahnt.

Man sagt und klagt, daß solche Menschen heute so selten seien, daß die Jagd nach äußeren Erfolgen und die Schätzung des Wertes nach dem, was einer in Titeln und Würden oder in Geld und Gut erreicht, die Bildung von Charakteren so sehr erschwere. Die Bildung des Herzens, zumal die der eigenen Überzeugung, trete zurück hinter der Rücksicht auf die Richtung, welche augenblicklich tonangebend ist, die Majoritäten hat und Karriere verheißt. Durchschnittsmeinung, Durchschnittsmenschen, Massengepräge, wie in der Technik die Massenkultur, überwiegende Neigung, mit dem Strome zu schwimmen: das nennt man die Signatur unserer Zeit.

Ob mit Recht oder Unrecht, die Prüfung kann immer nur jeder für sich selbst anstellen. Damit daß man so klagt, ists jedenfalls nicht gethan. Darauf kommts vielmehr an, daß man selbst nicht ein Modell zu dieser Schilderung wird; daß man selbst ein sittliches Rückgrat habe und mehr und mehr erstrebe. Denn allerdings was braucht unsere Zeit mehr als solche Herrscher und solche Beamte und ein Volk aus solchen Männern! Aber das steht fest: Einen Charakter in diesem Sinne kann es nicht geben ohne persönliche Freiheit! Und das nicht minder steht fest: Wer sich darum müht, ein solcher zu werden, nach dem sittlichen Soll sich zu entscheiden und danach unter allen Umständen zu handeln: für den ist die menschliche Willensfreiheit nicht mehr eine Frage, sondern eine Thatsache, die er fortgehend an sich erlebt, ja auf der seine ganze sittliche Arbeit steht. Und gerade er wird inne, warum es eine menschliche Willensfreiheit gibt und warum ungeachtet aller Einreden dagegen der gesunde Sinn der ganz überwiegenden Mehrheit der Menschen sich dauernd gewehrt hat, sie als eine Illusion zuzugeben.

Es kann sich nichts Großes durchsetzen in der Welt, ohne

daß es Charaktere gibt, die es vertreten, genau so und nicht besser, als eben sie es vermögen, aber mit ganzer Treue und mit ganzem Ernst.

Wiederum: man kann manchen Freund verlieren, in manchem sich täuschen und Feinde ringsum haben. So lange man sich noch nicht selbst verloren hat, das will sagen, noch nicht seiner Überzeugung, seinen Grundsätzen, seinem Charakter in seiner Gebundenheit in Gott und nur in ihm aller Welt gegenüber untreu geworden ist: so lange hats noch keine Not. So lange kann man aufgerichteten Hauptes seinen Weg gehen. „So lange entsteht Sonnenschein im trüben Leben, freudiger Geist statt eines beständig traurigen Herzens, das nur eine äußerlich wohlgemute Maske trägt, bis die Verstellung zu Ende ist“ (Hilty, „Glück“ 1899 III, 23). Und dann wirds auch um uns besser. Nicht sogleich. Die Saat muß erst aufgehen. Nicht gleich hinter dem Pflug; der den Acker umstürzt, folgt der Erntewagen. Aber zu seiner Zeit kommt auch er. Das gute Beispiel bleibt nicht allein. Aber nur der innerlich freie Mensch kann es geben; und er kanns, und wäre er in Ketten geboren und ans Siechtum gebunden.

Auf den Höhen von Trautenau steht ein Denkmal. Das Offizierkorps des 6. ostpr. Infant.-Reg. Nr. 43 hat es den am 27. Juni 1866 gefallenen öster. Kameraden mit folgendem Spruch gesetzt:

„Wer kühn und todesmutig im Kampfe sich bewährt,
Des Name wird von Freunden und Feinden gleich geehrt.“

Das gilt nicht nur in der Feldschlacht, das gilt nicht minder in den Kämpfen des täglichen Lebens, auch in den Kämpfen und von den Kämpfern um die idealen Güter des Lebens. Aber nur der innerlich Freie kann so kämpfen, nur der innerlich Freie so geehrt werden und nur der innerlich Freie durch die Schätzung des Gegners sich selber so ehren.

D. Wilh. Schmidt.

Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens.

Über die Beziehungen, in denen die Theologie Luthers zu der scholastischen Theologie des Mittelalters steht, lassen sich aus den Schriften Luthers nur ganz allgemeine und ziemlich unbestimmte Aussagen gewinnen. Seine Polemik gegen den Thomismus und gegen den Skotismus tritt allerdings ebenso deutlich zutage, wie sich anderseits die Thatsache nicht verkennen läßt, daß er in vielen Punkten von der nominalistischen Theologie beeinflußt ist. Indessen so unzweifelhaft es ist, daß Luther in dem Streit der Schulen auf der Seite der sogenannten Modernen, d. h. der Nominalisten, gestanden hat, so sind doch anderseits die Äußerungen, welche sich über die bekanntesten Vertreter des Nominalismus, insbesondere über Occam und seinen geschickten Kommentator Gabriel Biel, in Luthers Schriften finden, so überwiegend im Tone schärffter Polemik gehalten, daß man kaum daran denken darf, ihn irgendwie in ein positives Verhältnis zu der Schule Occams zu bringen. In Anbetracht der scharfen Verurteilung, welche Luther überall in seinen Schriften über diese Richtung der mittelalterlichen Theologie ausspricht, ist auch schon die Annahme, daß er von dieser Schule seine nominalistischen Tendenzen bezogen habe, im höchsten Grade bedenklich.

Nicht minder schwierig ist weiterhin auch die Frage nach dem Ursprung des augustinischen Charakters der Lutherschen Theologie. Daß Luther schon frühzeitig mit den Schriften dieses Kirchenvaters

sich beschäftigt hat, geht allerdings mit unbestreitbarer Sicherheit aus Luthers eigenen Äußerungen hervor; aber wie er zu dieser Beschäftigung mit den Schriften Augustins gekommen ist, wie er insbesondere dazu gekommen ist, den im Mittelalter doch nicht unbekannten, sondern hochgeschätzten Augustin zum Wortführer seiner eigenen Sache zu machen, das ist ein Problem, dessen Lösung man kaum in dem Sinne wird suchen dürfen, als sei es lediglich ein Werk des Zufalls, daß der durch seine religiösen Erlebnisse für das Verständnis des Augustin disponierte Luther auf die Schriften Augustins geraten sei.

An und für sich freilich ist weder die Frage nach der historischen Bedingtheit des Nominalismus Luthers, noch auch die Frage, wodurch Luther zum Studium Augustins veranlaßt worden sei, von erheblicher Bedeutung. Das Verständnis der Theologie Luthers wird im wesentlichen gewiß nicht dadurch berührt, ob nun die Anregung zu seinen Gedanken von hier oder von dort ausgegangen ist. Indessen im einzelnen kann es doch unter Umständen von Wert sein, wenn man die Gedanken Luthers nach rückwärts verfolgen kann. Die Möglichkeit ist jedenfalls nicht ausgeschlossen, daß hier und da wenigstens einzelne Gedanken Luthers verständlicher werden, wenn man die geschichtlichen Beziehungen kennt, in denen seine Theologie entstanden ist.

Von den beiden erwähnten Problemen scheint nun aber zunächst die Frage nach dem Ursprung des augustinischen Charakters der Theologie Luthers am einfachsten gelöst werden zu können. Wenn man nämlich bedenkt, daß die Theologie des Mittelalters Ordenstheologie ist, daß die theologische Entwicklung des einzelnen im Mittelalter durch das Ordensgelübde, welches die Anerkennung des offiziellen Ordenslehrers einschloß, bestimmt wurde, so liegt die Vermutung nahe, daß auch für Luthers theologische Entwicklung seine Zugehörigkeit zum Augustinerorden von Bedeutung gewesen ist. Damit würde aber der augustinische Charakter der Theologie Luthers erklärt sein, vorausgesetzt, daß auch die weitere, naheliegende Vermutung richtig ist, daß im Augustinerorden die offizielle Ordenstheologie spezifisch augustinischen Tendenzen gefolgt ist.

Indessen gegen diese einfachste Lösung des berührten Problems hat einer der berufensten Kenner der Theologie Luthers auf Grund

einer außerordentlich gründlichen und gelehrten Untersuchung über die zur Zeit Luthers im Augustinerorden herrschenden Verhältnisse aufs allerentschiedenste sich ausgesprochen. In seiner Monographie „Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz“ (Gotha 1879) hat nämlich Kolde den Satz, „daß der Augustinismus stets im Augustinerorden heimisch gewesen ist“, für ein problematisches Urteil erklärt (VI) und den Nachweis zu führen gesucht, daß dieser Satz den Thatsachen keineswegs entspreche. Die entscheidenden Argumente scheinen dabei aber insbesondere zwei zu sein. Auf der einen Seite beruft sich nämlich Kolde darauf, „daß bei allen Anstrengungen die Augustiner keinen einzigen Gelehrten hervorgebracht, der denen jener [der Dominikaner und Franziskaner] an die Seite zu stellen ist“ (S. 37 f.). Damit ist implizite der Satz ausgesprochen, daß von einer theologischen Besonderheit des Augustinerordens gegenüber den beiden anderen Bettelorden kaum die Rede sein kann. Und auf der anderen Seite verweist Kolde auf die Thatsache, daß ein so hervorragender Theologe wie Johann Paltz trotz seiner Zugehörigkeit zum Augustinerorden in den für Luther so wichtigen Fragen des Ablasses, der Buße und der Rechtfertigung „in keiner Hinsicht“ „von dem herrschenden Semipelagianismus“ sich unterscheidet (S. 196).

Von diesen beiden Argumenten ist nun zweifellos das zuletzt genannte von der größten Bedeutung. Der Satz, daß Luther schon um deswillen, weil er Augustiner war, zum Augustinismus prädestiniert war, daß er schon durch sein Ordensgelübde zu eingehender Beschäftigung mit Augustin veranlaßt werden mußte, wird durch das Beispiel des Johann Paltz in unwidersprechlicher Weise widerlegt. Das Beispiel des Johann Paltz beweist, daß man sehr wohl Mitglied des Augustinerordens sein und dennoch von augustinischen Gedanken unberührt bleiben konnte.

Trotzdem scheint mir aber doch die Frage, ob Luther nicht durch Vermittelung seines Ordens zu Augustin geführt worden sei, durch die Ausführungen Koldes noch nicht entschieden zu sein. Der Beweis, daß im Augustinerorden zur Zeit Luthers auch semipelagianische Tendenzen möglich waren, schließt noch nicht die Möglichkeit aus, daß Luther durch seinen Orden die augustinische Richtung seiner Theologie erhalten hat. Mag immerhin der Augustinismus

nicht das offizielle Programm des Augustinerordens gewesen sein oder wenigstens doch die Verpflichtung auf dies Programm zur Zeit Luthers praktisch keine große Bedeutung gehabt haben, die von Kolde bekämpfte Hypothese würde doch nur dann endgültig widerlegt sein, wenn neben den von Kolde konstatierten semipelagianischen Tendenzen in der That keine Spur eines ausgesprochenen Augustinismus im Augustinerorden nachzuweisen wäre (S. 36). Je mehr aber gerade Kolde selbst sich ausdrücklich gegen die Meinung verwahrt, als solle die Theologie der von ihm besprochenen Augustiner als die „allseitig normative" Theologie des Ordens hingestellt werden (VI), um so mehr wird man die Frage aufwerfen müssen, ob denn die semipelagianische Richtung des Johann Paltz zur Zeit Luthers wirklich die herrschende gewesen ist, oder ob nicht vielleicht unter den Ordenstheologen der Augustiner solche sich finden, die — so wenig sie auch in der Geschichte der Scholastik eine Rolle gespielt haben mögen — doch für Luther dadurch von Bedeutung geworden sind, daß sie ihn im Sinne Augustins beeinflußt haben.

Bei der Erörterung dieser Frage gehe ich zunächst von der Behauptung aus, daß die Möglichkeit einer derartigen Beeinflussung Luthers durch seinen Orden nicht bestritten werden kann. Den Beweis aber für diese Behauptung sehe ich in den nachfolgenden Daten aus der Geschichte der Ordenstheologie der Augustiner, die der Hauptsache nach aus dem dritten Bande des von dem katholischen Theologen Karl Werner verfaßten Werkes „Die Scholastik des späteren Mittelalters" (Wien 1883) entnommen sind.

Zur Orientierung über die Geschichte der Ordenstheologie der Augustiner ist zunächst auf die Thatsache hinzuweisen, daß der offizielle Lehrer des Augustinerordens, der auch von Kolde wiederholt (S. 184 f., 195) erwähnte Ägydius Romanus,[1]) im wesentlichen ein Schüler des Thomas ist. Von Werner wird er allerdings unter den Vertretern des „spezifischen Augustinismus in der mittelalterlichen Scholastik" genannt; indessen der augustinische Charakter dieses Theologen beschränkt sich der Hauptsache nach auf das Gebiet der spezifisch philosophischen, d. h. der erkenntnistheoretischen

---

[1]) Kolde gibt als Todesjahr das Jahr 1315 an; nach Werner starb er am 22. Dezember 1316 in Avignon.

und metaphysischen Fragen, während in den eigentlich dogmatischen Fragen, speziell in der Lehre von der Sünde und von der Gnade, die Abweichungen des Ägydius von Thomas außerordentlich gering sind. Das Eigentümliche der sogenannten Schola Aegydiana, d. h. der bei den Augustiner-Eremiten offiziellen Theologie, besteht in der Reaktion des augustinischen Platonismus gegenüber dem mittelalterlichen Aristotelismus und in dem Versuch einer Modifikation des Thomismus durch jene platonisierenden Gedanken des Augustin. Die Schola Aegydiana ist demgemäß nur als eine Abart des Thomismus zu betrachten.[1])

Dieser modifizierte Thomismus des Ägydius ist nun aber zu allen Zeiten die offizielle Doktrin des Augustinerordens geblieben. Auch Luther ist bei seiner Aufnahme in den Orden auf die Theologie des Ägydius verpflichtet worden.[2])

Dem gegenüber ist es dann allerdings eine im höchsten Grade auffallende Thatsache, daß Luthers Theologie von thomistischen Tendenzen absolut keine Spuren zeigt. Die Verpflichtung auf die Theologie des Ägydius scheint für ihn praktisch keine Bedeutung gehabt zu haben.

Indessen diese zunächst auffallende Thatsache findet ihre Erklärung, sobald man die Schicksale kennen lernt, welche die ägydianische Theologie, obwohl sie offiziell immer die Ordenstheologie geblieben ist, durchgemacht hat.

Nachdem nämlich noch bei Lebzeiten des Ägydius im Jahre 1287 auf einem zu Florenz abgehaltenen Generalkapitel des Ordens die Lehrweise des Ägydius „als allgemeingültige Norm für alle Schulen des Ordens" festgestellt worden war (Werner S. 13), ist schon bald nach dem Tode des Ägydius in der Geschichte der Ordenstheologie eine Wendung eingetreten, durch welche die Theologie des Ägydius

[1]) Vgl. dazu Luthers Responsio ad librum Ambrosii Catharini 1521 (E. A. v. a. V, p. 293): si tamen Aegidiista quoque, non tantum Thomista fueris.

[2]) Vgl. Hieronymus Dungersheim, Articuli sive libelli triginta de diversis materiis, p. 106: Egidius Rhomanus ordinis heraemitarum S. Augustini, quem et Luter professus est. Diese Schrift des Dungersheim findet sich in der auch von Kolde (S. 162 Anm.) citierten Sammlung von Streitschriften des Dungersheim, die mir in einem 1531 in Leipzig herausgegebenen Exemplar der Marienbibliothek zu Halle vorliegt.

für lange Zeit der Alleinherrschaft beraubt, wenn nicht gar ganz aus dem Orden verdrängt worden ist. Während nämlich noch in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine Reihe von bedeutenden Schülern des Ägydius im strengen Anschluß an die Doktrin des Meisters in Paris und auf anderen Universitäten gelehrt haben — unter ihnen sind als deutsche Augustiner insbesondere Heinrich von Briemar und Thomas von Straßburg zu nennen (Kolde, S. 42 ff., 49 f.; Werner S. 15) —, ist seit der Mitte des 14. Jahrhunderts neben die Theologie des Ägydius die Theologie eines anderen Augustiners getreten, der zwar — soweit mir bekannt ist — niemals als offizieller Ordenslehrer anerkannt worden ist, doch aber nicht bloß eines besonderen Ansehens unter seinen Ordensgenossen sich erfreute, sondern auch der Führer einer theologischen Partei innerhalb des Augustinerordens geworden ist. Es ist das Gregor von Rimini, Lehrer der Theologie zu Paris bis zum Jahre 1350, gestorben als General des Augustinerordens 1358 (vgl. über ihn und zum Folgenden Seeberg, DG. II. S. 172 u. 225).

Durch die Theologie dieses Gregor von Rimini, der von Werner neben Ägydius als der bedeutendste Vertreter des „spezifischen Augustinismus in der mittelalterlichen Scholastik" genannt wird, ist nach Werner „die Kontinuität der ägydischen Schule durchbrochen" worden. Erst seit der Mitte und insbesondere seit dem Ende des 15. Jahrhunderts beginnt man, „die Restituierung der ägydianischen Lehrweise" anzustreben und insbesondere durch Herausgabe der Schriften des Ägydius und durch erneute Einschärfung des Ordensbeschlusses von 1287 [1]) „die Resuscitation der Doctrina Aegydiana" durchzusetzen. Dabei scheinen allerdings zum Teil die Reformbestrebungen auch durch averroistische Strömungen, welche speziell in Padua sich bemerkbar machten, veranlaßt zu sein; indessen der Hauptsache nach scheint jene thomistische Reaktion innerhalb des Augustinerordens gegen die Anhänger der theologischen Tendenzen des Gregor sich zu richten.

Die Eigentümlichkeit des Gregor von Rimini besteht nämlich

[1]) Vgl. dazu Kolde, S. 185. Nach Kolde könnte es allerdings scheinen, als ob erst seit 1493 Ägydius der offizielle Ordenslehrer der Augustiner gewesen wäre; indessen dem widersprechen die im obigen verwerteten Angaben Werners.

zunächst darin, daß er im Gegensatz zu Ägydius Nominalist ist. Mit seinem Zeitgenossen Occam bekämpft er den Thomismus. Charakteristischerweise beruft er sich dabei als Augustiner ebenso wie Ägydius auf Augustin; aber während der Augustinismus des Ägydius in erster Linie an die spekulativen Tendenzen des Thomismus anknüpft, führt der Augustinismus Gregors zu einem antispekulativen Empirismus nach Art des Scotus und des Occam und zur schärfsten Polemik gegen die spekulativen Tendenzen des Thomismus. Das Aufkommen der Theologie des Gregor im Augustinerorden bedeutet demgemäß, daß auch im Augustinerorden der Gegensatz zwischen der älteren und der späteren Theologie des Mittelalters sich geltend gemacht hat, daß auch im Augustinerorden der Nominalismus den ursprünglichen Realismus der Ordenstheologie verdrängt hat.

Mit dem Hinweis auf diese Verdrängung der ägydianischen Schuldoktrin durch den Nominalismus des Gregor von Rimini ist nun aber für das in Frage stehende Problem insofern ein wichtiger Gesichtspunkt gegeben, als aus dieser Wandlung innerhalb der Ordenstheologie mit Notwendigkeit sich die Frage ergibt, ob Luther, wenn er zu der offiziellen Theologie seines Ordens eine entschieden ablehnende Stellung eingenommen hat, zu dieser ablehnenden Haltung gegenüber der offiziellen Ordensdoktrin nicht vielleicht dadurch veranlaßt worden ist, daß er als ein Anhänger der Partei des Gregor von Rimini den antithomistischen Tendenzen dieses seines Ordenslehrers huldigte. Diese Vermutung wird schon dadurch erheblich verstärkt, daß alsdann das Problem, wie Luther zu den nominalistischen Tendenzen seiner Theologie gekommen ist, in einer durchaus einleuchtenden Weise gelöst werden würde. Vorausgesetzt nämlich, daß Luther zu der bis an das Ende des 15. Jahrhunderts herrschenden und erst von da an mehr und mehr zurückgedrängten Partei des Gregor von Rimini gehört hat, bedarf es zur Erklärung seines Nominalismus nicht erst des Hinweises auf Occam und Biel: obgleich Luther diese Theologen eifrig studiert hat, war er doch nicht um ihretwillen, sondern als Anhänger der Partei des Gregor von Rimini Nominalist.

Um so dringender wird man dann aber die Frage erheben müssen, ob denn vielleicht in der Theologie des Gregor von Rimini

auch die augustinischen Tendenzen Luthers ihre Wurzel haben: unterscheidet sich vielleicht Gregor von Rimini in seiner Stellung zu Augustin von den übrigen Scholastikern in der Weise, daß man die augustinischen Tendenzen der Theologie Luthers aus der Zugehörigkeit Luthers zur Partei des Gregor von Rimini erklären kann?

In dieser Beziehung ist nun zwar aus der Darstellung Werners eine in jeder Beziehung befriedigende Antwort nicht zu gewinnen, weil Werner — aus naheliegenden Gründen — mit seinen Sympathieen nicht auf der Seite des antithomistischen Gregor, sondern auf der Seite seiner thomistischen Gegner steht und infolgedessen die besonderen Eigentümlichkeiten der Theologie Gregors in sehr wenig ausführlicher Weise zur Darstellung bringt. Trotzdem wird man aber doch auf Grund der Angaben Werners die Behauptung aufstellen dürfen, daß in der That die besondere Eigentümlichkeit der Theologie Gregors in dem starken Hervortreten der augustinischen Tendenzen gesehen werden muß. Mit größerem Rechte noch als Ägydius ist Gregor als ein Vertreter des „spezifischen Augustinismus in der mittelalterlichen Scholastik" zu bezeichnen.

Ein Beweis dafür ist schon der Umstand, daß seine Anhänger ihn den Doctor authenticus genannt haben und daß sie ihm diesen Namen gegeben haben gerade im Hinblick auf seine Stellung zu Augustin. Ebenso geht auch aus den von Werner angeführten Sätzen aus den Schriften Gregors aufs deutlichste hervor, daß er mit Bewußtsein auch gegenüber Ägydius den Standpunkt Augustins hat vertreten wollen und daß er dabei in erheblich stärkerem Maße, als es sonst im Mittelalter geschah, die Schriften Augustins benutzt hat. Dazu kommt außerdem als ein besonders wichtiges Moment die Thatsache hinzu, daß Gregor nicht bloß in den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen an Augustin sich anzulehnen sucht, sondern daß er auch in denjenigen Fragen, in denen die dogmatische Eigentümlichkeit Augustins besteht, in der Lehre von der Sünde und in der Lehre von der Gnade einen strengeren Augustinismus vertritt (Werner, S. 176, 182), und endlich, daß er durch Augustin — wie es scheint — auch zum Studium des Paulus veranlaßt worden ist.[1])

[1]) Unter den Schriften Gregors werden bei Ersch und Gruber erwähnt **Commentaria in Epistolam S. Pauli et Jacobi canonicam.**

Wenn aber demgemäß in der That davon die Rede sein darf, daß bei Gregor von Rimini in ähnlicher Weise wie bei seinem Zeitgenossen Thomas Bradwardina, mit dessen Schriften Gregor sich eingehend beschäftigt hat (Werner, S. 182 ff., 302 ff.), die dogmatischen Gedanken Augustins einen größeren Einfluß ausgeübt haben, als es sonst in der mittelalterlichen Theologie der Fall ist, so gewinnt nun damit die Hypothese, daß Luther ein Anhänger des Gregor von Rimini gewesen ist, an Gewicht. Die Möglichkeit, daß unter den scholastischen Theologen des Mittelalters Gregor von Rimini derjenige gewesen ist, der auch in positiver Beziehung für Luther eine Bedeutung gehabt hat, kann im Hinblick darauf, daß Gregor nicht bloß Nominalist, sondern zugleich auch Vertreter eines strengeren Augustinismus gewesen ist, nicht bestritten werden. Die Vermutung aber, daß Luther durch Gregor von Rimini in jenen beiden Beziehungen beeinflußt worden sei, gewinnt an Wahrscheinlichkeit dadurch, daß Gregor von Rimini nicht bloß Augustiner, sondern auch das Haupt einer erst seit dem Ende des 15. Jahrhunderts verdrängten Partei innerhalb des Augustinerordens gewesen ist.

Indessen mit diesen Erwägungen ist einstweilen immer doch nur eine Möglichkeit konstruiert und trotz aller Wahrscheinlichkeitsgründe das Gebiet der Vermutung noch nicht überschritten. Der naheliegende Einwand, daß doch von diesen Beziehungen Luthers zu Gregor von Rimini sich irgend welche Spuren bei Luther müßten nachweisen lassen, bleibt bestehen, so lange man nicht Aussagen von Luther anführen kann, aus denen sich etwas Derartiges folgern läßt.

In dieser Beziehung ist nun aber zunächst zu konstatieren, daß diejenige Äußerung Luthers, welche man sonst wohl gegen den Satz, daß Luther durch seinen Orden zu Augustin geführt worden sei, geltend zu machen pflegt, sich gegen die im obigen gegebene Näherbestimmung dieses Satzes nicht anführen läßt. Wenn nämlich Luther in einem Brief an Spalatin vom 19. Oktober 1516 sagt: Non quod professionis meae studio ad B. Augustinum probandum trahar, qui apud me, antequàm in libros eius incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit (Enders I, 64), so setzt das auf der einen Seite voraus, daß man von ihm, weil er Augustiner

war, allerdings ein besonderes Pietätsverhältnis zu Augustin hätte erwarten können, während es auf der anderen Seite zugleich die schon im obigen konstatierte Thatsache bestätigt, daß im Augustinerorden die offiziellen Bestimmungen über die Lehre praktisch wenig Bedeutung hatten. Dagegen ist in jenem Satz Luthers ein Argument gegen die Möglichkeit, daß Luther durch die nicht offizielle Theologie seines Ordensgenossen Gregor von Rimini und insofern durch seinen Orden zum Studium Augustins geführt worden sei, nicht enthalten.

Daß man aber jene Äußerung Luthers unter keinen Umständen gegen die Annahme von Beziehungen Luthers zu Gregor von Rimini geltend machen darf, läßt sich mit Sicherheit erweisen auf Grund der Thatsache, daß Luther selbst so deutlich und nachdrücklich wie nur möglich sich über Gregor von Rimini und über sein eigenes Verhältnis zu diesem Theologen ausgesprochen hat.

Der bereits erwähnte Gegner Luthers, Hieronymus von Dungersheim, hat nämlich in dem 21. Artikel der oben (S. 578 Anm. 2) citierten Schrift (S. 100 ff.) in ausführlicher Erörterung sich über die Beziehungen Luthers zur mittelalterlichen Theologie ausgesprochen. Dabei führt er neben anderen Äußerungen Luthers, welche sich auf die mittelalterliche Theologie beziehen, ohne Angabe seiner Quelle auch eine Äußerung Luthers an, wonach Luther alle scholastischen Theologen, insbesondere Thomas (cui inter omnes specialiter infestus esse solet, quia ille per catholicam veritatem dogmata ipsius haeretica etiam nondum nati praeveniens maxime improbavit), der Ketzerei, nämlich des Pelagianismus, beschuldigt, — solum Gregorium de Arimino sui ordinis fratrem excipit, qui scilicet de gratiae consecutione recte scripserit (p. 101).

Sucht man aber auf diese Äußerung des Dungersheim hin in Luthers Schriften nach einer derartigen Bemerkung Luthers, so findet man in den Resolutionen Luthers über die Leipziger Disputation in der That den von Dungersheim gemeinten Satz. In der Vorrede zu diesen Resolutionen sagt nämlich Luther: certum est enim Modernos (quos vocant) cum Scotistis et Thomistis in hac re (id est, libero arbitrio et gratia) consentire excepto uno Gregorio Ariminensi, quem omnes damnant, qui et ipse eos Pelagianis deteriores esse et recte et efficaciter convincit. Is enim solus inter

Scholasticos contra omnes Scholasticos recentiores cum Augustino et Apostolo Paulo consentit (E. A. v. a. III, p. 233). In diesem Satz stellt also Luther ausdrücklich im Gegensatz zu der Schule Occams und im Gegensatz zu den beiden älteren Schulen der Skotisten und Thomisten die Theologie des Gregor von Rimini als spezifisch augustinisch, ja paulinisch hin. Gegenüber den tres celebriores sectae scholasticorum doctorum ist Gregor von Rimini der Einzige, den er als Autorität anerkennt.

In derselben Weise hat sich aber Luther auch bei der Leipziger Disputation selbst über Gregor von Rimini geäußert. Nachdem nämlich, wie Luther berichtet (l. c.), schon Carlstadt bei seiner Disputation mit Eck über die Lehre vom freien Willen sich auf Gregor von Rimini im Gegensatz zu allen anderen Scholastikern berufen hatte, hat Luther bei der Erörterung über die wichtige Frage, ob nicht eine Reihe von Sätzen des Hus von dem Konstanzer Konzil zu Unrecht verurteilt worden seien, auf die Autorität des Gregor von Rimini zu Gunsten des Hus sich berufen (E. A. v. a. III, p. 75, cf. p. 233). Als aber daraufhin Eck die Autorität des Gregor von Rimini kurzerhand abzulehnen versucht, antwortet Luther (p. 97): Gregorium Ariminensem reprobatum ab egregio domino doctore [scil. Eccio] ego approbo. Est enim totus aliud nihil quam Augustinianus et divina Scriptura, resistens quidem omnibus doctoribus scholasticis, tum maxime Aristoteli, sed nondum ab ullo confutatus est.

Neben diesen ausdrücklichen und entschiedenen Sätzen Luthers bedarf es nicht noch eines Hinweises darauf, daß Gregor von Rimini auch sonst — wenigstens in den älteren Schriften Luthers — wiederholt und zwar mehrfach neben Augustin und Paulus erwähnt wird.[1]) Die Behauptung, daß Luther zu Gregor von Rimini eine andere Stellung eingenommen hat als zu den übrigen Scholastikern und daß Gregor von Rimini derjenige gewesen ist, der mit dazu beigetragen hat, daß Luther den Weg zu Augustin

[1]) Aus den auf die Leipziger Disputation bezüglichen Schriften führe ich noch folgende Stellen an: Disputationsakten, l. c. p. 87, 105, 106, 110; Resolutiones, l. c. p. 239, 253.

und zu Paulus fand, läßt sich in Anbetracht der angeführten Sätze Luthers nicht in Zweifel ziehen.

Eine andere Frage ist es dann freilich, ob Gregor von Rimini für Luther mehr gewesen ist als bloß ein Wegweiser. Der Umstand, daß Luther in seinen späteren Schriften — meines Wissens — Gregor von Rimini nicht mehr erwähnt, macht es allerdings wahrscheinlich, daß der Einfluß, den Gregor auf Luther ausgeübt hat, sehr bald durch den Einfluß des Augustin und des Paulus völlig verdrängt worden ist. Nur in einem unbewußten Abhängigkeitsverhältnis scheint Luther gegenüber Gregor von Rimini auch später noch sich befunden zu haben, insofern als vielleicht die eine oder die andere Äußerung Augustins, die bei Luther in ungenauer oder irrtümlicher Formulierung sich findet, auf Gregor von Rimini zurückzuführen ist.[1] Indessen auch wenn Gregor von Rimini für Luther nur in den Anfängen seiner Entwicklung etwas bedeutet hat, so bleibt doch die Thatsache, daß er gerade zu Augustin und Paulus ihn geführt hat, wichtig genug, um beachtet zu werden.

[1] Als Beispiel führe ich das auch in der Apologie der Augustana, de peccato originali, § 36 (Müller, S. 83) wiederkehrende Citat an: Peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur (vgl. dazu Müller, S. 842), ein Citat, welches bei Luther außerordentlich oft sich findet (vgl. z. B. E. A. v. a. III, p. 261f; V, p. 179, 469; deutsche Schriften XV, S. 50). John Fisher hat in seiner Assertionis Lutheranae Confutatio (vgl. Neue Kirchl. Zeitschr., 1899, S. 551, Anm.) schon darauf aufmerksam gemacht, daß Augustin sich nirgends so geäußert hat (p. 143f.). In der That sagt denn auch Augustin (vgl. Müller, S. 842) das Gegenteil von dem, was Luther seinen Gegnern gegenüber verteidigt: dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur. In Anbetracht der Thatsache nun, daß Gregor von Rimini im Gegensatz zu der gesamten späteren Scholastik das Wesen der Erbsünde ebenso wie die Reformatoren lediglich in der Konkupiszenz sieht (Werner, S. 176), halte ich es für wahrscheinlich, daß Luther jenes Citat aus Augustin nur aus den Schriften des Gregor von Rimini kennt.

Lic. Carl Stange.

Ein Nachwort zur waldeckischen Konfirmationsordnung vom Jahre 1529.

Die Beziehung der von mir in dieser Zeitschrift (1900 S. 233 ff.) mitgeteilten Dokumente aus der waldeckischen Reformationsgeschichte auf die Konfirmation hat Prof. D. Achelis ebend. S. 423 ff. bestritten und sie in einen geschichtlichen Zusammenhang mit den Gedanken Lamberts von Avignon, wie sie auf der Homberger Synode 1526 in der sogen. Reformatio Hassiaca hervortreten, zu bringen gesucht. Anfangs glaubte auch ich, diesen Weg gehen zu sollen, doch hielt mich eine genauere Erwägung des Inhaltes dieser Stücke und der begleitenden Umstände davon zurück, und es sei mir daher gestattet, diesen Standpunkt gegen die durch D. Achelis dagegen erhobenen Einwendungen kurz zu verteidigen. Zunächst wird von D. Achelis bestritten, daß in dem ersten Dokument v. J. 1529 ein näheres seelsorgerisches Verhältnis zum Pfarrer, Kenntnis des Katechismus und Nachweis dieser Kenntnis in der Form von Frage und Antwort vorausgesetzt seien. Das ist in der That der Fall. Die Stücke oratio dominica, symbolum fidei, decem praecepta, promissiones de baptismate, eucharistia, remissione peccatorum bilden zweifellos den Inhalt eines Katechismus — des kurz vorher ausgegebenen Kleinen Katechismus Luthers, dürfen wir wohl sagen, und wenn in Beziehung darauf als Vorbedingung des Aufnahmeaktes die Forderung gestellt wird: ut se omnia percontanti stare et ad verbum possint reddere, so ist die Abfragung damit sicher gestellt. Das seelsorgerische Verhältnis

endlich ergibt sich unmittelbar daraus, daß die zu dem Akte zuzulassenden Personen als Katechumenen angesehen werden sollen: pro catechumenis ad tempus habendi sunt futuri confessores. Dabei ist die Person des Pfarrers unumgänglich.

Dagegen ist zuzugeben, daß von jungen Kindern hier ausdrücklich nicht die Rede ist. In der That scheint Hefentreger die Altersgrenze höher angesetzt zu haben, als in den späteren Konfirmationsordnungen allgemein üblich war. Zur richtigen Beurteilung dieser Eigentümlichkeit will indes nicht übersehen werden, daß es sich hier um Anfänge, erste Versuche handelt. Wenn anderseits die Handlung nicht direkt als feste kirchliche Einrichtung, der sich jeder zu unterziehen habe, bezeichnet ist, so besagt der Text auch nicht das Gegenteil. Das velle hat in diesem Zusammenhange keinen anderen Sinn als „begehren" in den späteren Konfirmationsformularen. Es läßt sich in keiner Weise darlegen, daß der Aufnahmeakt als solcher der freien Entschließung des einzelnen überlassen gewesen wäre. Die qui utroque adhuc pede claudicant suntque titulotenus modo Christiani endlich sind meines Erachtens nicht in der evangelischen Gemeinde, sondern in den römischen Überbleibseln neben derselben zu suchen.

Damit sind die Einwände gegen die Beziehung des Dokuments v. J. 1529 auf die Konfirmation erschöpft. Im Jahre 1531 wurde Hefentreger durch Graf Philipp IV. nach Wildungen berufen, um in der damals fast ganz evangelischen Stadt das Predigtamt zu übernehmen und für die weitere Durchführung der Reformation der Berater des Grafen in der unmittelbaren Nähe desselben zu sein. Was D. Achelis von Schwierigkeiten vermutet, die seine strenge Kirchenzucht nach Maßgabe der Ordnung v. J. 1529 in der Gemeinde zu Waldeck hervorgerufen habe und die der Grund seines Abzuges gewesen seien, wird nicht nur durch nichts gestützt, sondern widerspricht auch dem, was wir positiv über diese Berufung wissen.

In Wildungen hat Hefentreger den Katechismusunterricht weiterhin eifrig betrieben. In seiner handschriftlichen Agende findet sich eine 1533 niedergeschriebene „Ordnung, wie man mit den Kindern im Catechismo procediret nach Gebrauch der Kirchen zu Wildungen", welche meiner Auffassung eine weitere Stütze ge-

währt. Darin unterscheidet Hefentreger gleich eingangs drei Klassen von Katechumenen („dreyerley kynder im Catechismo"). Die erste umfaßt die Anfänger; die zweite diejenigen, welche „etwas weiter gekommen sind", sodaß sie auf die Fragen zu antworten beginnen. „Der drytte hauff synd dye Catechumeni, wilche nun im Catechismo bericht vnd wye zukünftige glidmas der kirchen zugerüst vnd beweret werden." Wir haben hier genau dieselbe Situation: einen Katechismusunterricht seitens des Pfarrers mit dem Ziele der Zurüstung zu „zukünftigen Gliedmaßen der Kirche". Damit wird ein bestimmter Akt feierlicher Aufnahme gefordert und das kann nur die Konfirmation sein. Auch die waldeckische Kirchenordnung v. 1556/57 bezeichnet genau so das Ziel der Konfirmation „für eyn gliedmaß der Christlichen Kirchen angenommen zu werden." Leider erfahren wir über das Alter nichts Genaueres, aber man empfängt den Eindruck, daß mit dem reiferen Kindesalter, also auch jetzt noch mit einem höheren Ansatz, als später üblich, gerechnet wird.

Wie sich diese „Ordnung" dem Bekenntnis vom Jahre 1529 anfügt, so bildet den entsprechenden Abschluß die Ordnung vom Jahre 1534. Ein grundsätzlich neues Moment bringt sie nicht. Doch setzt gerade hier D. Achelis mit Bedenken ein, die zum Schlusse erledigt seien. Die Handlung werde als ein recipere in ecclesiam bezeichnet. „Nun ist es aber in der lutherischen wie in der reformierten Kirche unerhört, daß erst durch die Konfirmation, nicht schon durch die Taufe die Aufnahme in die Kirche zum membrum ecclesiae, geschehe." Das führe zu einem anderen Begriff der ecclesia, nämlich einer solchen, die aus Heiligen besteht. Indes die waldeckische Kirchenordnung bedient sich derselben Ausdrucksweise für die Konfirmation, nämlich: in die christliche Gemein (zur christlichen Gemeinschaft) aufnehmen — der heiligen Christenheit zugerechnet werden — in der heiligen Christenheit und unter der Gemeinschaft der Heiligen teil haben am heiligen Evangelium. Ja, das ganze Schlußgebet Hefentregers, in welchem seine Gedanken scharf zum Ausdruck kommen, hat in der Kirchenordnung Aufnahme gefunden. Wäre das denkbar, wenn die Auffassung und die Tendenz des Reformators in ganz anderer Richtung gingen und der Konfirmation durchaus fern lägen? Alles was in dem Dokument von 1534 über sorgfältiges Fernhalten

unlauterer Elemente gesagt ist, bezieht sich auf die Erziehung und Erzielung einer würdigen Konfirmandenschaft. Aufnahme und Ausscheidung als zwei Seiten eines kirchlichen Aktes zu fassen, dazu liegt in den Texten nicht der geringste Anlaß. Das Vorwort, die sittlich-religiösen Forderungen, die Fragen finden sich inhaltlich fast vollständig wieder in der Konfirmationsordnung der Kirchenordnung.

Wir stehen in der That vor einer ununterbrochenen Tradition von 1529 bis 1556/57. Es ist überall dieselbe Handlung gemeint, die nur hinsichtlich ihres Bestandes Veränderungen erfahren hat, wie in der Natur der Sache liegt.

Endlich ist hervorzuheben, daß die allgemeine Beschaffenheit der jungen waldeckischen Reformationskirche mindestens schon um 1530 jeden Gedanken an eine in ihr bestehende Ordnung wie die Homberger Reformation gänzlich ausschließt. Jene befand sich damals schon längst im Konsensus der niederdeutschen lutherischen Landeskirchen, besaß das Augsburgische Bekenntnis und verhielt sich insbesondere in engem Anschluß an das benachbarte Hessen, wo die Homberger Kirchenordnung gleich nach ihrem Entstehen in die Verborgenheit gestellt wurde, ohne irgendwie praktische Geltung erlangt zu haben. Die unter hervorragender Mitwirkung Hesentregers 1532 hergestellte ausführliche „Kastenordnung der Stadt Niederwildungen" insbesondere schließt durch ihren Inhalt die Existenz einer Ordnung, wie die von D. Achelis vermutete in Wildungen absolut aus. Es wird also auch nach Veröffentlichung der waldeckischen Urkunden bei dem Urteile bleiben: „sie (die Reformatio Hassiaca) ist ein interessantes Dokument ohne geschichtliche Wirkung geblieben" (Real-Encykl. f. prot. Theol.[3] VII S. 293). Nur die Vermutung läßt sich vielleicht aussprechen, daß Hesentreger durch sie die Anregung zu seiner Konfirmationsordnung erhalten hat, ohne die Sache selbst zu übernehmen.

Victor Schultze.

Bei der Redaktion sind eingegangen und werden vorbehaltlich ausführlicher Besprechung hier angezeigt:

Programm des evangel. luther. Predigerseminars für Amerika in Kropp. Mit einer Beilage „Walther v. d. Vogelweide in seiner Stellung zum Christentum u. Kirche“ von Christ. Sommer, Lehrer am Predigerseminar in Kropp. 64 S. — Kropp, Buchhandlung Eben-Ezer 1899.

Die Vorbereitung der Predigt. Von Oberhofprediger und General-Sup. Dr. Rud. Kögel. 13 S. 25 Pf. — Carlshorst-Berlin, H. Friedrich 1899.

Kirchliche Verhältnisse in Mecklenburg. Von Pastor G. Mau. 82 S. 2 M. — Leipzig, Wilh. Süßerott 1899.

Das Bekenntnis des Herzogtums Mecklenburg, Kaiser Karl V. 1549 überreicht. Ein Beitrag zur Geschichte des Augsburger Interims. Von Gymnasialoberlehrer H. Schnell. 41 S. 1,25 M. — Leipzig, Wilh. Süßerott 1899.

Die deutsche Schule in Gefahr. Von Dr. G. Stille. 63 S. 80 Pf. — Berlin, W. Giese 1899.

Los vom Ultramontanismus! An Herrn Dr. Alb. Fritsch. Eine offene Antwort von Professor Wilh. Bötticher in Hagen i. W. 148 S. 1,60 M. — Wetter a. d. Ruhr, Carl Edelhoff Ww. 1899.

Die wichtigsten Unterscheidungslehren der evangel. u. römisch-kathol. Kirche. Zusammengestellt auf Veranlassung der kirchl. Konferenz der Grafschaft Mark. 3. Aufl. 16 S. — Wetter a. d. Ruhr, Carl Edelhoff Ww. 1899.

Richard Rothes Briefe an einen jungen Freund mit erklärenden Anmerkungen zu seinem hundertsten Geburtstage herausgegeben. 38 S. — Heidelberg, Otto Petters 1899.

Desideria Liturgica zu dem Agendarischen Entwurf für die Hannoversche Landeskirche. Von Pastor Mart. Crome. 35 S. — Hannover, Wolff u. Hohorst 1899.

Die Mischehengefahr und ihre Bekämpfung. Ein prakt. Ratgeber für Geistliche und Gemeindeorgane der evangel. Landeskirche Preußens. Von Superintendent Wilh. Reinhard. 28 S. 30 Pf. — Danzig, Evangel. Vereinsbuchhandlung 1900.

Untersuchungen über das Wesen des Guten. Von Rektor A. H. Tombach. 105 S. 1,50 M. — Bonn, P. Hanstein 1899.

Synonymik des Neutestamentlichen Griechisch. Von Gerh. Heine, Schulrat, Seminardirektor a. D. 222 S. 4 M., geb. 5,50 M. — Leipzig, E. Haberland 1899.

Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil. Eine philologische Laienstudie von D. Dr. Theod. Vogel. 70 S. 1,20 M. — Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung 1899.

Im Lichte des Evangeliums. Konferenzansprachen von Stadtpfarrer und Superintendent Fr. Meyer in Zwickau. 176 S. 3 M. — Leipzig, Gg. Wigand 1898.

Evangel. Religionsbuch. Einheitlich geordnetes Lernbuch der ganzen christl. Heilsgeschichte und Heilslehre für den Schulunterricht. Auf Grund der Preuß-Wolke-Triebel'schen Biblischen Geschichten bearbeitet von Oberlehrer H. Bonstedt. 238 S. 1 M. geb. — Breslau, F. Hirt 1899.

Predigt zur Eröffnung des ersten Deutschen evangelischen Frauentages. Gehalten am 5. Juni 1899 von General-Superintendent Oberhofprediger W. Lohr. 15 S. 25 Pf. — Kassel, E. Röttger 1899.

Stille zu Gott. Von Andr. Murray. Übersetzt von C. Werner. 117 S. 80 Pf., geb. 1,60 M. — Kassel, E. Röttger 1899.

Oberlicht. Volksbücherei. Erzählungen für Jung u. Alt. Band 6. Von Pastor S. Keller. 186 S. 1 M. — Kassel, E. Röttger 1899.

Folge mir nach! Für Gesunde und Kranke, zum Trost, zur Aufmunterung und zur Ermahnung. Von Reiseprediger C. Franz. 24 S. 20 Pf. — Kassel, E. Röttger 1899.

Handbuch der Amtsführung für die protestant. Geistlichen des Königreiches Bayern diesseits des Rheines. Von Dekan Gg. Seeberger in Bamberg. 1101 S. 14 M., geb. 16,50 M. — München, J. Schweitzer 1899.

Preußisches evangel. Kirchenrecht. Führer durch das Recht der Landeskirche der neun älteren Provinzen, insbesondere für Geistliche und Selbstverwaltungsorgane, Verwaltungsbeamte und Juristen. Von Konsistorialrat Goßner. 588 S. geb. 5,75 M. Berlin, J. J. Heine 1899.

Das neue Bürgerliche Gesetzbuch in seiner Bedeutung für die preußischen, evangel. Landeskirchen. Zur Einführung kirchlicher Kreise in das neue Recht. Von Konsistorialrat Goßner. 28 S. — Berlin, J. J. Heine 1899.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn,
Prof. d. Theologie in Erlangen

D. von Burger,
Oberkonsistorialrat in München

Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. **F. Blaß** in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. **von Burk** in Stuttgart; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. D. **Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **Klostermann** in Kiel; Prof. D. **F. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. **König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Superintendent **G. Petri** in Zellerfeld; Prof. Dr. **Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. Lic. Dr. **Schnedermann** in Leipzig; Prof. D. **Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **Sehling** in Erlangen; Konsistorialrat Lic. **L. Staehlin** in Ansbach; Prof. D. **Volck** in Rostock; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Ulm; Pastor Lic. **Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XI. Jahrgang. 8. Heft.
(128. Heft ausgeg. i. August 1900.)

Erlangen und **Leipzig.**

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1900.



Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt,** München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

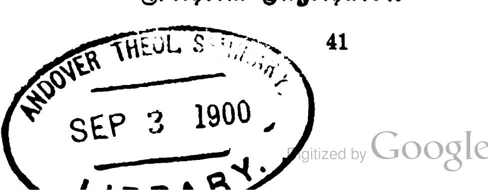
Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 25 Pf.; Beilagengebühr 20 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Thätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Vorwort des neuen Herausgebers.

Mein lieber seliger Freund, Herr Professor Holzhauser, hat in seinen letzten Bestimmungen, welche er schon im Jahre 1897 mit dem Gedanken an einen jähen Tod niederschrieb, den Wunsch ausgesprochen, ich solle sein Nachfolger in der Herausgabe der „Neuen kirchlichen Zeitschrift" werden. Dieser Wunsch, von dem ich keine Ahnung hatte, ist nun durch die Aufforderung, welche Herr Oberkonsistorialrat D. von Burger im Einverständnis mit Herrn Professor D. Zahn und dem Herrn Verleger an mich richtete, in Erfüllung gegangen. Denn durch das Vertrauen der Herrn Leiter unserer Zeitschrift und den Wunsch meines Freundes innerlich genötigt habe ich mit diesem Hefte die Redaktion und somit die Verantwortung gegenüber den Leitern und Mitarbeitern, dem Verleger und den Lesern dieser Hefte übernommen. Das Amt eines Redakteurs der „Neuen kirchlichen Zeitschrift" war bisher — und ich wünsche und hoffe von Herzen, daß es so bleiben wird — das eines Haushalters der mancherlei Gaben, welche von freundlichen Mitarbeitern gespendet wurden. Nun suchet man nicht mehr an den Haushaltern, denn daß sie treu erfunden werden. Zu dieser Treue in der Geschäftsführung weiß ich mich verpflichtet, erbitte mir aber auch das Vertrauen aller derer, welche in irgend einer Weise an der Neuen kirchlichen Zeitschrift mitwirken und teilnehmen, damit dieselbe getragen von Treue und Vertrauen ihre Aufgabe immer besser erfülle zur Ehre des Herrn und zum Dienst seiner Kirche.

Wilhelm Engelhardt.



Der Begriff der Wiedergeburt nach der Schrift.[1)]

Als ein erfreuliches Zeichen will uns erscheinen, daß in jüngster Zeit das Sakrament der Taufe mehrfach Gegenstand eingehender Erörterungen geworden ist. Darf darin nicht vielleicht ein günstiges Symptom gesehen werden, daß eine Umkehr von den Wegen eines heutzutage immer weiter gehenden religiösen Subjektivismus zu den objektiven Heilsschätzen beginnen wolle? Hohe Zeit wäre es. Gott gebe es! Im Jahre 1898 hat sich eine große theologische Konferenz ganz mit dem Gegenstande beschäftigt. 1899 hat Professor D. Cremer eine erquickliche Abhandlung darüber veröffentlicht.[2)] Ganz neuerdings D. Freybe.[3)] Wo aber über die Taufe in mehr als beiläufiger Weise geredet wird, da kann auch die Wiedergeburt nicht übergangen werden, da muß man sich in irgend einer Weise mit der Frage auseinandersetzen, wie Taufe und Wiedergeburt sich zu einander verhalten. In dieser Beziehung scheint uns immer noch hellere Klärung der Begriffe Not zu thun.

---

1) Zu seinem höchsten Bedauern hat der Verfasser das Werk von Paul Althaus: „Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament" nicht berücksichtigen können, weil dasselbe ihm, dem in ländlicher Abgeschiedenheit Lebenden, damals noch nicht bekannt geworden war.

2) H. Cremer, Wesen und Wirkung der Taufgnade. Güterslоh 1899. Bertelsmann.

3) D. Alb. Freybe, Die heilige Taufe und der Taufschatz u. s. w. in der Allg. ev. luth. Kirchenzeitung 1899 Nr. 16 ff.

Wesentliches hat hierzu jüngst Dr. Rabus beigetragen.[1]) Seine Bestimmung des Begriffes der Wiedergeburt (S. 238), seine Bemerkung über das Verhältnis der Wiedergeburt zur Rechtfertigung (S. 236 f.) bewegt sich durchaus in der Richtung, die auch wir für die allein richtige und wahre halten. Ihm, dem Philosophen, kam es jedoch vorwiegend auf die psychologischen Analysen an, nicht aber zunächst auf den eingehenden Nachweis der Übereinstimmung seiner philosophischen Anschauung mit den Aussagen der Heiligen Schrift.

Was ist der Begriff der Wiedergeburt nach der Schrift? Gibt es überhaupt nach ihr einen einheitlichen Begriff, oder sind etwa die Schriftworte, die von Wiedergeburt handeln, je nach dem Zusammenhang verschieden zu fassen, so daß das Wort nur als eine mehr oder weniger vage und elastische Gleichnisrede zu fassen wäre? Diese Frage halten wir für eine hochwichtige, deren klarer Beantwortung sich kein Christ, geschweige denn ein christlicher Theolog entziehen sollte. Das ist nicht eine bloß „akademische" Frage, deren Anwendung auf das Leben und die Praxis erst von dem einzelnen eventuell zu suchen wäre, sondern eine eminent praktische, für das christliche Individuum sowohl wie für die Kirche, eine Frage vom höchsten aktuellen Interesse heute vielleicht mehr als je. Es geht, so sollten wir meinen, heutzutage durchaus nicht an, daß ein Christ, zumal ein Theolog, ein kirchlicher Amtsträger, es in der Schwebe lasse, in sich selbst darüber unentschieden bleibe, was eigentlich nach der Schrift Wiedergeburt sei, wie, wann, wo sie geschehe.

Was nämlich das persönliche Christentum betrifft, so muß ja einem Jeden, der sich als ein von dem Herrn aufgenommener Angehöriger seines Reiches weiß und wissen will, beständig der kategorische Ausspruch Christi gegenwärtig sein, daß ein Teilhaben am Reiche Gottes ganz unmöglich sei ohne Wiedergeburt. Ja, bin ich denn nun wiedergeboren? Weiß ich's gewiß? Wie, wann, wo ist es denn geschehen? Es sind sich ja wohl die allermeisten Christen dessen bewußt, daß es in ihrem Leben eine Zeit gegeben hat, wo

[1]) Prof. Dr. Rabus, Wiedergeburt und Wissenschaft, — in der Neuen kirchl. Zeitschrift 1899 Nr. 2 u. 3.

sie nicht im Reiche Gottes, mehr oder weniger fern vom Reiche Gottes waren, eine Zeit, deren sie nur mit Scham und Schmerz gedenken können, die sie aus ihrem Leben ausstreichen möchten, wenn es möglich wäre. Aber wie Viele mögen wohl deren sein, die aus innerster Überzeugung von einem einstmaligen totalen Umschwung zu reden wissen, von einem Vorgang in ihrem innersten Herzen, der nicht etwa bloß Umkehr, Selbstbesinnung, Besserung war, sondern wirkliche, gänzliche Neugeburt, da es hieß: jetzt, jetzt ist das Alte vergangen, jetzt ist Alles neu geworden? Sollte nun also die Wiedergeburt in der That, wie vielleicht die Meisten denken, ein Akt sein, der nicht ohne das bewußte Eingehen des Subjekts und seines Willens geschehe, — ja, wie Viele unter uns sind dann überhaupt wiedergeboren? Wie Viele sind also in Wahrheit Angehörige des Reiches Gottes? Die Frage ist offenbar eine gewaltig ernste. Müßte sie sich mir nicht mit erschreckendem Zentnergewicht aufs Gewissen wälzen, müßte sie mich nicht früher oder später in schwere Anfechtung bringen, wenn — ja, wenn ich nicht, Gott Lob und Dank, wüßte, daß nach der Schrift die Wiedergeburt eine That Gottes ist, die er selbst ohne all mein Zuthun an mir gethan **hat**, längst, ehe in mir noch ein persönlicher bewußter Wille erwacht war!

Was aber die Kirche und das kirchliche Gemeindeleben betrifft, so ließe sich nach unserer Überzeugung unschwer nachweisen, daß fast alle die ungesunden Richtungen, die heute in unseren Gemeinden so üppig wuchern, mehr oder weniger eng mit der Frage von der Wiedergeburt zusammenhängen, wo nicht aus ihr und ihrer falschen Auffassung herrühren. Und daß auch Träger des kirchlichen Amtes nicht selten eine so unsichere, schwankende Stellung gegenüber jenen Richtungen einnehmen und dadurch nur zu leicht, ohne es zu wollen, die kirchliche Verwirrung noch vergrößern, das kommt fast allemal daher, daß sie den Begriff der Wiedergeburt nicht recht fassen.

Gehen wir nun auf alle die Stellen der Heiligen Schrift ein, die von der Wiedergeburt reden, so finden wir da **fünf verschiedene Ausdrücke**: Nur zweimal kommt das unserem deutschen Wort genau entsprechende *παλιγγενεσία* vor: Matth. 19, 28 und Tit. 3, 5. Zwei Male gebraucht Petrus statt dessen *ἀναγεννᾶσθαι*, von Neuem geboren werden: 1. Petr. 1, 3 und

23. Offenbar ebenfalls synonym ist bei Jakobus (1, 18) ἀποκυεῖσθαι, „zur Welt gebracht werden“. Ferner Joh. 3, 3 das ἄνωθεν γεννᾶσθαι, „von oben geboren werden“. Endlich kommt das johanneische ἐκ τοῦ θεοῦ γεννᾶσθαι, „aus Gott geboren werden“ in Betracht, welches wir im Evangelium Johannes einmal (Kap. 1, 13) und im ersten Johannesbrief fünfmal finden: 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1 und 5, 4.

Hier kann nun zuerst die Frage aufgeworfen werden, ob in der That diese 5 Ausdrücke dieselbe Sache bezeichnen. Doch scheint sich die Frage leicht zu erledigen. Daß nämlich zuerst ἀναγεννᾶσθαι ganz dasselbe aussagt wie παλιγγενεσία, liegt wohl auf der Hand. Und wenn in Joh. 3, 3 das ἄνωθεν auch wirklich, wie die meisten Ausleger wollen, nur räumlich gefaßt werden darf („von oben“) und nicht, mit Luther, zeitlich, im Sinne des „von vorn, von Neuem“, — was immerhin noch nicht zweifellos feststehen dürfte, — so kann doch die „Geburt von oben“ im Hinblick auf die von unten („aus dem Fleisch“) durchaus nur eine neue sein, also dasselbe wie Wiedergeburt. Ferner der Ausdruck ἀποκυεῖσθαι („zur Welt gebracht werden“) kennzeichnet sich schon dadurch als gleichbedeutend mit dem petrinischen ἀναγεννᾶσθαι, daß bei beiden als das Mittel oder der „Same“ das Wort genannt wird. Und was endlich das „aus Gott geboren“ betrifft, so ist es offenbar identisch mit dem „aus dem Geist geboren“ Joh. 3, 6 und bezeichnet also ebenfalls eine neue Geburt im Vergleich mit der alten, die „aus dem Fleisch“ war.

Aus diesen 5 verschiedenen Bezeichnungen resp. aus den angeführten Schriftstellen haben wir also nun den einheitlichen Begriff der Wiedergeburt zu eruieren. Oder sollte etwa doch ein einheitlicher ihnen überhaupt gar nicht zu Grunde liegen? Dies anzunehmen wären wir doch nur dann berechtigt, wenn durch den Kontext sachlich als unmöglich erwiesen wäre, dasselbe Wort überall in demselben Sinne zu fassen; wo nicht, so erfordert jede gesunde Exegese, daß man mit demselben Wort allemal denselben Begriff verbinde. Hier ist nun eine Schriftstelle, welche letzteres auf den ersten Blick wirklich zu verbieten scheint. Es ist Matth. 19, 28. Auf die Frage der Jünger, was ihnen dafür werde, daß sie alles verlassen hätten und Jesu nachgefolgt seien, antwortet er: „Ihr, die

ihr mir nachgefolgt seid, in der Wiedergeburt (ἐντῇπαλιγγενεσίᾳ), wenn des Menschen Sohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen wird, werdet auch ihr auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israel richten.“ Es ist wohl nur als ein exegetisches Kuriosum zu bezeichnen, wenn man auch hier in das Wort παλιγγενεσία den innerlich neu gewordenen Lebenszustand der Jünger hat hineindeuten wollen; so that Hilarius, indem er anders interpungierte: „Ihr, die ihr in der Wiedergeburt (d. h. als Wiedergeborene) mir nachgefolgt seid.“ [1]) Nein, das Wort παλιγγενεσία, welches ja sogleich seine appositionelle Erläuterung erhält: ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξῃ ἑαυτοῦ, kann darum hier nicht anders als zeitlich, eschatologisch gemeint sein. Es ist die παλιγγενεσία τῶν ὅλων, die Neuschöpfung des Weltalls, die restitutio in integrum der ganzen Welt, die als Vollendung des Reiches Gottes eintreten wird, wenn der Herr in seiner Herrlichkeit erscheint. Hiermit ist die Einheitlichkeit des Begriffes „Wiedergeburt“ keineswegs gestört; das Wort hat als solches durchaus keinen anderen Sinn, es heißt hier wie überall so viel als Neuschöpfung; nur das Objekt, an dem Wiedergeburt geschieht, ist ein anderes. An allen den anderen angeführten Stellen handelt es sich um Neuwerdung menschlicher Personen, um innerliche Umschaffung der Seelen; hier dagegen, und zwar hier allein, ist offenbar von zu erneuernden Menschen gar nicht die Rede; παλιγγενεσία steht ganz absolut da, ohne spezielles Objekt, muß darum auch ganz allgemein genommen werden, in Bezug auf Alles und Alle. Eine solche Neuwerdung des Universums konnte ja auch den Jüngern gar kein fremder Gedanke sein; sie gehörte zu der messianischen Hoffnung auf Grund der alttestamentlichen Prophetie. [2]) An dem Begriff der Wiedergeburt selbst ändert das Nichts, ob sich's um die Neuschaffung des Weltalls, als des Makrokosmos, oder um die des Menschen, als des Mikrokosmos, handelt. Es sagt aber selbstverständlich dieses Herrnwort Nichts Näheres über die Wiedergeburt aus, von der wir hier reden, die innerlichpersönliche; und wir können somit diese Stelle

---

[1]) s. Meyers Kommentar z. d. St.

[2]) Vgl. besonders Jes. 65, 17: „Ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, daß man der vorigen nicht mehr gedenken wird.“

Matth. 19, 28 im weiteren Verlauf unserer Betrachtung bei Seite lassen, nachdem wir jetzt schon vorläufig nachgewiesen zu haben glauben, daß sie zum rechten Verständnis der übrigen nichts beizutragen vermag.

Soll nun festgestellt werden, was die Schrift unter Wiedergeburt (sc. des Menschen) versteht, so sollte man doch den Ausgangspunkt von der sehr naheliegenden Frage nehmen: was ist das Tertium comparationis zwischen diesem geistlichen Vorgang und dem, was sonst Geburt heißt? Mit anderen Worten: was hat den Herrn und seine Apostel nach ihm bestimmt, diesen Vorgang eine Geburt zu nennen? Denn dies geschieht offenbar nicht im Sinne eines bloß gelegentlichen Vergleichs, sondern dem Nikodemus gegenüber behauptet und betont Jesus gerade diese Bezeichnung als eine unabänderliche und unausweichliche und wiederholt sie aufs stärkste, so parador sie auch natürlicherweise dem Nikodemus noch scheinen mußte. Und die Apostel, Paulus, Petrus, Johannes, Jakobus reden dann den Christen gegenüber immer wieder von Wiedergeburt als von einer ihren religiösen Vorstellungen ganz geläufigen und feststehenden Sache. Es ist ihnen allen ein und derselbe Begriff, ob sie ihn auch von etwas verschiedenen Seiten ansehen. Es kann nämlich das Wort Wiedergeburt einmal das Faktum, die objektiv vollzogene That Gottes bedeuten, das andere Mal den subjektiven Zustand, der damit bezweckt und mehr oder weniger erreicht sein soll (die Wiedergeborenheit); und „wiedergeboren" kann entweder ein jeder, an dem Gott die neuschöpfende That vollzogen hat, genannt werden, oder aber ein solcher, in dem nun das neue Leben auch wirklich zu stande gekommen ist; welches beides übrigens meistens in einander überfließt. Wir werden hierauf weiter unten zurückzukommen haben.

An der Geburt finden wir zwei konstituierende Merkmale, ohne welche sie nicht zu denken ist: sie ist:

1. Setzung eines neuen Lebensanfangs, also mit einem Male abgeschlossen, nicht fortlaufende Entwicklung, wenn auch durch vorausgehende Vorgänge vorbereitet und eine nachfolgende Entwicklung bezweckend. Und sie ist:

2. absolut freie That des allmächtigen Gotteswillens, also durchaus ohne irgend ein menschliches Mitthun,

ja auch unabhängig von bewußter Willensbewegung dessen, der geboren wird.

Sollte eines dieser beiden Merkmale bei dem, was die Schrift unter Wiedergeburt verstanden wissen will, nicht zutreffen, so müßte man sich zu der doch wohl unstatthaften Meinung gedrängt sehen, daß Jesus selbst sowie seine Apostel einen wenig geschickten Ausdruck für den mitzuteilenden Gedanken gebraucht und dadurch Mißverständnisse veranlaßt hätten.

Durch Geburt wird ein neuer Lebensanfang gesetzt. So also auch durch die Wiedergeburt. Daß zur Wiederherstellung der durch die Sünde fundamental gestörten Welt, zur Erfüllung des göttlichen Schöpfungswillens, zur Erneuerung des göttlichen Ebenbildes im Menschen, zur Beseligung der Menschheit durchaus nichts anderes helfen noch ausreichen kann als eine neue Geburt, die Setzung eines ganz neuen Lebensanfangs, das predigt die ganze Schrift Alten und Neuen Testaments, das bestätigt tausendfach die Erfahrung jedes etwas tiefer gehenden und denkenden Menschenlebens. Denn was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch und bleibt Fleisch. Einen Mohren wirst du nicht weiß waschen. Ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen. Eine Distel wird nimmermehr etwa durch sorgfältige Pflege und Zucht zum Feigenbaum. „Ich weiß, daß in mir, d. i. in meinem Fleisch, wohnet Nichts Gutes", sagt Paulus (Röm. 7, 18); und wenn er fortfährt: „Wollen habe ich wohl", so weiß er, daß auch dies Wollen des Guten nicht von Natur in ihm war, sondern erst durch einen schöpferischen Akt des barmherzigen Gottes in ihn gepflanzt worden ist, „auf daß an ihm vornehmlich Christus Jesus erzeigete alle Geduld, zum Exempel denen, die an ihn glauben sollten zum ewigen Leben" (1. Tim. 1, 16). Denn „er machte uns selig (errettete uns) durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes" (Tit. 3, 5).

Dies darf nur freilich nicht so mißverstanden werden, — es ist aber leider solches Mißverständnis ziemlich landläufig —, als wenn dasselbe Wesen jetzt zum zweiten Male, nur in schönerer Gestalt, geboren würde (etwa wie die zweite verbesserte Auflage desselben Buches). Die Wiedergeburt ist nicht Verwandlung. Nicht wird aus dem alten Menschen ein neuer; nicht wird aus dem Fleisch nun Geist. Zu diesem Mißverstand könnte vielleicht bei

nicht gründlichem Denken das πάλιν in dem Worte Palingenesia verleiten, als wenn es eine Wiederholung eines schon einmal geschehenen Aktes wäre. Es ist ja aber zu interpretieren nach den anderen synonymen Ausdrücken: ἄνωθεν, von oben, und ἀποκυεῖν, hervorbringen, welche deutlich besagen, daß es sich um neue Schöpfung, nicht um Umwandlung eines schon Vorhandenen handelt.

Wo irgend in Menschen, selbst in Heiden, eine Spur von sittlichem Streben, von Selbsterkenntnis erwacht, da ist deutliches Bewußtsein davon, daß man nicht ist, wie man sein soll, daß man anders, besser werden müsse. Aber der natürliche Mensch denkt dann immer, er müsse eben sich selbst bessern, indem er die Risse des alten Kleides mit neuen Lappen flicke; denn etwas Gutes sei doch im Menschen vorhanden, das müsse geweckt, gestärkt, dagegen das Schlechte, die Sinnlichkeit, oder wie es genannt werden mag, bekämpft und unterdrückt werden; in der Perfektibilität sei des Menschen Heil. Diesem Urirrtum tritt der Sünderheiland entgegen mit seinem Oxymoron: „So ihr nicht von neuem geboren werdet, könnt ihr nicht in das Reich Gottes kommen."

Ist es nun der Anfang eines neuen Lebens, so ist damit die Vorstellung ausgeschlossen, daß die Wiedergeburt ein allmähliches Werden, eine durch kürzere oder längere Zeit sich hinziehende Entwicklung sein könne. Der Anfang kann immer nur ein einmaliger, in sich abgeschlossener sein, auf welchen und aus welchem dann die Entwicklung erst zu folgen hat. Es ist nicht selten behauptet worden, die Wiedergeburt hänge zwar mit der Taufe zusammen, gründe sich auf sie, beginne mit ihr, sei aber damit noch nicht vollzogene Thatsache, sondern wirke sich von der Taufe an allmählich aus, bis sie abschließend vollendet sei. Diesen Abschluß wollen dann die einen in dem Erwachen des bewußten Glaubenslebens, in der „Bekehrung" sehen, während andere meinen, vollendet werde die Wiedergeburt erst in der himmlischen Herrlichkeit. Hätte aber Jesus und hätten seine Apostel ein solches allmähliches Werden und Ausreifen des neuen Menschen gemeint, sie hätten sich gewiß nicht eines so inadäquaten Ausdrucks bedient; denn bei Geburt denkt ja kein Mensch an einen Entwicklungsprozeß; Geburt ist immer ein punktueller Akt; so wird auch die Wieder-

geburt nicht anders zu denken sein. Nicht daß sie mit unvorbereiteter Plötzlichkeit eintreten müßte; dies ist ja auch bei der natürlichen Geburt nicht der Fall. Übrigens dürfte es unangemessen sein, den Vergleich nach dieser Richtung weiter auszuführen, da auch die Schrift dies nicht thut.

Wie jede Geburt, so muß auch die Wiedergeburt als eine absolut freie That des allmächtigen Gotteswillens gedacht werden. Leben erzeugen kann nur Gott, und wo er es thut, da ist diese seine That immer etwas Mysteriöses, ein Wunder, das ihm kein Mensch und keine Welt nachthun, ja auch nur mit dem Denken nachanalysieren kann. So ist es auch undenkbar, daß irgend ein Wesen ein neues Leben in sich selbst hervorbringen könnte. Wenn Jesus dem Nikodemus die Forderung der Wiedergeburt als Bedingung zum Eingang in das Reich Gottes stellt, so hält er sie ihm doch keineswegs als eine Forderung, einen kategorischen Imperativ vor, sondern er stellt nur sachlich fest, daß es anders nicht angehe. Nirgend findet sich in der Schrift etwas wie ein Befehl, eine Mahnung: seid wiedergeboren! oder werdet wiedergeboren! Das hätte auch gar keinen Sinn. Ebenso, wenn etwa heutzutage Jemand einem Anderen im Sinne eines Tadels, im Tone des Vorwurfs sagen wollte: „Du bist nicht wiedergeboren“; das mag aber oft genug vorkommen. Kann auch eine Kreatur etwas dafür, daß sie nicht geschaffen ist? Sagt nicht schon der Ausdruck selbst, daß es sich hier um etwas rein Passives handelt?

Bis hierher dürfte vielleicht unter allen denen, die überhaupt noch Bekenner des alten positiven Christenglaubens sind, Einverständnis herrschen. Denn daß das Heil nicht vom Menschen durch irgend eine eigene Thätigkeit erworben, sondern durch Gottes Gnade geschenkt wird, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heil. Geist hat mich berufen, erleuchtet, geheiligt und erhalten, das ist ja das A und O alles evangelischen Glaubens, wird auch weder von Calvinisten noch von Methodisten geleugnet. Aber daß speziell bei der Wiedergeburt Wille und Bewußtsein des Menschen überhaupt gar nicht in Betracht komme, daß die Wiedergeburt rein göttliche That, unabhängig von jeglicher

menschlicher Mitbestimmung oder Entscheidung sei, das ist es, wogegen vielfach auch solche, die nicht bloß im allgemeinen evangelisch, sondern auch lutherisch sein wollen, sich wehren und sträuben. Und es ist doch unseres Erachtens die unentrinnbare Konsequenz des ganzen Begriffs der Wiedergeburt. Wird auch ein natürliches Menschenkind bei seiner Geburt gefragt, ob es zur Welt kommen will oder nicht? Bei Erwachsenen freilich wird natürlich der Wunsch vorausgesetzt, weil Gott seine Gnadenwunder niemals zwangsweise an einem Menschen thut; aber eben darum läßt gerade diese Auffassung der Wiedergeburt gar keinen Zweifel an der Berechtigung und Notwendigkeit der Kindertaufe aufkommen; die Kindertaufe erscheint nach ihr gerade als das Normale und Reguläre. Es wird hiergegen stets eingewandt, das heiße aus der Wiedergeburt einen „magischen" Vorgang machen, insbesondere also der Taufe eine „magische" Wirkung zuschreiben. Sehr mit Unrecht. Man mache sich doch nur deutlich, was eigentlich magisch heißt. Eine magische Wirkung nenne ich eine solche, die von einem bloß äußerlichen, physischen Mittel auf das innere Wesen einer Menschenseele ausgeübt sein soll. Nun ist es aber hier gar nicht ein physisches Mittel, von dem Wirkung ausgeht, sondern der allmächtige Gotteswille; wenn der spricht: „es werde", und es wird, ist er dann ein Magus, ein Zauberer? Magisch wäre es zu nennen, wenn behauptet würde, der Mensch werde in der Wiedergeburt einfach fertig umgeschaffen, ohne daß weiter irgend eine ethische Selbstentscheidung von ihm gefordert würde. Daß ihm aber von Gott eine absolut neue Kraft eingeschaffen wird, deren entweder beseligende oder verdammende Wirkung dann von seiner nachfolgenden oder auch schon gleichzeitig geschehenden Entscheidung abhängig ist, das hat mit Magie ebensowenig zu schaffen wie der Glaube, daß im Abendmahl Christi Leib und Blut gewiß und wahrhaftig gegeben werde, den einen zum Segen, den anderen zum Gericht.

Es ist zunächst der Pietismus, der ältere wie der moderne, welcher hiergegen Protest erhoben hat. Spener selbst zwar wollte noch sehr entschieden die Lehre von der Wiedergeburt durch die Taufe festhalten, wie sie damals von allen Orthodoxen vertreten war. Indem er jedoch gegenüber dem vielfach so toten Bekenntnis mit Recht auf wahrhafte Bekehrung dringt, nennt er diese eine

„neue Wiedergeburt".[1]) Es ist bekannt, wie das, was bei Spener als berechtigte Reaktion gegen die Schäden der Christenheit im ganzen noch in gesunden Grenzen blieb, das allerdings einseitige Dringen auf subjektive Entscheidung und Herzensfrömmigkeit, von seinen Nachfolgern dann ins ungesunde Extrem getrieben wurde, wenn sie behaupteten, es müsse jeder lebendige Christ einmal einen kürzeren oder längeren Bußkampf bis zum „Durchbruch" erlebt haben, und diesen Durchbruch dann die Wiedergeburt nannten. In modifizierter Form tritt uns bis heute dieselbe Meinung nicht allein bei sämtlichen methodistischen Richtungen entgegen, sondern auch bei allen Vertretern einer modern pietistischen, subjektivistischen Frömmigkeit. Die Wiedergeburt wird hier immer mit einer erstmaligen Bekehrung oder Erweckung verwechselt. Aber müßte nicht eine deutliche und vorurteilslose Verfolgung der logischen Konsequenzen zu der Erkenntnis bringen, daß dies zu der unhaltbarsten Verwirrung der Begriffe führe? Wenn es nämlich so wäre, wenn jeder wahre Christ eine Wiedergeburt mit bewußter eigener Willensentscheidung erfahren haben müßte, so wären ja nur zwei Annahmen möglich: entweder diese subjektive Wiedergeburt müßte als ein allmählicher Prozeß gedacht werden, — aber eine allmähliche Geburt, ist denn das nicht ein Nonsens, eine contradictio in adjecto? — oder aber es müßte sich doch der Durchbruch als ein so einschneidender Moment notwendig dem Gedächtnis tief eingeprägt haben; wir wären also damit bei der ultrapietistischen und gut methodistischen Lehre angelangt, daß jeder Gläubige Tag und Stunde seines neuen Lebensbeginnes müsse angeben können. Wo bleiben dann alle die Seelen, deren es doch unfraglich gibt, die von frühester Kindheit auf nie glaubenslos und gebetslos gewesen sind? So weit wollen ja nun bei weitem nicht Alle gehen; aber nur durch ein willkürliches Innehalten auf dem Wege richtigen Weiterdenkens gelingt es ihnen, der notwendigen Folgerung zu entrinnen. Und manche, die übrigens für ihre Person vom Gefühlssubjektivismus recht fern sind, haben bei sich selbst nicht recht den Mut, dieser pietistischen Ansicht unverhohlen zu widersprechen, weil

[1]) Besonders in seiner Schrift: „Hochwichtiger Artikel von der Wiedergeburt". Vgl. Köstlin in Herzogs Realenc. 2. Aufl., Bd. XVII, S. 90.

sie den Schein fürchten, als widerständen sie damit auch der entschiedeneren Frömmigkeit.

Doch auch von konfessionell lutherischer, durch pietistische Motive unbeeinflußter Seite ist nicht selten unserer Behauptung, daß die Wiedergeburt ganz unabhängig vom Willen und Bewußtsein des Subjektes sei, widersprochen worden; und man hat sich dabei wohl auf Luther und die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche berufen. Eine solche Berufung müssen wir deshalb für unstatthaft erklären, weil sich daselbst, wie bei den Reformatoren überhaupt, so verschiedenartige, einander aufhebende und widerstreitende Aussprüche finden, daß sie sich, wenn man sie als Instanz anrufen wollte, ebensowohl pro als contra verwerten ließen.

So sagt z. B. Luther in einer Predigt über Joh. 3, 1—15:[1]) „Soll er (sc. der Mensch) aus dem Geist geboren werden, so gehört nicht mehr dazu, denn daß er sich lasse taufen mit Wasser und auf das Sausen, d. i. auf das Wort, merke und dasselbe mit Glauben annehme, so wird er zu dem Reich Gottes geboren, und sonst durch nirgend." Hiernach also wäre Wiedergeburt ohne bewußten Glauben nicht denkbar. Doch heißt es in derselben Predigt (a. a. O. S. 159): „Das Wassertaufen sieht man mit Augen, aber die Wirkung der Wiedergeburt, so der Heilige Geist durch solch Taufen im Herzen anrichtet, sieht man nicht." Hiernach ist es schon die Taufe an und für sich, die die Wiedergeburt wirkt. Und dann doch wieder (ebendaselbst): „Diese geistliche Geburt ist angefangen in der Taufe" (NB. eben nur angefangen)! — Im großen Katechismus[2]) finden wir dasselbe Schwanken innerhalb eines Satzes, wenn daselbst von der Taufe gesagt wird, daß sie „solch neues Leben nicht allein deutet, sondern wirket, anhebet und treibet, denn darin wird gegeben Gnade, Geist und Kraft den alten Menschen zu unterdrücken, daß der neue herfürkomme und stark werde". Dagegen sagt derselbe Luther in seinem Taufbüchlein[3]) in dem Votum nach vollzogener Taufe aufs Unzweideutigste: „Der allmächtige Gott, der dich anderweit geboren hat (regenuit) durchs Wasser und den Heil. Geist, der stärke dich" u. s. w.

[1]) Luthers Werke, Erlangen 1826, Bd. 4, I S. 159 f.
[2]) De baptismo 75 f., ed. Müller.
[3]) Bei Müller S. 772.

In der Apologie wird scheinbar so einseitig auf das subjektive Moment, den Glauben, alles Gewicht gelegt, daß es geradezu heißt: fides regenerat corda,[1]) und an anderer Stelle:[2]) „Allein der Glaube erlanget Vergebung der Sünden und Gnade um Christus willen und bringt uns zu einer neuen Geburt.“ — In der Konkordienformel heißt es einmal, daß der Heilige Geist „solch sein Werk der Wiedergeburt und Erneuerung“ in den Getauften angefangen hat (a. a. O. 604, 65). Und wieder: „Ob sie wohl wiedergeboren und in dem Geiste ihres Gemüts verneuert, so ist doch solche Wiedergeburt und Erneuerung in dieser Welt nicht vollkommen, sondern nur angefangen“ (a. a. O. 536, 4). Und: der Mensch sei und bleibe ein Feind Gottes, „bis er mit der Kraft des Heiligen Geistes durch das gepredigte und gehörte Wort aus lauter Gnade ohne alles sein Zuthun bekehret, gläubig, wiedergeboren und erneuert werde“ (a. a. O. 589, 5). Und dann doch wieder: wir sollen Gott danken, daß er uns „durch die Taufe wiedergeboren und erleuchtet hat“ (a. a. O. 591, 15). Und ebendaselbst[3]) wird der „irrige Artikel der Schwenkfeldianer“ abgewiesen: quod aqua baptismi non sit medium, per quod Dominus adoptionem in filiis Dei obsignet et regenerationem efficiet. — Die sächsischen Visitationsartikel endlich sprechen es unumwunden aus (a. a. O. S. 781): „Die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt, darum daß in derselben wir von neuem geboren und mit dem Geist der Kindschaft versiegelt und begnadet werden“; und sie verdammen die falsa et erronea doctrina Calvinistarum, „die Taufe wirke und gebe nicht die Wiedergeburt“.

Diese Anführungen dürften zur Genüge zeigen, wie unthunlich es ist, sich in dieser Frage auf die symbolischen Bücher und andere reformatorische Schriften zu berufen. Nicht als wenn die Väter jener Zeit in wirklichem innerlichem Selbstwiderspruch gestanden hätten, oder als wenn unsere Bekenntnisschriften eine Ja- und Nein-Theologie führten. Selbstverständlich haben sie materiell und

---

[1]) Müller 95, 46.

[2]) a. a. O. 119, 60. So in der deutschen Übersetzung von Justus Jonas; im lateinischen Text fehlt der letzte Satz.

[3]) De aliis haeresibus a. a. O. S. 560.

prinzipiell völlig schriftmäßige Lehre; und wie hoch namentlich Luther die Taufe hielt, wie energisch er sich auf die darin geschenkte objektive Gottesgabe berief, ist genugsam bekannt. Aber was den dogmatischen Ausdruck betrifft, so war er damals noch nicht durchgearbeitet und festgestellt. Es lagen so viel wichtigere andere Bekenntnisfragen vor, und war noch keine Veranlassung gegeben, sich mit dieser eingehender zu beschäftigen. Es wurde daher nicht sorgfältig aus einander gehalten und unterschieden das Zwiefache, das, wie wir oben sahen, bei den Worten „Wiedergeburt“ und „wiedergeboren“ vorzugsweise ins Auge gefaßt werden kann: einerseits der von Gott mit einem Mal vollzogene Akt der Wiedergeburt, anderseits der damit bezweckte und zu stande gekommene Zustand der Wiedergeborenheit.

Konnten die Väter zur Reformationszeit diese Begriffsunterscheidungen noch auf sich beruhen lassen, ohne daß sie deshalb ein Tadel trifft, weil die Fragen damals nicht eigentlich aktuell waren, so gilt dies doch keineswegs für alle Zeiten, am wenigsten für die unsrige. Heute sollte kein Theolog auf jenem dogmatisch unklaren Standpunkt stehen bleiben und ruhig eine schwankende und zu Mißverständnissen wenigstens verleitende Ausdrucksweise repristinieren wollen; keiner darf sich selbst der Geistesarbeit entziehen, die ihm durch diese Fragen gestellt wird.

In einer längeren Abhandlung hat Köstlin die Wiedergeburt einer wissenschaftlichen Erörterung unterzogen.[1]) Wir müssen gestehen, daß wir darin denjenigen belehrenden Fortschritt, den wir von einem so namhaften Theologen erwarten mußten, nicht gefunden haben. „Gott vergibt nicht,“ so lesen wir da, „rechtfertigt nicht, nimmt nicht zu Gnaden an, ohne sofort in seinem Geist innerlich sich mitzuteilen und selbst hierdurch im Menschen den Keim eines neuen Lebens zu setzen.“ Hiermit ist ja wohl ausgesagt, daß Rechtfertigung und Wiedergeburt, wenn nicht identisch, doch jedenfalls gleichzeitig zu denken seien, und mithin die Wiedergeburt erst bei schon vorhandenem Glauben stattfinden könne. Dann aber fährt Köstlin fort: „Schon die Vergebung setzt eine innere Umwandlung im Menschen voraus, . . . die Umkehr des Sünders zum

---

[1]) In Herzogs Realenc. 2. Aufl., Bd. XVII, S. 75—93.

bußfertigen Glauben.“ Also doch zuerst Wiedergeburt, und dann Rechtfertigung? Und weiter: „Die prinzipielle Umwandlung, in welcher so die Erlösung des Subjekts sich vollzieht, ist die Wiedergeburt; eben in ihren Verlauf fällt die Rechtfertigung; sie ist nichts geringeres als Wiedergeburt, denn ein neuer Mensch wird in ihr gesetzt.“ Also: zuerst soll die Rechtfertigung — sie ist ja nichts anderes als Sündenvergebung — die innere Umwandlung voraussetzen, dann wieder soll sie in den Verlauf der Wiedergeburt fallen; und schließlich sollen doch beide ein und dasselbe sein! Und weiter heißt es (a. a. O. S. 79): „Es läßt sich schließen, daß der Prozeß der Wiedergeburt einen kürzeren oder längeren Verlauf werde haben sollen, und daß auch der Moment, in welchem er als abgeschlossen zu gelten habe, von der nachfolgenden Heiligung und Vollbereitung nicht etwa notwendig sich scharf für die Beobachtung werde abheben müssen.“ Wir können nicht umhin, hier alles mit einander konfundiert zu finden: Wiedergeburt, Rechtfertigung, Vergebung, Bekehrung, Heiligung, Vollbereitung; nirgend eine klare Sonderung der Begriffe, noch eine Unterscheidung des objektiven Gottesthuns und der subjektiven psychologischen Entwicklungsstadien.

Ebensowenig haben wir für die uns hier vorliegende Frage eine klärende Förderung finden können bei Cremer in seiner oben schon angeführten, übrigens so schönen und erbaulichen Schrift über „Wesen und Wirkung der Taufgnade“. In trefflicher Weise preist er den Schatz der Taufgnade, von welchem alles Gute im Christen und in seinem Leben herkomme: „Der Getaufte kann sagen: ich bin begnadigt, mir ist alles vergeben!“ Daran knüpft er die Frage: „Bedarf es nun noch etwas anderes, etwas besonderes, um ein Kind Gottes zu werden,“ — „etwas, was man in neuerer Zeit ‚Wiedergeburt‘ nennt?“ Cremer[1]) weist das ab: „Je älter ich werde, je fester ich glaube, desto mehr sehe ich mich zurückgewiesen auf die Vergebungsgnade...... Ich kann nicht reden von einer wunderbaren Erneuerung... Wisset ihr etwas von Neuschaffung, Neusetzung oder Umwandlung des innersten Ich? Luther hat es anders gemeint, und die Bibel meint es auch anders.“ Das sind Worte, die uns aus der Seele gesprochen sind. Wir erwarteten,

---

[1]) Cremer: Wesen und Wirkung der Taufgnade. S. 9f.

die Fortsetzung müßte etwa lauten: „Die Neuschöpfung, die Wiedergeburt ist ja schon geschehen in der heiligen Taufe; glauben wir es nur und leben wir in der gegebenen Kraft.“ Aber nein, Cremer fährt fort: „Vergebung der Sünden haben heißt wiedergeboren sein.“ „Rechtfertigung und Wiedergeburt ist ein und dasselbe.“ — Hier scheint uns doch nun wieder dieselbe Konfundierung der Begriffe vorzuliegen. Die Rechtfertigung, dieser actus forensis, dieser Vorgang im innersten Herzen Gottes, der Gnadenbeschluß der Freisprechung des Sünders um Christi willen, wie kann sie dasselbe sein wie die Wiedergeburt, dieser durch Gottes Kraft bewirkte Vorgang im Herzen des Menschen? Gewiß, es hängt eins mit dem anderen notwendig zusammen, aber es darf doch nimmer verwechselt werden. Die Rechtfertigung geschieht ja durch den Glauben; der alte Mensch, der tot in Sünden ist, kann nicht glauben; so muß zuvor der neue Mensch, ein neuer Lebenskeim, eine neue Potenz in dem Menschen gegeben sein: er muß erst wiedergeboren sein, um dann glauben und durch den Glauben gerechtfertigt werden zu können.[1]) Haben doch schon die Verfasser der Konkordienformel ein Gefühl dafür gehabt, daß die Vermengung von Rechtfertigung und Wiedergeburt Mißverständnisse veranlassen könne, indem sie bemerken:[2]) „Dieweil aber zu Zeiten das Wort regeneratio, Wiedergeburt, für das Wort justificatio, Rechtfertigung, gebraucht, ist vonnöten, daß solches Wort eigentlich erklärt, damit die Verneuerung, so der Rechtfertigung des Glaubens nachfolgt, nicht mit der Rechtfertigung des Glaubens vermenget, sondern eigentlich von einander unterschieden werden.“ Zur Klarheit bringt es freilich auch dieser Ausspruch noch keineswegs, indem hier wiederum Wiedergeburt und „Verneuerung“ — letzteres offenbar im Sinne von Heiligung — promiscue gebraucht werden.

Alle die Begriffskollisionen und Unklarheiten sind unvermeidlich, solange man sich nicht entschließt, schlicht und einfältig anzuerkennen,

[1]) Noch nach einer anderen Seite stellt Rabus eine Differenz zwischen Wiedergeburt und Rechtfertigung fest: die Rechtfertigung tilge die Schuld, nehme also das weg, was den Menschen von Gott scheide; die Wiedergeburt dagegen führe den Geist Gottes ein in des Menschen Wollen und Wissen. Siehe Neue kirchl. Zeitschrift 1899, Heft 3, S. 236f.

[2]) Müller 613, 18.

daß die Wiedergeburt durchaus nur durch die Taufe und in der Taufe geschieht. So allein kommen die beiden charakteristischen Merkmale einer „Geburt" zu ihrem Recht: es ist einmalige Setzung eines neuen Lebensanfangs, nicht allmähliche Entwicklung, die kein Mensch eine Geburt nennen würde, und es ist absolut freie Gottesthat, nicht etwas, wobei der Mensch mitwirken oder mit seinem Willen darauf eingehen müßte, was wiederum niemand mit einer Geburt vergleichen würde. Es ist die „Einpflanzung in die Lebenskraft des dreieinigen Gottes, die Einpflanzung der Einzelnen in den lebendigen Leib des lebendigen und gegenwärtigen Herrn Christus, ... und eben darum sowohl Gründungsakt der Kirche wie die Urkunde der Gotteskindschaft für den Einzelnen. Alles, was im christlichen Leben erlebt wird, von der Berufung bis zur Heiligung, ist nur Auseinanderfaltung des Keimes des neuen Menschen, welcher in der Taufe in dem alten Menschen zur allmählichen Tötung desselben und zur allmählichen Lebendigmachung des neuen gelegt ist" (Vilmar).[1])

Diese Anschauung, welche dem Schreiber dieses nicht etwa ein bloßes Theologumenon, sondern von Jugend auf unentbehrliches Glaubenspostulat ist, und ohne welche ihm sein persönliches Christentum auf sehr schwankenden Füßen stehen würde, ist seit den ältesten Christenzeiten von vielen bedeutenden Lehrern der Kirche vertreten, aber freilich wiederholt in längeren Zwischenzeiten wieder verdunkelt worden. Nur von wenigen ist sie eingehend dogmatisch behandelt, und eine ausreichende Begründung aus der Schrift hat sie unseres Wissens überhaupt noch kaum erfahren. Wir finden sie zuerst bei den ältesten Kirchenvätern. Schon dem Justin ist Wiedergeborenwerden und Getauftwerden ganz dasselbe.[2]) Tertullian nennt die Christen Fischlein, die im Wasser geboren werden, in demselben dem großen ΙΧΘΥΣ nachschwimmen, und nur wenn sie im Wasser bleiben, gerettet werden können. Augustin nennt die Taufe sacramentum regenerationis, verwirrt dann aber freilich die Sache bald wieder durch seine Prädestinationslehre, nach welcher ja die Gnadenmittel nur an den Erwählten wirksam sein sollen. Die mittelalter-

[1]) Vgl. Freybe in d. Allg. ev. luth. Kirchenzeitung 1899 Nr. 16.
[2]) S. Herzogs Realenc. XV S. 219.

liche Scholastik hatte bei ihrem Semipelagianismus weder Anlaß noch Verständnis zu näherem Eingehen auf die Sache. Daß dann Luther, ebenso wie Melanchthon, Justus Jonas u. a. sich schwankend äußern, ist bereits erwähnt worden; indem ihnen alles darauf ankam, dem römischen opus operatum zu entgehen und zu widerstehen, fühlten sie sich gedrungen, auf die menschliche Entscheidung, Bekehrung alles Gewicht zu legen, wiewohl sie ja anderseits an dem objektiven Gotteswerk in der Taufe aufs stärkste festhalten. Erst die späteren lutherischen Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts sind zu einer klaren Unterscheidung der Begriffe gelangt und haben die Lehre von der Wiedergeburt durch die Taufe mit der ihnen eigenen dialektischen Schärfe begründet und erörtert. Besonders klar spricht sich Joh. Gerhard aus: Nullum datur aliud medium regenerationis quam verbum et baptismi sacramentum; per verbum non potest agi cum infantibus, sed tantummodo cum adultis, qui pervenerunt ad annos discretionis; restat igitur, ut per baptismum regenerationis a peccati originalis contagio mundentur et salutis aeternae participes reddantur.[1]) Hafenreffer: Fructus seu affectus baptismi: regeneratio et remissio peccatorum. Baier: (Deus) in homine, qui baptizatur, non autem gratiae divinae repugnat, opus regenerationis aut renovationis per sacramentum hoc actu ipso perficit (a. a. O. S. 417). Hafenreffer wirft die Frage auf, ob auch ein Heuchler, wenn er richtig getauft wird, wiedergeboren werde, und beantwortet sie, indem er darauf aufmerksam macht, daß zwischen der Substanz und der Frucht wohl zu unterscheiden sei. Und Quenstedt sagt von den Heuchlern, daß sie zwar se ipsos defraudant salutari baptismi efficacia, interim tamen est et manet in se salutare organon et medium regenerationis (a. a. O. S. 420 f.).

Nachdem sodann der spätere Pietismus in seiner Opposition gegen die Orthodoxen die Wiedergeburt ganz von der Taufe losgelöst, und der Rationalismus jegliches Verständnis für dergleichen Fragen verloren hatte, ist es Schleiermacher, der zuerst wieder auf alte Bahnen zurückwendet, aber zunächst doch nur auf

[1]) H. Schmid, Dogmatik der ev. luth. Kirche S. 421.

die des Pietismus, indem ihm Bekehrung und Rechtfertigung zusammen die Wiedergeburt ausmachen; während neuerdings Ritschl in ganz verflachender Weise die „Neuzeugung" — so sagt er lieber statt Wiedergeburt — einer bloßen Adoption gleichsetzt.[1])

Bei den neueren lutherischen Dogmatikern läßt sich deutlich ein allmählicher Fortschritt zu immer bestimmterer Klärung im Sinne unserer obigen Auffassung nachweisen. Nach v. Hofmann wird schon das Kind durch die Taufe teilhaftig des Heils Christi, und beginnt der Geist Christi seine wirksame Gegenwart in ihm schon vor Entfaltung des persönlichen Lebens; doch nennt v. H. dies nicht ausdrücklich Wiedergeburt und führt nicht näher aus, wie sich diese von der subjektiven Entwicklung unterscheidet.[2]) Einen Schritt weiter geht Thomasius, indem er ausführt, durch die Gottesthat der Taufe erfahre der Mensch bereits die Wiedergeburt, indem der Geist Christi sich dem Herzen des Kindes mitteile und in ihm den noch verborgenen, aber wirkungskräftigen Anfang eines neuen Lebens schaffe (a. a. O. S. 158). Indem dann aber Thomasius das Erwachen des bewußten Glaubens als eine sozusagen „persönliche Wiedergeburt" im Unterschiede von der in der Kindertaufe schon gewirkten Wiedergeburt bezeichnet, bleibt er doch noch auf halbem Wege stehen, ähnlich wie einst Spener mit seiner ersten und zweiten Wiedergeburt. — Delitzsch will ebenfalls schon im getauften Kinde von Wiedergeburt als einem Anfang des neuen Lebens wissen, unterläßt es aber wiederum, einen Unterschied zwischen Wiedergeburt und Rechtfertigung festzustellen.

Zu klarster Entschiedenheit hat es erst Frank gebracht, indem er auch ausführlicher als irgend ein früherer Theolog sich über die Sache ausgesprochen hat. Er nennt die Taufe „ein Bad des Erstehens zu einem wesentlich neuen Leben und Dasein".[3]) Es geschehe damit „die Einsenkung des neuen göttlichen Lebenskeimes aus der Erlösungsfülle Christi inmitten des alten Menschen"; und „die wesentliche Wirkung der Taufe sei die Wiedergeburt", „ein Widerfahrnis, welches an dem Menschen sich vollzieht".[4]) — „Die Akte

[1]) Vgl. Köstlin in Herzogs Realenc. XVII S. 91 f.
[2]) Vgl. Rabus in der Neuen kirchl. Zeitschrift 1899 S. 157 f.
[3]) System d. christl. Wahrheit, 2. Aufl., II S. 271.
[4]) a. a. O. S. 272; vgl auch 312 f. u. 320 ff.

der berufenden Gnade, bei denen der Mensch sich zunächst leidentlich verhält, zielen darauf hin und wollen darauf angesehen werden, daß sie dem Berufenen kraft der dadurch verliehenen geistlichen Gabe die Möglichkeit gewähren, sich selbstwollend für das dargebotene Heil zu entscheiden." Man habe aber „alle Ursache, das eine, jene Setzung leidentlichen Empfanges, von dem anderen, dieser willentlichen Selbstsetzung zu unterscheiden; denn nur dadurch gebe man Gotte, was Gottes ist, und lasse der Gnade, was ihr gebührt".[1] „In der Taufe, auch als Kindertaufe, finde die Wiedergeburt statt, werde wenigstens der Same des neuen Lebens in den Täufling gelegt; es sei möglich, daß dieses neue Leben, in den Prozeß der natürlich menschlichen Entwicklung eingehend, sofort mit dem Eintritt bewußter Willensrichtung des Subjekts ein bewußt gewolltes wird." Aber „auch wo letzteres nicht der Fall, gehe darum doch der Same der Wiedergeburt nicht alsbald verloren und ersterbe".[2] „Wir bezeichnen jene Gesetztheit des Lebensanfangs, die aber zugleich einen kontinuierlichen Prozeß des Empfanges einleitet, als Wiedergeburt; hingegen die Selbstsetzung, in welcher jener Empfang zum gottgewollten Ziele kommt, die aber ebenfalls einen kontinuierlichen Prozeß der freien Selbstbestimmung nach sich zieht, als Bekehrung."[3]

Dieselbe Anschauung ist jüngst auch vertreten worden in den oben angeführten Abhandlungen des Erlanger Philosophen Dr. Rabus über „Wiedergeburt und Wissenschaft" und des D. Freybe über „die heilige Taufe und den Taufschatz" u. s. w. Treffend sagt Freybe: „Nichts ist für die gedeihliche Zukunft des einzelnen wie einer Gemeinschaft so notwendig und heilsam als das stetige Zurückgehen auf die geistigen Ursprünge, auf die Fundamente des Lebens; diese liegen für den einzelnen wie für die Kirche nirgend anderswo als in der heiligen Taufe, wie es vor allem Luther erkannte, der sich in täglichem Zurückgehen zur Taufe als Bedingung alles christlichen und kirchlichen Lebens selbst übte und aus ihr Glaubensgewißheit und Freudigkeit schöpfte."

Haben wir nun im Bisherigen aus dem Schriftausdruck Palin-

[1] a. a. O. S. 327 f.
[2] System d. christl. Gewißheit I S. 120.
[3] System d. christl. Sittlichkeit I S. 186; vgl. auch 189 f.

genesie selbst sowie aus dessen Synonymen den Begriff der Wiedergeburt festzustellen gesucht und den Konsens vieler bedeutender Zeugen aus alter wie wiederum nun auch aus neuester Zeit nachgewiesen, so liegt uns jetzt ob, exegetisch zu beweisen, daß sämtliche von der Wiedergeburt handelnde Schriftstellen teils direkt für unsere Auffassung, teils wenigstens nicht gegen sie sprechen. Indem wir dabei, wie oben bemerkt, auf Matth. 19, 28, wo nicht von der Wiedergeburt der Menschenseelen, sondern von der der ganzen Schöpfung die Rede ist, nicht weiter zurückkommen, beginnen wir, nach dem Grundsatz, daß die Schrift sich selbst auszulegen hat, indem die deutlicheren Stellen die schwierigeren erklären müssen, mit der deutlichsten von ihnen.

Tit. 3, 5. Nachdem hier Paulus einen Rückblick auf seinen vorigen unseligen Zustand geworfen: „wir waren auch einst unweise, ungeistlich, den Lüsten dienend," preist er die jetzt erschienene Güte und Menschenliebe Gottes, des Heilandes, mit welcher er ihn und seine Glaubensgenossen errettet hat (*ἔσωσεν*) ohne Verdienst, aus Barmherzigkeit; und zwar wodurch? *διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.* Also das Bad der Wiedergeburt ist das fundamentale Mittel der Errettung. Was sollte das wohl anders heißen als „das Bad, durch welches die Wiedergeburt geschieht", resp. geschehen ist? So wie man unter einem Reinigungsbad, d. h. Bad der Reinigung, doch wohl nie etwas anderes verstehen wird als ein Bad, durch welches die Reinigung wirklich geschieht. Man hat das abschwächen wollen: „Bad der Wiedergeburt" könne auch heißen „ein Bad, welches zur Wiedergeburt verpflichtet", — aber zu einer Geburt verpflichtet werden, welch ein unmöglicher Gedanke! — oder es könne heißen: „ein Bad, welches die Wiedergeburt versinnbildlicht" (de Wette); aber wie sollte wohl der Apostel behaupten wollen, durch ein bloßes Sinnbild errettet zu sein? Alle dergleichen abschwächenden Erklärungen hat man offenbar gesucht, um nur der allernächstliegenden aus dem Wege zu gehen und die volle, sakramentale, neuschaffende Wirkung der Taufe nicht gelten lassen zu müssen. Denn daß nichts anderes als die Taufe mit dem *λουτρὸν παλιγγενεσίας* von Paulus gemeint ist, bedarf doch wohl keines Beweises, zumal bei Vergleichung von Eph. 5, 26 (Christus hat die Gemeinde ge-

heiligt durch das Wasserbad im Wort); vgl. auch Röm. 6, 3 ff. (wir sind durch die Taufe mit Christus in den Tod begraben) und Gal. 3, 7 (die Getauften haben Christus angezogen). Von dieser allerklarsten Schriftaussage aus muß nun auch auf die vielumstrittene und vielmißdeutete Stelle Joh. 3, 3 ff. helles Licht fallen.

Joh. 3, 3 ff. sagt der Herr dem Nikodemus, zum Eingang in das Reich Gottes genüge keineswegs die Anerkennung Jesu als eines göttlichen Propheten, genüge auch nicht sittliche Besserung, denn was vom Fleisch geboren, werde immer Fleisch sein; sondern allein völlige Neugeburt von oben (*ἄνωθεν*), also eine Lebenspotenz, die Gott selbst machen muß durch den Geist, weil ja kein Mensch es vermag. Und diese soll geschehen *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*. Es muß also irgendwo Wasser mit dem Heiligen Geist verbunden sein, und so die Wiedergeburt bewirkt werden. Wie will man nun leugnen, daß hiermit von der christlichen Taufe geredet wird? Es sind wiederum die mannigfachsten Auswege gesucht worden, um diesem nächsten, klaren Sinn zu entgehen. Man hat eingewandt: wie konnte Jesus damals von der Taufe reden, die doch noch gar nicht eingesetzt war, von der also Nikodemus nichts wissen und verstehen konnte? Aber hat denn nicht Jesus vielmals, man möchte fast sagen stets, gerade so gethan, daß er mit tiefen, erst später zu erfüllenden und zu verstehenden Worten Zukünftiges vorher andeutete? Sind nicht zum Beispiel seine letzten Reden Joh. 14—16 von dem Paraklet u. s. w. fast durchweg solche Zukunftsreden, mit denen die Jünger auf das ihnen zur Zeit noch Unbekannte und Unfaßliche hingewiesen und vorbereitet werden sollen? Was für ein Wasser könnte es denn sonst wohl sein, von dem er hier spricht? Da sagen die einen, es sei die Taufe des Johannes. So schon Bengel: Aqua denotat baptismum Johannis in Christum, quem baptismum collegae Nicodemi omittentes consilium Dei spreverant.[1]) Aber abgesehen davon, daß letzteres nicht einmal ganz richtig ist, da ja gar nicht alle Pharisäer die Johannestaufe verachtet hatten, wie Matth. 3, 7 beweist („viele Pharisäer kamen zu Johannes", er nennt sie „Otterngezüchte"), — wie könnte wohl die Taufe des Johannes notwendige Bedingung zum Eingang in

[1]) Gnomon z. d. St.

das Reich Gottes sein? und widerspricht nicht der Täufer selbst dem aufs Entschiedenste, indem er Matth. 3, 11 seine Taufe als bloße Wassertaufe bezeichnet und das πνεῦμα erst einer kommenden Taufe Christi zuweist? — Andere haben die Worte „Wasser und Geist" als ein ἓν διὰ δυοῖν fassen wollen, so Calvin: „Wasser, welches Geist ist", wo dann das Wasser nur figürlich das Element der Seelenreinigung bedeuten soll. Aber welch eine gewaltsame, überkünstliche, unmögliche Exegese ist doch das! — Noch andere meinen (z. B. Lücke), es sei hier eine „Anspielung auf die symbolische Bedeutung der zukünftig einzusetzenden Taufe". Aber wie sollte wohl dies dabei von Nikodemus verstanden werden? Und kann wohl ein bloßes „Symbol" als ein zweiter Faktor neben den Heiligen Geist gestellt werden? Und kann aus einem bloßen Symbol heraus eine Neugeburt geschehen? Alles dies können wir nur (mit Meyer z. d. St.) „Wegdeutungen" nennen. Wir müssen mit Luther dabei bleiben: „Das Wasser ist anders nichts denn die heilige Taufe." [1]) Die Neugeburt soll, um mit den Alten zu reden, als causa efficiens den Heiligen Geist haben, als causa medians das Wasser. Daraus folgt noch keineswegs, daß alle ungetauft Gebliebenen als Unwiedergeborene vom Reiche Gottes ewig ausgeschlossen seien. Selbstverständlich ist der allmächtige Gott seinerseits nicht in dem Sinne an das Mittel des Wassers gebunden, daß er nicht auch einmal anders die Wiedergeburt bewirken könnte. Das überlassen wir getrost ihm und seiner für Alle bestimmten Gnade. Es ist sogar anzunehmen, daß die ersten Jünger nicht getauft wurden, weil sie ja am Pfingsttage den Geist der Wiedergeburt unmittelbar empfangen hatten. Uns aber hat der Herr an dieses sein reguläres Mittel gebunden. Und denen das zu mystisch oder zu „magisch" ist, sollte nicht auch ihnen das Wort Jesu gelten: „Glaubet ihr nicht, wenn ich euch von irdischen (d. i. von solchen auf Erden sich vollziehenden) Dingen sage, wie würdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sagen wollte" (Joh. 3, 12). Es versteht sich ja von selbst, daß nicht in dem Wasser als solchem die Kraft liegt; der Geist hätte ebenso gut irgend ein anderes Element zum Vehikel seiner Gnadenkraft wählen können; wenn es

---

[1]) Predigt über Joh. 3, 1 ff. Erlangen 1826, IV S. 157.

ihm aber gefallen hat, das Wasser dazu einzusetzen, so wollen wir doch nicht in das Exempel des Naeman fallen, dem das Jordanwasser zu gering und zu simpel war.[1])

Es ist nun aber gesagt worden, 1. Petr. 1, 23 streite dagegen, indem hier nicht das Wasser, sondern das Wort als Mittel der Wiedergeburt bezeichnet werde. Sehen wir zu. Petrus begründet daselbst seine Mahnung zur Liebe mit der Erinnerung, daß ja die Christen seien *ἀναγεγεννημένοι διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ*, von neuem geboren durch das lebendige Wort Gottes — oder auch: durch das Wort des lebendigen Gottes; es ist das eine wie das andere sprachlich berechtigt, der Sinn bleibt derselbe; wobei *λόγος θεοῦ* schwerlich als der persönliche göttliche Logos zu fassen ist, vielmehr als das Wort der göttlichen Offenbarung, das Evangelium, welches als ein Same in die Seelen gepflanzt ist.[2]) Damit ist ja aber keineswegs das Mittel des Wassers ausgeschlossen. „Wasser thut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist." Das eigentlich Wirkungskräftige im Sakrament ist ja in der That das Wort, ohne welches das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe wäre. Wie denn auch Paulus Eph. 5, 26 die Taufe das *λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι* nennt (Wasserbad im Wort). Sacramentum est verbum visibile. Daß aber Petrus hier nicht ausdrücklich das Wasser nennt, ist wohl verständlich, weil ja bei den ersten Christen in der Regel die Taufe mit der bewußt gläubigen Annahme des Wortes zeitlich zusammenfiel, so daß ihnen die innerliche, durch das Wort vermittelte Erfahrung in der Erinnerung stärker hervortreten mochte als der äußerliche Vorgang durch das Wasser; und ganz besonders dem Petrus, wenn er, wie gesagt, die Wassertaufe nicht empfangen hatte.

So nennt er denn auch an der anderen Stelle seiner Epistel, 1. Petr. 1, 3, nicht ausdrücklich die Taufe, wenn er Gott den Vater preist, „der uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoff-

---

[1]) Es ist bezeichnend für den subjektivistischen Zug unserer Zeit, daß ein so hochangesehener Geistlicher und gefeierter Kanzelredner wie Dryander in einer übrigens schönen Predigt über die Wiedergeburt Joh. 3, 1—8 (Predigten über das christl. Leben, 2. Aufl. 1887 S. 1 ff.) der Taufe auch nicht einmal mit einem Wort erwähnt!!

[2]) Vgl. Huther in Meyers Kommentar z. d. St.

nung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten". Er spricht da eben nur allgemein seines Herzens Freude darüber aus, daß es mit ihm und seinen Mitpilgern ein ganz Neues geworden infolge der Auferstehung Christi, denn nun hätten sie lebendige Hoffnung. Wodurch diese Wiedergeburt in ihnen geschehen, brauchte in diesem Zusammenhang gar nicht hervorgehoben zu werden; den Lesern mußte es ohnehin bekannt sein.

Was ferner die Jakobusstelle betrifft, Jak. 1, 18: *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας*, „nach seinem Willen hat er uns hervorgebracht durch das Wort der Wahrheit", so bereitet es uns hier ebensowenig wie 1. Petr. 1, 23 die geringste Schwierigkeit, daß als das wiedergebärende Prinzip das Wort genannt wird. Das Besondere ist hier nur der Ausdruck *ἀποκυεῖν*, welcher in erster Bedeutung „zur Welt bringen, gebären" heißt, so daß also Gott als der Lebensgrund und Schoß gedacht ist, aus welchem der neue Mensch herausgeboren ist. Dies dürfte insofern beachtenswert sein, als damit, wie uns scheint, eine Erklärungsweise nicht stimmen würde, die wir zwar nirgends theologisch ausgeführt gefunden, wohl aber sonst nicht selten gehört haben. Man hat gesagt, *γεννᾶν* heiße an erster Stelle nicht „gebären", sondern „zeugen" (so auch Ritschl: „Neuzeugung" statt „Wiedergeburt"); in der Taufe sei von seiten Gottes der Zeugungsakt vollzogen, während erst später, nach einem kürzeren oder längeren embryonischen Zustande, die Geburt des neuen Menschen zu stande komme. Für dieses an sich wohl etwas geschmacklose Allegorisieren bietet jedenfalls die Schrift keinerlei Anhalt, und das *ἀποκυεῖν* scheint es sogar, wie gesagt, entschieden zu verbieten. Auch ist zu beachten, daß, wenn Jakobus das *βουληθεὶς* mit besonderer Emphase voranstellt, er offenbar betonen will, daß die Neugeburt etwas ganz und gar vom göttlichen Willen allein Abhängiges sei.

Wir kommen endlich zu den johanneischen Aussprüchen über die Geburt aus Gott, die nicht ohne Schwierigkeiten sind und von gegnerischer Seite immer als besonders schlagende Argumente gegen die Lehre von der Wiedergeburt durch die Taufe angeführt zu werden pflegen.

Evang. Joh. 1, 12 f. Der Logos, der als das Licht in die Welt gekommen, ist von der Finsternis nicht aufgenommen worden;

„wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht Gottes Kinder zu werden, den an seinen Namen glaubenden, welche nicht aus Geblüt (ἐξ αἱμάτων) noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind". Ist es nun nicht, so sagt man wohl, hieraus evident, daß erst der Glaube, also nicht schon die Taufe, die Gotteskindschaft bringt, und, da „Gottes Kind werden" und „aus Gott geboren werden" zusammenfalle, daß mithin die Wiedergeburt erst durch den Glauben, nicht durch die Taufe zu stande kommt? Wir wollen uns diesem Argument gegenüber nicht einfach auf die Behauptung Luthers vom „Glauben der Säuglinge" zurückziehen; denn sie läßt sich doch wohl nur mittels völliger Umdeutung des Begriffs „Glauben" halten, indem man dann beim Säugling unter Glauben etwas anderes versteht als sonst überall. Aber man mache sich doch nur klar, daß, wenn jene Folgerung aus den johanneischen Worten richtig wäre, die Wiedergeburt von menschlicher Willensentscheidung abhängig gemacht würde, während doch gerade in diesen Worten aufs allerstärkste behauptet und betont wird, daß bei der Geburt aus Gott irgend ein Menschenwille absolut nicht als Faktor beteiligt sei, daß sie rein Gottes Werk sei. Johannes sagt gar nichts darüber aus, durch welches Mittel oder auf welche Weise man aus Gott geboren werde. Nur das will er verkündigen, daß einzig durch den fleischgewordenen Logos eine Neugeburt aus Gott und eine Gotteskindschaft werden könne, und daß die fortgehende Erfüllung des Zweckes dieser Neugeburt ausschließlich auf dem Wege des Glaubens an seinen Namen geschehen könne. Treffend sagt Meyer, z. d. St.: „Nur Christus ist der Sohn Gottes, der μονογενής; die Gläubigen (sind nicht, sondern) werden von ihrer Erkenntnis Gottes in Christo aus Gottes Kinder durch die Geburt aus Gott." Einmal hat mich Gott aus sich neu geboren und damit zu seinem Kinde angenommen durch die Taufe; da wurde in mir ohne mein Zuthun ein neuer Mensch, und mit ihm Kraft und Fähigkeit (ἐξουσία) sich für den Logos zu entscheiden, an seinen Namen zu glauben und so immer mehr de facto ein Gotteskind zu werden, nachdem ich es von Gottes Seite einmal anfangsweise und de jure geworden. Denn wer ein Christ, ein Kind Gottes ist, muß eben immer mehr ein Christ, ein Gotteskind

werden, wenn er nicht aufhören will, es zu sein; und dieses Werden geschieht durch den Glauben. So widerspricht dieses Wort in keiner Weise der Taufwiedergeburt.

Ebensowenig 1. Joh. 5, 1: „Jeder, der da glaubt, daß Jesus ist der Christus, der ist aus Gott geboren.“ Dies könnte zwar sprachlich bedeuten: „Durch den Glauben, daß Jesus ist der Christus, wird man aus Gott geboren.“ Aber wenn es das heißen sollte, so würde damit postuliert, daß ein noch nicht Geborenes erst glauben müsse, um dadurch dann erst geboren zu werden. Kann denn ein noch nicht Geborener glauben? Kann der alte Mensch glauben? Ich darf mit vollem Recht und ich muß nach der Schriftanalogie das Wort so interpretieren: Wo einer glaubt, daß Jesus ist der Christus, da ist dies eine Frucht und Folge davon, daß er aus Gott geboren ist; denn nur durch diese Neugeburt konnte er gläubig werden.

Ähnlich verhält es sich mit den zwei korrelaten Aussprüchen: 1. Joh. 2, 29: „Jeder, der die Gerechtigkeit thut, ist aus Gott geboren,“ und 1. Joh. 4, 7: „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren.“ Wollte das jemand so deuten: durch das Thun der Gerechtigkeit und durch die Liebe werde man aus Gott geboren, so wäre dies ja der reine Pelagianismus. Liebe und Gerechtigkeit werden vielmehr nur als die guten Früchte genannt, an denen der gute Baum erkannt wird, und die notwendig wachsen müssen, wo an einem nicht bloß objektiv die neugebärende That Gottes gethan worden ist, sondern auch subjektiv das dadurch bezweckte neue Leben Thatsache geworden ist.

Ebenso 1. Joh. 5, 4: *πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κοσμον*; d. h. Niemand und Nichts sonst kann die Welt überwinden, als was von Gott geboren ist; und dies hat auch die Verheißung des gewissen Sieges. Hier muß freilich wiederum der Ausdruck „aus Gott geboren“ nicht bloß im objektiven, sondern auch im subjektiven Sinne verstanden werden; denn selbstverständlich wird nicht jeder, an dem objektiv die Gottesthat der Neugeburt (sc. durch die Taufe) geschehen ist, die Welt überwinden, sondern nur der, in dem auch subjektiv das gottgewollte neue Leben Thatsache geworden ist, also der getaufte Gläubige. Es ist übrigens wohl zu beachten, daß hier Johannes nicht sagt: „Jeder, der“,

sondern „Alles, was aus Gott geboren ist". Er lehrt also weder, daß jeder Getaufte die Welt überwinde, noch auch daß jeder, der einmal gläubig geworden, sie sicher überwinden werde. Denn es können ja auch solche, die in vollem Sinne, objektiv und subjektiv, Wiedergeborene zu nennen sind, doch noch fallen und überwunden werden. Sondern er lehrt, daß das, was in dem Menschen, nämlich dem Gläubigen, aus Gott geboren ist, die Überwindungskraft hat und folglich, sofern es vorhanden und nicht verloren gegangen, gewiß überwinden werde.

Und nun zuletzt die besonders schwierige Stelle 1. Joh. 3, 9, eine crux theologorum, scheint uns gerade nur bei der hier verfochtenen Anschauung recht verständlich zu werden: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.* Mit diesen Worten soll offenbar aufs schärfste festgestellt sein, daß das „aus Gott geboren sein" und das „Sünde thun" oder „sündigen" einander völlig ausschließende Gegensätze seien. Dies darf nicht im geringsten abgeschwächt werden, wie schon auf mancherlei Weise versucht worden ist. Nicht umsonst wird darum wiederholt, nicht bloß: „er thut nicht Sünde", sondern auch: „er kann nicht sündigen". Es darf nicht erklärt werden, „Sünde thun" könne der Gläubige nicht, nur „Sünde haben"; davon steht Nichts da; und die Unterscheidung ist überhaupt willkürlich und undurchführbar; denn wer Sünde hat, kann gar nicht anders als auch Sünde thun, ob bewußt oder unbewußt, es bleibt doch immer ein unreines Thun, und wäre es auch nur im Herzen. Und wo wäre denn übrigens auch ein Gläubiger, der nicht auch wirkliche, äußerliche Sündenthaten zu bekennen hätte, wenn er anders aufrichtig gegen sich selbst ist? — Ebensowenig darf man interpretieren: „der Wiedergeborene sündige nicht mit Wissen und Willen" (Ebrard), oder: er sündige „nicht in der Weise wie die, welche vom Teufel sind" (Besser); oder: „er verfalle nicht ganz der Sünde und beharre nicht darin" (Bengel). Von alledem steht Nichts im Text. Man soll dem apostolischen Wort die beabsichtigte Spitze nicht abbrechen. Was fangen nun also mit dem schweren Wort alle diejenigen an, welche unter den aus Gott Geborenen solche verstehen, die durch Erweckung und Bekehrung zu

persönlichem Glaubensleben gelangt sind? Müssen sie nicht bis zu der methodistischen Behauptung fortschreiten, daß ein Wiedergeborener schon hier auf Erden völlige Sündlosigkeit erreichen könne und folglich auch müsse? Nur durch eine sogenannte glückliche Inkonsequenz will man dann etwa doch so weit nicht gehen, sondern auf halbem Wege umbiegen, weil doch nicht bloß 1. Joh. 1, 8 („so wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst“ ꝛc.), sondern auch die ganze Schrift wie die Erfahrung jene Behauptung zu Schanden macht. Uns dagegen, die wir den Begriff der Wiedergeburt nach der Schrift in obiger Weise fassen, macht das johanneische Wort keine Anfechtung mehr. Durch die Taufe hat Gott das Werk der Wiedergeburt an mir vollbracht. Der neue Mensch, den der Allmächtige damit in mir geschaffen hat, der ist aus Gott geboren, der thut nicht Sünde, der kann auch nicht sündigen, denn das *σπέρμα θεοῦ*, „das Göttliche, woraus der neue Mensch erzeugt worden“,[1]) bleibt bei ihm und verträgt sich absolut nicht mit der Sünde. Wäre nun in mir Nichts Anderes mehr als dieser neue Mensch, so wäre ich schon sündlos; aber der alte ist leider noch da, wird und kann auch nicht eher als mit dem zeitlichen Tode ganz vernichtet werden, weil bei erlangtem vollkommenem Siege gar keine Ursache mehr wäre, in dieser Welt der Unvollkommenheit noch belassen zu werden; der muß noch täglich gekreuzigt und getötet werden, auf daß der neue wachse und vollbereitet werde und endlich das ersehnte Ziel erreiche. „Wir sind nun Gottes Kinder“ — nicht bloß objektiv dazu gesetzt durch die Taufe, sondern auch subjektiv anfangsweise dazu geworden durch den Glauben an Christus —, „und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist“ (1. Joh. 3, 2).

[1]) Meyer z. d. St.

A. H. Haller.

Der Glaube Jesu
und der Glaube an Jesum.

„Kann man vom Glauben Jesu Christi reden? Uns erscheint die Redeweise seltsam und befremdlich — seltsam, weil wir gewohnt sind, ausschließlich vom Glauben an den Herrn Jesum zu reden, befremdlich, weil wir dahinter Rationalismus wittern.“ So beginnt Prof. Haußleiter seine Schrift „Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube“. Ich bin überzeugt, daß diese Redeweise manchem seltsam und befremdlich erschienen ist; und in welcher Weise der „Glaube Jesu Christi“ völlig rationalistisch verwertet werden kann, zeigt eine 1893 erschienene anonyme Schrift „Der Glaube Jesu. Ein Evangelium für das deutsche Volk aus den Evangelien. Kassel. Fischer. 1893.“ Dagegen sagt Propst Neelsen am Ende seines gegen Haußleiter gerichteten Artikels: „Es ist schriftwidrig, es ist gegen alle analogia Scripturae vom Glauben Jesu Christi zu reden, als ob er, der Herr und Gegenstand des Glaubens, geglaubet hätte“ (N. K. Ztschr. 1894, S. 675).

Grammatisch ist nicht zweifelhaft, daß *πίστις Ἰησοῦ* ebensowohl durch „Glaube Jesu“ und „Glaube an Jesus“ übersetzt werden kann, und Winer hat Recht, wenn er sagt, die Entscheidung des subjektiven und objektiven Genitivs beruhe an vielen Stellen nicht auf grammatischem, sondern auf exegetischem Urteil. Daß *πίστις* mit dem objektiven Genitiv verbunden wird, sehen wir u. a. aus Mr. 11, 22: Habet Glauben an Gott (*πίστιν θεοῦ*),

2. Theff. 2, 13: πίστει ἀληθείας = Glauben an die Wahrheit, Jak. 2, 1, wo die Leser ermahnt werden τὴν πίστιν τοῦ κυρίου nicht parteilich zu haben (den Glauben an den Herrn). Es wird demnach eine exegetisch-dogmatische Untersuchung festzustellen haben, ob man von einem Glauben Jesu reden kann.

Der Anstoß, den auch Propst Neelsen nimmt, ist aus der Betrachtung der Person Christi erklärlich. Vom Glauben Gottes zu reden, ist nicht möglich. Wohl spricht Paulus Röm. 3, 3 von der πίστις τοῦ θεοῦ, aber da ist unter πίστις die Treue Gottes zu verstehen, welche ihn an seinen Verheißungen festhalten läßt. Und sollte man von Jesu Glauben reden können, von dem wir auf Grund der Evangelien bekennen, daß er wahrhaftiger Gott ist, vom Vater in Ewigkeit geboren, der durch die Auferstehung als Sohn Gottes in Kraft erwiesen ist, den Paulus Gott über alles gelobet in Ewigkeit (Röm. 9, 5), unseren großen Gott und Heiland (Tit. 2, 13); Petrus unseren Gott und Heiland (2. Petr. 1, 1) und Johannes den wahrhaftigen Gott und das ewige Leben (1. Joh. 5, 20) nennt; dessen Anrufen in der alten Kirche das Zeichen der Christen war (Zahn, Skizzen, S. 1 ff.), von dem Luther schreibt (Erkl. des 13. Kap. des Joh.): „Wo er nicht wahrer Gott wäre, so wäre der Glaube falsch und Abgötterei, denn des Menschen Herz soll kurz nicht vertrauen noch sich verlaßen ohn auf den einigen Gott. Was daneben vertrauen oder verlassen heißt, das ist alles eitel Abgötterei?“ Von dem sollten wir sagen, er glaubte, der von dem Glauben an sich das Heil abhängig macht? Wir sagen es jetzt nicht von ihm, so wenig wie wir von dem Glauben des Vaters sprechen. Νυνὶ δὲ μένει πίστις gilt für uns, aber nicht für den, welcher zur Rechten Gottes sitzt.

Hat Jesus geglaubt? Von dem, der in Ewigkeit bei Gott war und jetzt in Herrlichkeit als himmlischer König herrscht, heißt es: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο. Er hat nicht die Menschheit angenommen wie ein Gewand, das er wieder abgelegt hätte, er hat sich nicht mit einer menschlichen Person in ethischer Gemeinschaft verbunden, er ist σάρξ geworden, er hat die menschliche Natur angenommen und zwar in Niedrigkeit. Er ist geboren ein kleines Kind, hat zugenommen an Weisheit, hat menschliche Bedürfnisse gehabt, ist versucht worden wie wir, doch ohne Sünde. Ein wirk-

liches, beschränktes, abhängiges Menschenleben hat er geführt, wenn auch in vollkommener Reinheit. Zeit und Stunde des jüngsten Tages hat er nicht gewußt. Johannes zeigt seine beständige Abhängigkeit vom Vater. Der Sohn kann nichts von ihm selber thun, sondern, was er siehet den Vater thun, das thut gleich auch der Sohn .... Der Vater zeigt ihm alles, was er thun soll. — Gehorsam ist er den Weisungen seines Vaters. Als seine Brüder ihn auffordern, nach Jerusalem zu ziehen (7, 6) sagt er: „Meine Zeit ist noch nicht hie.“ Sobald er aber den Wink von seinem Vater erhalten, geht er hinauf. Ebenso wartet er in Kana, bis ihm der Vater zeigt, daß seine Stunde gekommen ist. Wie ihn sein Vater gelehrt hat (8, 28), so redet er. In beständigem Gebetsverkehr mit seinem Vater ist er allezeit erhöret.

Wir stehen hier vor einer Tiefe, die wir nicht ergründen, einem Geheimnis, das wir nicht verstehen können. Wenn wir das Wunder festhalten, daß in Christo Ein Ich ist, und beide Naturen innig vereint sind, so ist schwer zu fassen, wie das alles während des Erdenwandels Christi Wahrheit sein kann.

Schön sagt Chemnitz: „Cum magni hujus mysterii profunditatem in hac vita exhaurire et pervidere non possimus, ita me differre et rejicere ad magnam illam coelestem, aeternam et illustrem scholam.“ Und ähnlich äußern sich Schmidt „Zur Christologie“ und Frank „System der christlichen Wahrheit“. Seit 1800 Jahren haben christliche Forscher sich bemüht, das Geheimnis zu verstehen. Daß sich viele vergeblich bemüht haben, dafür sehe ich den Grund in dem Festhalten eines philosophischen Satzes: Gott ist unveränderlich. Ich meine nicht in dem Sinne, in welchem Jakobus Gott unveränderlich nennt, daß bei ihm kein Wechsel des Lichts und der Finsternis ist, und von ihm alle gute und vollkommene Gabe kommt. Wie der philosophische Satz der Reformierten „finitum non est capax infiniti“ zur Entleerung des Glaubens geführt hat, so dieser dazu, das Geheimnis der Menschwerdung Gottes nicht recht zu verstehen. Aber wir haben nicht den θεὸς ἄτρεπτος der Hellenen, sondern den lebendigen Gott, Jehova, der in die Geschichte eingegangen ist. Schon die Schöpfung ist eine Selbstbeschränkung Gottes, und wenn der Sohn Gottes sich in der Menschwerdung Gottes beschränkt hat, so ist seine Liebe zu

den Verlorenen der Beweggrund gewesen. Tertullian sagt: „Nihil tam Deo dignum, quam hominum salus“.

Was Cyrill und Luther lehren, hat keine Schwierigkeit, wenn wir auf den Erhöhten blicken. „Weil Gottheit und Menschheit in Christo Eine Person ist, so gibt die Schrift um solcher persönlichen Einigkeit willen auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfährt und umgekehrt (E. A. 30, 204). Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen ... es ist Eine Person worden und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen geht.“

Aber weil man an der starren Unveränderlichkeit Gottes festhielt, war der Stand der Erniedrigung verdunkelt. Luther hat freilich die menschliche Entwicklung Jesu stark betont; aber, weil er richtig annahm, wo die Gottheit, müsse auch in Christo die Menschheit sein, nahm er eine doppelte Seinsweise des Gottmenschen, also auch der menschlichen Natur an. Noch stärker Brenz, bei dem man kaum von einem Stande der Erniedrigung reden kann. Auf der anderen Seite macht Chemnitz mit der Erniedrigung größeren Ernst, läßt aber neben Jesu den Logos das Weltregiment führen. Sowohl die Württemberger wie die Norddeutschen nehmen eine doppelte Existenzweise Christi an. Dagegen sagt Frank mit Recht (Wahrheit II, 136): „Wenn irgend etwas der thatsächlichen Erscheinung Christi, des Gottes- und Menschensohnes widerspricht, so wäre es die Annahme, daß neben oder über diesem Menschheitsbewußtsein noch ein anderes, schlechthin absolut und göttliches gestanden.“

In den Evangelien finden wir auch nicht die leiseste Andeutung, daß der Gottmensch sein Ander-Ich im Himmel gewußt hätte.

Licht ist in die Lehre von der Person Christi gekommen, da man die Bande des philosophischen Satzes zerrissen und mit der Kenose ernst gemacht hat. Vorangegangen ist Sartorius in den „Dorpater Beiträgen“. Dann schreibt er in „Lehre von der heiligen Liebe“ (2, 21): „Die Menschwerdung Gottes in Christo ist der größte Beweis der heiligen Liebe Gottes, weil sie der Selbstsucht der Welt gegenüber die tiefste Selbstverleugnung des Höchsten

ist, der sich als Mensch bis zur Knechtsgestalt erniedrigt hat. Nicht etwa nur eine doketische Verhüllung (κρύψις) der göttlichen Herrlichkeit fand darin statt, sondern eine wirkliche Entäußerung (κένωσις), zwar nicht der ewigen Potenz derselben, was unmöglich, wohl aber ihrer unendlichen Aktuosität in der Endlichkeit. Das Auge, welches Himmel und Erde mit den Strahlen seines Blickes umfaßt, entäußert sich nicht der Sehkraft, wenn es sich ins Dunkel begibt oder das Augenlid schließt, sondern nur ihrer weitherrschenden Wirksamkeit. So senkt der Sohn Gottes auf Erden sein allumfassendes Auge und öffnet darin als ein Menschenkind sein Auge als das allmählich aufgehende Licht der Menschenwelt, bis er es zur Rechten des Vaters leuchten läßt in völliger Herrlichkeit."

Und entspricht das nicht den Worten der Schrift? Wenn Jesus Joh. 17 betet: Verkläre mich du, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war, so hat er während des Erdenwandels die Herrlichkeit nicht gehabt. Wenn Paulus (2. Kor. 8, 9) schreibt, daß der Herr Jesus Christus, ob er wohl reich war, ward er arm um euretwillen, so ist der Gottmensch im Stande der Erniedrigung nicht reich gewesen. Und ebenso verstehen wir Phil. 2, 6. Von Jesus Christus sagt Paulus, daß er ἐν μορφῇ θεοῦ war, aber sich entleerte und die μορφὴ δούλου annahm. Das Subjekt ist Jesus Christus, als er noch ἐ. μ. θ. war, also zunächst der λόγος ἄσαρκος. Σάρξ werdend hat er sich seiner Herrlichkeit entleert und seinen göttlichen Stand in den menschlichen gewandelt. Freilich hätte Jesus allezeit seine δόξα wieder annehmen können, sobald sein Bewußtsein erwacht, und er hat die zurückgezogenen Strahlen auch zu Zeiten hervorleuchten lassen, wie bei der Verklärung auf dem Berge, so beim ersten Abendmahl, da wir mit Luther annehmen, daß er hier seine Verklärung antizipierend wirklich seinen Leib und sein Blut ausgeteilt hat; allein das ἴσα-θεοῦ-Sein, in Gott gleicher Zuständlichkeit Sein wollte er nicht für sein Erdenleben als einen Raub sich aneignen, wie er solcher Versuchung widerstanden hat; sondern da er als ein uns in allen Stücken gleicher Mensch (aber ohne Sünde) wandeln wollte, um das Werk der Erlösung zu vollbringen, hat er sich erniedrigt bis zum Tode am Kreuz, so daß die Erniedrigung des λόγος ἄσαρκος sich fortgesetzt hat in der des λ. ἔνσαρκος.

Eine völlig adäquate Formel zu finden, unter welche wir das Geheimnis der Erniedrigung Christi fassen, wird wohl allezeit eine nicht völlig gelöste Aufgabe bleiben. Am wenigsten sagt die Unterscheidung der älteren Dogmatiker von der praesentia extima und intima, wobei man an die Sentenz denkt: Wo Begriffe fehlen, da stellt zu rechter Zeit ein Wort sich ein. Es würde zu weit führen, hier auf die Ausführungen der neueren Kenotiker weiter einzugehen. Nur auf Kahnis' Wort lege ich den Finger: „Der λ. hat sich nicht des Besitzes seiner göttlichen Natur, wohl aber des Gebrauchs derselben entäußert, indem dieselbe in ihm latent war, um sich in dem Grade, in welchem seine menschliche Seite sich entwickelte, zu entfalten." Denn es ist — auch mit Frank — festzuhalten, daß nicht ein Abbruch des göttlichen Seins stattgefunden, und nur die Liebe das Hervorbrechen des göttlichen Seins um des Erlösungswerkes willen zurückgehalten hat. Demnach wird hier nicht „der verdammten arianischen Ketzerei der Weg bereitet", was die F. C. perhorresziert, indem sie den Satz verwirft, daß „Christus eam potestatem etiam secundum Divinitatem deposuisset et exuisset." Denn wenn Christus allezeit seine potestas bethätigen konnte, wie wir sagen, hat er sie nicht abgelegt.

Und mit dem, was hier gesagt ist, stimmt das Bewußtsein der gläubigen Gemeinde überein. Frank schreibt: „Mit der Schrift ist vollkommen einig jene in der Praxis geläufige Vorstellung, die aus dem Glaubensbewußtsein der Gemeinde stammt, wonach man den Eintritt des Sohnes Gottes in die Umschränktheit des menschlichen Daseins als Vertauschung seiner Gottesherrlichkeit mit Knechtsgestalt, als Entäußerung und Erniedrigung faßt. Es kommt auch diesem Glaubensbewußtsein gar nicht zu Sinne, daß damit der ewige Sohn Gottes auf seine Gottwesenheit verzichtet habe, oder daß er damit seiner ewigen, unveränderlichen Gottheit Eintrag thue, sondern nur um so viel herrlicher erscheint ihm der Gottessohn darin, daß er aus Liebe zu dem gefallenen Menschengeschlecht seiner göttlichen Majestät zeitweilig sich entkleidet und Mensch geworden ist. Halten wir uns an die Schriftaussage und an diesen unmittelbaren um die Konsequenzen unbesorgten Ausdruck des christlichen Glaubens, so werden wir auch dogmatisch weiter kommen, als wenn wir mit Voranstellung abstrakt richtiger,

aber in ihren Konsequenzen irreleitender Lehrsätze über Gottes unveränderliches Wesen die Glaubenslehre schädigen."

Mögen nun verschiedene Ansichten über die Erniedrigung Christi sein — vollständig werden wir das Geheimnis nicht ergründen — so ist doch darin allgemeine Übereinstimmung, daß Jesus auf Erden eine menschliche, von Gott abhängige Entwicklung gehabt hat. Hat Jesus geglaubt? Wir fragen noch nicht, ob Jesu Glaube mit unserem Glauben identisch gewesen ist, sondern ob man überhaupt vom Glauben Jesu reden könne. Glauben ist vor allem Vertrauen, wie wir auch πίστις oftmals übersetzen müssen. Wenn Jesus nichts von sich selber thun konnte, sondern dem Wirken und den Winken seines Vaters folgte, so that er das im Glauben. Der Verkehr mit seinem himmlischen Vater in beständigem Gebet, da er wußte, daß ihn sein Vater allezeit erhörte, bezeugt, daß er Glauben hatte. Wenn in dem Gedanken an sein bevorstehendes Leiden seine Seele erschüttert war, und er seinen Vater anrief: „Vater, hilf mir aus dieser Stunde", wenn er in Gethsemane Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen opferte zu dem, der ihn von dem Tode konnte aushelfen, und auch vom Todesgrauen erlöst wurde, daß er sich bereit erklärte, wenn es des Vaters Wille war, den Kelch zu trinken; wenn er auf Golgatha in der Nacht der Gottverlassenheit, da er nichts von der Gemeinschaft seines Vaters fühlte, mit dem „Mein Gott" an ihm festhielt, so geschah es im Glauben. Im Glauben hat er mit dem: „Vater, ich befehle meinen Geist in Deine Hände" sein Leben beschlossen und ist im Glaubensgehorsam gestorben.

Mit dem, was ich hier gesagt habe, wird auch Propst Neelsen einverstanden sein, da er (S. 672) zu Ebr. 2, 13 bemerkt, hier sei nicht vom Glauben, sondern vom Vertrauen des Messias die Rede; und er wird doch Vertrauen mit πίστις übersetzen. So haben auch Jesu Feinde ihm Vertrauen oder Glauben zugeschrieben, wenn sie sagten: „Er hat Gott vertrauet, der helfe ihm nun." Es ist nichts Neues, Jesu Glauben zuzuschreiben. Thiersch sagt (christl. L. 50) „Durch Glauben und Gehorsam hat Er in unserer sterblichen Natur die wahre Heiligkeit zustande gebracht und sie in den schwersten Prüfungen, wie sie noch keiner Kreatur zugestoßen sind, bewährt." Delitzsch fragt: „Wie sollte von Jesus nicht πίστις ausgesagt

werden können, da zwischen ihm und sein ewiges innergöttliches Leben infolge seiner Selbstentäußerung sich das infolge der Sünde und des Zornes wie zur dichten Kerkerwand gewordene Weltleben als Scheidewand gestellt hatte, ..., welche nur für seinen hinüberreichenden Glauben nicht existirt?" v. Hofmann: „Jesu Selbsthingabe ist eine That des Glaubens an seinen Vater." Steinhofer: „In diesen Stunden hatte Jesus nichts als sein unbewegliches Vertrauen, in welchem er mit vollkommener Ergebenheit, Stille und Gelassenheit seines Gottes harrte." Besser: „Mitten in der Verlassenheit von Gott rief sein vollkommenes Vertrauen Gott an als seinen Gott, als seines Herzens Glaubenstrost." Kähler (2, 125) „Die Versuchungsgeschichte macht es anschaulich, daß auch der Gehorsam gegen die göttliche Forderung aus dem Glauben hervorgeht. ... Die Übung im Glauben wird ihn befähigt haben, an seinem Gott festzuhalten, als dieser von ihm keinen Augenblick bezweifelte Gott ihn verlassen hatte." Frank: (II, 150) „Wir sagen nicht, daß der Glaube des Menschensohnes identisch gewesen ist mit dem unsrigen, schon darum nicht, weil es Glaube des Sündlosen war; und doch war es Glaube, insofern der Menschgewordene und Erniedrigte seiner Gottesherrlichkeit als hinter ihm liegender sich erinnerte und auf ihren Wiederempfang als vor ihm liegender durch Leidensgehorsam zu vermittelnder hinblickte." — Daß aber der Gedanke an den Glauben Jesu nicht nur in den Köpfen der Theologen aufgekommen, sondern in das Bewußtsein der Gemeinden übergegangen ist, zeigt des Crasselius Lied, welches Haußleiter und Neelsen anführen: „Jesu, Jesu, hilf mir dazu, daß ich so gläubig sei wie Du." Und zuletzt führe ich noch Luther an, um zu erweisen, daß die Annahme des Glaubens Jesu nicht unlutherisch ist. Er sagt (11, 171): „Das Leben ist nichts anders denn ein Leben des Glaubens und der Liebe und des heiligen Kreuzes. Aber diese drei werden nimmer in uns vollkommen, weil wir auf Erden leben, und hat sie niemand vollkommen, denn allein Christus, der ist die Sonne und uns gegeben und gesetzt zum Beispiel, dem wir auch nachahmen müssen."

Es ist höchst interessant, was Haußleiter uns berichtet, daß 1704 auf Grund der Flaciusschen Lehre vom Glauben in Greifswald mit Nachdruck die Lehre vertreten worden ist, daß Jesus ge-

glaubt habe. Der Referent sagt freilich: Christi Glaubenszuversicht vergleicht sich nicht mit dem rechtfertigenden Glauben (der fides specialis), sondern mit der fides generalis, wie sie im ersten Gebote verlangt wird.

Und so treten wir der Frage näher: Ist Jesu Glaube mit unserem Glauben identisch? „Zu unserem Glauben,“ sagt Seeberg (Glaube und Glaube, N. K. Ztschr. 1893 S. 976), „gehört neben dem Vertrauen auf Christum die Überzeugung hinsichtlich der Wirklichkeit und Wirksamkeit der Glaubensthatsachen.“ Und ebenso führt Weiß als eine Bezeichnung des Glaubens die Überzeugung von der Wahrheit des Wortes an. — Und wir halten auch notitia und assensus für notwendige Stücke des Glaubens. Nun ist der Herr Jesus selbst die Wahrheit, der König der Wahrheit, in die Welt gekommen, daß er von der Wahrheit zeuge, und zu den Juden spricht er strafend: So ich euch aber die Wahrheit sage, warum glaubet ihr nicht? Wir haben die Wahrheit, die uns offenbart ist, angenommen im Glauben. Ohne gläubige Annahme der Offenbarung stehen wir nicht in der Wahrheit. So sagte Petrus: (1, 20) der zwar zuvor versehen ist, ehe der Welt Grund geleget ward, aber offenbaret zu den letzten Zeiten um euretwillen, die ihr durch ihn glaubet an Gott. Paulus spricht mehrfach (Eph. 1, 9; 3, 9) von dem Geheimnis, das von der Welt her verborgen, jetzt aber offenbaret ist; ebenso Röm. 16, 25 „nach der Apokalypsis des Geheimnisses, das in alten Zeiten verschwiegen war“. Und wohl mit Beziehung hierauf sagt Nitzsch (System der christl. Lehre), was Neelsen citiert: „Christus wird nichts von Gott geoffenbaret, sondern er ist Gegenstand und Mittler der Offenbarung und ist dies eben dadurch, daß er das Mitwissen mit Gott ursprünglich oder die vollkommene Gemeinschaft Gottes überhaupt besitzt.“

Um in dieser Sache zur Klarheit zu kommen, müssen die Aussagen bei Johannes besonders betrachtet werden. Einerseits begründet Jesus dem Nikodemus gegenüber, daß er *ἐπουράνια* redet, damit, daß er im Himmel gewesen ist. So sagt er, er sei *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*; der aus dem Himmel kommt (*ἐρχόμενος*) ist über alle 3, 31; ich bin aus dem Himmel gekommen 6, 42. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Und 16, 28: ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen,

wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater. Diese Ausdrücke erklärt Lütgert für synonym mit denen, in welchem von Jesu beständiger Gemeinschaft mit dem Vater geredet wird, in welchen der Herr sagt, daß er nicht von der Welt sei. Das Herabkommen Jesu aus dem Himmel, sowie das Schauen Gottes läßt er in das Erdenleben Jesu fallen, ebenso sein Hinaufsteigen in den Himmel. Er bezieht also das erste nicht auf die Präexistenz Christi, die er sonst festhält, das letztere nicht auf die Himmelfahrt. Demgemäß übersetzt er 3, 13. „Niemand ist hinaufgestiegen in den Himmel, als der vom Himmel herniederstieg, der Menschensohn, der im Himmel ist.“ Als der auf- und niedergestiegen ist zum Vater hat er den Vater geschaut. Er sagt: „In der apostolischen Gemeinde ist Sehen der ständige Gegensatz zum Glauben. . . . Bekanntlich bezeichnet das Glauben in den NTlichen Schriften nicht nur eine Spannung der äußeren sinnenfälligen Erfahrung des Weltlaufs, sondern auch der inneren Erfahrung. . . . Gott ist für Jesum nicht ein Gegenstand des Glaubens, der über sich selbst hinausgreift. . . . Er ist eins mit Gott, darum glaubt er ihn nicht, sondern sieht ihn.“ —

„Daß er aber in solchem Schauen steht, ist,“ sagt Lütgert, „dadurch vermittelt, daß er bei der Taufe den Geist ohn alles Maß erhalten hat, und nicht daher, daß er eine Erinnerung mitgebracht hätte von seinem vorzeitlichen Sein. Das Selbstbewußtsein Jesu hat nicht die Form der Erinnerung. Man kann auch nicht sagen, daß die Bejahung seines himmlischen Ursprungs, seiner himmlischen Art und seiner Präexistenz ein Glaubensartikel ist. Denn das Merkmal des Glaubens, daß er auch über die innere Erfahrung hinausgreift, fehlt dem Bewußtsein Jesu. Allein in der Analogie des Glaubensaktes ist das Bewußtsein Jesu vorgestellt.“ So Lütgert.

Allein wenn Jesus bei der Taufe den Geist ohn alles Maß erhalten hat, so ist das die Fülle der Charismen, nach denen er in Wundern und Zeichen sein Amt ausgerichtet hat. Und sein Verkehr mit dem Vater, sein Schauen des Vaters muß schon vor der Taufe gesetzt sein und darauf beruhen, daß er vom Vater ausgegangen ist und gekommen in die Welt, der Heilige, das Licht, die Wahrheit.

Es heißt den Worten Gewalt anthun, wenn man das Herabkommen vom Himmel nicht mit dem Menschwerden identisch sein

läßt. Wir übersetzen dann 3, 13 „der Menschensohn, der im Himmel war", ebenso wie der Blindgeborene sagt τυφλὸς ὤν „der ich blind war, bin sehend geworden". Wenn nun Jesus sein Wissen von himmlischen Dingen vor Nikodemus damit begründet, daß er im Himmel gewesen ist, so hat er vom Himmel kommend sich selbst nicht aufgegeben, sondern sein wie in einer Knospe verschlossenes Sein öffnet sich allmählich, und aus ihm selbst taucht schon früher, ehe er den Geist ohn alles Maß erhalten, das Bewußtsein seines früheren Standes auf, wie er als zwölfjähriger Knabe weiß, daß in einzigartigem Sinne Gott sein Vater ist. Und als der vom Himmel Gekommene ist er in den Verkehr mit dem Vater getreten.

Frank, welcher das aus-dem-Himmel-Gekommensein auf das σάρξ-Gewordensein bezieht, sagt, es war Glaube, insofern der Menschgewordene und Erniedrigte seiner Gottesherrlichkeit als hinter ihm liegender sich erinnerte und auf ihren Wiederempfang als vor ihm liegender hinblickte. Dagegen behauptet er einen über das Maß des Glaubens hinausgehenden Gemeinschaftsverkehr zwischen dem Vater und dem menschgewordenen Sohne, dem der Vater alles zeigt, und verweist ihn in das Gebiet des Schauens. Also im Glauben soll Jesus sich angeeignet haben, was er auf Grund seines Ausgegangenseins vom Vater hatte; aber was er im Gemeinschaftsverkehr mit dem Vater wußte, hat er nicht geglaubt, sondern geschaut. Ich weiß nicht, ob sich das halten läßt, daß im ersteren Falle Glauben gesetzt wird, im zweiten nicht; vielleicht ist in beiden eine Analogie des Glaubens anzunehmen. Kähler, der anerkennt, Jesus habe Glauben gehabt, erklärt, er habe nicht Gottes Offenbarung im Glauben angenommen. „Wer Gott kennt, weil er und er durchaus allein ihn gesehen hat, hat nicht nur die gewisse Zuversicht, daß Gott sei oder inbetreff dessen, was er sei, vielmehr weiß er das. Wenn er von seinem Vater redet, gleicht er dem abzeichnenden Maler."

So kann ich dem Propst Thomsen in seinem interessanten Aufsatze „Die Freudigkeit unseres Schriftglaubens" (Schlesw.-Holst.-Lauenb. Kirchen- und Schulblatt 1893) nicht beistimmen, wenn er mit dem Satze: Schrift und Glaube sind für einander prädisponiert, den ich nicht einmal für uns sündige Menschen für ganz zutreffend halten kann, da auch Glaube vorhanden sein kann, wo man von

der Schrift nichts weiß, den Schluß zieht, die Schrift sei die Autorität, unter der sich Christus im Glauben beuge. Wohl hat er die Schrift gekannt und sie als Kampf=, Stärkungs= und Trostmittel gebraucht, aber er hat eine andere Autorität für sich gehabt in dem steten Schauen des Vaters, da er, selbst das Licht, mehr gesehen hat, als ihm die Lichtstrahlen des Alten Testamentes zeigen konnten. Von ihm erst erhält die Schrift ihre Autorität, er erfüllt sie und spricht dem Sabbatgebot gegenüber: „Des Menschen Sohn ist ein Herr auch des Sabbats." — So können wir dem Satze nicht beipflichten, unser Glaube könne nicht nur seine Kontinuität, sondern seine Identität nachweisen mit dem Glauben des Herrn selbst.

Eine andere Verschiedenheit zwischen unserem Glauben und dem des Herrn ist aber noch bedeutender. Es handelt sich vor allem um den seligmachenden, um den rechtfertigenden Glauben. Wir haben schon gehört, daß auf dem Greifswalder Konvent nur eine Gleiche gezogen ist mit der fides generalis; daß aber von der fides specialis bei Jesu nicht geredet werden kann. Und im Römerbrief, in welchem Haußleiter den Glauben Jesu ausgesprochen findet, handelt es sich um die Rechtfertigung. Der rechtfertigende Glaube hat zur Voraussetzung das Sühneopfer Christi (Röm. 3); indem der sündige Mensch im Glauben Christum ergreift, wird ihm Christi Gerechtigkeit zugerechnet, die Vergebung der Sünde mitgeteilt, die Kindschaft und das ewige Erbe gegeben.

Er ist in ein anderes Verhältnis zu Gott gesetzt. Der Glaube hat religiöse Bedeutung. Nicht auf unseren Glauben, der schwach ist, sondern auf Christum, den wir im Glauben ergreifen, setzen wir unser Vertrauen. Der Glaube ist in Beziehung auf die Rechtfertigung nichts als ein empfangendes Werkzeug, als ὀργανὸν ληπτικόν, nicht sofern er eine Eigenschaft ist, sittliche Bedeutung hat, im ersten Gebote verlangt wird, das Prinzip des neuen Lebens ist, die relative Lebensgerechtigkeit zur Folge hat, nicht sofern er eine neue Gesinnung, mit der Liebe verbunden, ein lebendig, geschäftig Ding ist, sondern allein, weil er die Gnade Gottes in Christo ergreift, wird er zur Gerechtigkeit gerechnet, und diese Rechtfertigung wird durch Wort und Sakrament dem Gewissen insinuiert, daß es gereinigt wird von den toten Werken, zu dienen dem lebendigen

Gott. Man muß sich hüten, Gesetz und Evangelium zu konfundieren. Es ist für unser Glaubensleben, für die certitudo salutis, zum Schutz gegen alle Sektiererei und Schwärmerei für uns von eminenter Wichtigkeit, daß wir den rechtfertigenden Glauben von allem ἐργάζεσθαι scheiden und unser Vertrauen auf Christum allein, nicht auf unsere Gesinnung, sondern seine Verheißung setzen.

Wenn wir so gefunden haben, daß allerdings von Jesu Glauben während seines Erdenwandels geredet werden kann, aber nicht von einer Identität seines und unseres Glaubens, weil er das Licht selbst ist, in sich selbst die Quelle der Wahrheit, während wir an das Licht glauben, und weil unser Glauben, dadurch wir gerecht und selig werden, ein Ergreifen Christi und seines Verdienstes ist, untersuchen wir nun, ob in der Schrift überhaupt vom Glauben Jesu geredet wird.

Daß von uns Glauben gefordert wird, ist klar. Die Augen des Herrn sehen auf den Glauben. In zahllosen Stellen fordert der Herr in den Evangelien den Glauben. Wer an den Sohn glaubet, der wird nicht gerichtet. Glaubet ihr an Gott, so glaubet an mich. Wer an mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stirbe.

Auf der anderen Seite fordert der Herr auf, ihm nachzufolgen. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig. Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß ihr thut, gleichwie ich euch gethan habe. Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.

Es ist doch merkwürdig, daß Jesus, ob er wohl auf Erden im Glauben an seinen Vater gelebt hat, sich niemals seinen Jüngern in dieser Beziehung als Vorbild hingestellt hat. Und die Apostel? Sie stellen Jesum oftmals als Vorbild hin. Er hat uns ein Vorbild gegeben, daß wir sollen nachfolgen seinen Fußtapfen. Ein jeglicher sei gesinnt wie Jesus Christus auch war (nämlich in Demut, Liebe und Selbstverleugnung). Wandelt in der Liebe, gleichwie Christus uns hat geliebet und sich selbst dargegeben für uns zur Gabe und Opfer. Vergebet euch untereinander, gleichwie Christus euch vergeben hat, also auch ihr.

Woher kommt es, daß die Apostel ebensowenig wie Jesus selbst von dem Vorbilde des Herrn im Glauben reden? Weil der seligmachende Glauben an Jesus nicht mit dem Glauben Jesu identisch ist.

Oder redet die Schrift ausdrücklich von Jesu Glauben? In jener Greifswalder Disputation werden etliche alttestamentliche Stellen angeführt, die nicht beweisen, was sie sollen, da nicht notwendig vom Antitypus gilt, was vom Typus ausgesagt wird. Nur Ebr. 2, 13 ἐγὼ ἔσομαι πεποιϑὼς ἐπ' αὐτῷ wird Christo zugeschrieben, daß er auf Gott vertraut habe. Denn die Stelle Ebr. 12, 2 gehört meines Erachtens nicht hierher, obgleich sie von vielen von Jesu Glauben verstanden wird, der uns zum Vorbilde hingestellt werde, auch von Delitzsch und Frank. Es sind nicht dogmatische Gründe, welche mir verwehren, in dieser Stelle die πίστις Jesu zugeschrieben zu sehen, sondern exegetische. Denn allerdings ist im Ebräerbriefe die πίστις der ἐλπίς verwandt, und es hätte der Verfasser des Ebräerbriefes wohl sagen können: Sehet auf Jesum, der in dem Sinne euch im Glauben vorangegangen ist, daß er in der Hoffnung der Herrlichkeit das Leiden willig erduldete. Nun kann ja ἀρχηγὸς der Anfänger und damit der Urheber heißen, als ein solcher, welcher der Erste in der Reihe ist, wie z. B. ἀρχηγὸς τοῦ γένους; aber es kann das Wort auch ganz synonym mit αἴτιος genommen werden als der etwas begründet und in das Werk setzt. So ist auch Akt. 3, 15 zu verstehen: der ἀρχηγός τῆς ζωῆς, der das Leben gewirkt hat, Ebr. 2, 10 der ἀρχηγὸς τῆς σωτηριάς = der das Heil gewirkt hat. Hier fordert die Zusammenstellung mit τελειωτής, welches nur heißen kann „der etwas zur Vollendung bringt“, also transitive Bedeutung hat, daß auch ἀρχηγός transitiv gefaßt werden muß. Delitzsch faßt τελειωτής in dem angegebenen Sinne, „er führt uns zum Ziele des Glaubens“, dagegen ἀρχηγός — er geht uns im Glauben voran, hat angefangen den Lauf des Glaubens zu gehen. Ich sehe nicht ein, warum man sich solche Schwierigkeit bereiten soll, da der Zusammenhang gar nicht darauf deutet, Jesum als Vorgänger im Glauben zu sehen. Die Vorgänger hat der Verfasser des Ebräerbriefes im elften Kapitel in einer langen Reihe genannt, und wenn er nun im Besitz einer solchen

Wolke von Zeugen auffordert, abzulegen die Sünde und durch Geduld in den verordneten Kampf zu laufen, weist er sie nun auf Jesum hin, von dem die Kraft zu solchem Kampfe kommt und ermuntert die Leser, Jesu nachzufolgen, der das Kreuz erduldete, der Schande nicht achtete und ist gesessen zur Rechten auf dem Stuhle Gottes. Es ist hier genau so wie 1. Petr. 2, 21 ff. Petrus sagt: Denn auch Christus hat für euch gelitten, euch ein Vorbild lassend, damit ihr seinen Fußtapfen nachfolgt, welcher keine Sünde gethan hat und in dessen Munde kein Betrug gefunden ist — und dann weist er mit den Worten: „welcher unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf das Holz getragen hat" darauf hin, woher seine Leser die Kraft zur Nachfolge nehmen sollen, ähnlich wie 3, 18. Diese Erklärung teilen auch Lünemann, v. Hofmann, Keil, Kübel.

Von vornherein werden wir nach der bisherigen Untersuchung annehmen, daß wenn von der *πίστις Ἰησοῦ* geredet wird, nicht Jesu Glaube, sondern der Glaube an Jesus gemeint ist; und wir sind mißtrauisch gegen die Behauptung Haußleiters, daß im Römerbriefe, wo von *πίστις Ἰησοῦ*, ja, wo vom Glauben allein Paulus rede, er Jesu Glauben meine.

Kähler, welcher (Dogm. Zeitfr. 2, 125) mit Haußleiter vom Glauben Jesu redet, widerspricht ihm in seiner Erklärung der Stellen aus dem Römerbriefe.

Zwar hat auf den ersten Anblick seine scharfsinnige Untersuchung über den Gebrauch der Namen Jesus, Christus, Jesus Christus, Christus Jesus etwas Bestechendes. Es ist ja nicht ganz neu, was er sagt. In seinem Kommentar zum Epheserbriefe bemerkt Harleß: „Überall, wo das Wort Jesus nicht das Prädikat *κύριος* hat, bezeichnet es den Menschen Jesus, die menschliche Persönlichkeit Christi." Und ähnlich hat sich Weiß in seiner biblischen Theologie ausgesprochen. So sagt Haußleiter: „Jesus ist der geschichtliche Name des Herrn, die Bezeichnung seiner Person in ihrer geschichtlichen Erscheinung." „Spricht Paulus davon, daß der Geist Gottes Christum von den Toten erweckt hat, so nennt er ihn Jesus; dagegen Christus Jesus, wenn er ihn in Beziehung zu unserer Auferweckung hinstellt, also in religiöser Beziehung." Würden beide Namen gesetzt, so stehe der Name Christus voran, wenn die religiöse Beziehung und die Glaubensstellung des

Einzelnen zu dem von Gott ausgehenden Messias betont werden solle; dagegen stehe der Name Jesus voran, wenn die geschichtliche Vermittlung des Erlöserwerks betont werden solle. Wir geben völlig zu, daß Haußleiter die Regel des Gebrauchs der Namen richtig angegeben hat, es ist interessant, solches aus den einzelnen Fällen zu ersehen. Indessen die Folgerung, daß der Name „Jesus" nicht gebraucht werden könne, wenn von der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Herrn die Rede wäre, ist eine verkehrte. Wenn zu „Jesus" das Wort Kyrios gesetzt wird, liegt nach Haußleiter die Sache anders, da weise das Prädikat „Kyrios" auf die heilsgeschichtliche Bedeutung. Wenn dem so ist, erscheint es nicht notwendig, daß das Prädikat unmittelbar dabei gesetzt wird, wenn nämlich der Zusammenhang zwingend fordert, anzunehmen, daß man unter dem Namen Jesus den verstehen muß, welcher der Heiland ist, an den wir glauben. Denn der geschichtliche Jesus ist kein anderer als der gegenwärtige. Und es läßt sich nachweisen, daß in dieser Bedeutung der Apostel das Wort Jesus gebraucht. So wenn er 1. Theſſ. 1, 10 schreibt: „Zu erwarten seinen Sohn aus den Himmeln, den er erweckt hat von den Toten, Jesum, der uns von dem kommenden Zorn erlöset." Da spricht Paulus aus, daß Jesus von dem zukünftigen Zorn erlöset (Präs.), was doch Heilandswerk ist. Ebenso 1. Theſſ. 4, 14: Es wird Gott, die entschlafen sind durch Jesum, mit ihm führen, 2. Kor. 11, 4: So der zu euch kommt, einen anderen Jesum predigt, den wir nicht gepredigt haben, so vertrüget ihr es billig — was gegen die gesagt ist, welche die Auferstehung leugnen, wodurch er als der *κύριος* erwiesen ist. „Wir sind eure Knechte um Jesu willen", — das heißt doch wegen des Glaubens an Jesum. Noch deutlicher 2. Kor. 4, 11: Wir werden immerdar in den Tod gegeben um Jesu willen, auf daß auch das Leben Jesu offenbar werde an unserem sterblichen Fleische. V. 13: Wir wissen, daß der so den Herrn Jesum hat auferweckt, wird auch uns auferwecken mit Jesu — da ist doch von dem die Rede, der durch die Auferweckung zu einem Christ und Herrn gemacht ist. Und Philipp. 2 kann ich auch — mit Harleß u. a. — in dem Namen, in dem sich beugen sollen aller Kniee, nur den Namen Jesus verstehen, nicht den geschichtlichen, sondern lebendigen Jesus, den Kyrios. So kommt es auf den Zu-

sammenhang an, in welchem Sinne der Name Jesus gebraucht wird, Merkwürdig ist, daß 1. Thess. 2, 15, wo von der menschlichen Persönlichkeit Christi die Rede ist, „die den κύριος Ἰησοῦν getötet haben“ nicht einfach Jesus gesetzt wird. Bei Anerkennung der verschiedenen Benennungen des Herrn ergibt sich, daß die Nennung des Namens Jesu allein nicht ausschließt, daß er in religiös-soteriologischem Sinne gebraucht wird, wenn der Zusammenhang darauf hinweist, und daß Haußleiters Satz falsch ist, der Apostel gebrauche die Bezeichnung πίστις Ἰησοῦ, um keinen Zweifel zu lassen, daß er den Glauben meine, den Jesus selbst in den Tagen seines Fleisches bethätigt habe. Neelsen sagt mit Recht: „Der Gebrauch des bloßen Namens Jesus Röm. 3, 23 unmittelbar nach der Beschreibung des Herrn als des von Gott den Gläubigen zur Versöhnung und zum Heiland Vorgestellten in V. 25 erscheint geradezu angezeigt und erforderlich.“ Wir können also ohne Voreingenommenheit an die Erklärung der von Haußleiter in Abweichung von aller Tradition behandelten Stellen gehen.

Wir beginnen mit Röm. 1, 17. Haußleiter erklärt also: Die heilschaffende Gerechtigkeit, welche Gott hat, die vorher verborgen war, wird im Evangelium enthüllt, sie hat den Glauben zum Ziel (εἰς πίστιν) und setzt den heilsvermittelnden Glauben (Jesu) voraus (ἐκ πίστεως). Und nicht allein dieser Glaube Jesu, sondern Jesus selbst, der Heilsmittler wird genannt, wie geschrieben steht „der Gerechte (nämlich Christus, so wird er oft genannt) wird auf Grund seines Glaubens leben“. Es wird diese Auslegung schwerlich Zustimmung finden. Jederzeit sind die Worte Röm. 1, 16 und 17 als das Thema des Römerbriefes aufgefaßt, und im Römerbrief handelt es sich um die Rechtfertigung des Sünders vor Gott, nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben. Die Gerechtigkeit, welche im Evangelium enthüllt wird, und welche Paulus verkündet, ist die Glaubensgerechtigkeit, den gen. übersetze ich nicht mit Luther „die vor Gott gilt“, obgleich sie eine solche ist, sondern „die Gott gibt“, und zwar die er nicht durch Eingießung einer zuständlichen Lebensgerechtigkeit gibt (Beck), sondern die er urteilsweise schenkt, weil der Mensch sie sich selbst nicht erwerben kann. Es ist ganz unmöglich, daß der unbefangene Leser bei ἐκ πίστεως an Christi Glauben denken konnte, da ausdrücklich davon nicht geredet ist.

sondern sie wird auf Grund unseres Glaubens enthüllt, weil nur dies Gerechtigkeitsurteil ausgesprochen wird, wenn der Glaube Christum ergreift, wie das Thema nachher ausgeführt wird; und es ist durchaus nicht schwierig, zugleich zu verstehen, daß die Offenbarung den Glauben zum Ziel hat. Ganz ähnlich sagt Johannes, daß wir Gnade empfingen um (ἀντί) Gnade. Denn etwas anders ist der Glaube, der Christum ergreift, etwas anders der Glaube, der die Rechtfertigung empfangen hat, wie eine geöffnete Hand zum Empfang der Gnade eine andere ist, als die gefüllte Hand und doch dieselbe Hand. Und geradezu verblüffend ist die Erklärung des Citats aus Habakuk. Ich übersetze freilich wie Haußleiter: der Gerechte wird aus dem Glauben leben. Bei Habakuk ist klar, daß mit Amuna das zuversichtliche Festhalten an der Verheißung gemeint ist, welche erfüllt werden soll. Auf hoher Warte steht er, in betrübter Zeit, harrend; da wird ihm gesagt, daß die Weissagung solle erfüllet werden, und ob sie verzöge, solle er harren. Wenn der Gottlose vernichtet wird, wird der Gerechte im Glauben das Leben haben. Von Christo ist hier nicht direkt die Rede. Und ebensowenig denkt Paulus mit dem „Gerechten" an Christus. Es ist nicht zu übersetzen, „der aus dem Glauben Gerechte", dann müßte der Artikel wiederholt sein. Aber es gibt auch so einen vortrefflichen Sinn, man braucht nicht zu erwarten, daß gesagt wäre ὁ ἀσεβὴς ἐ. π. ζ., obgleich der Gerechte ein ἀσεβής gewesen ist. Denn wer gerecht geworden ist, hat allezeit aus dem Glauben die ζωή hier und dort. Daß Paulus Gal. 2, 11 die Habakuk-Stelle ebenso erklärt und nicht messianisch verstanden hat, bedarf wohl nicht des Beweises, da unmittelbar folgt: das Gesetz ist nicht des Glaubens, sondern der es gethan hat, wird darin leben. Ebenso wird es Ebr. 10, 38 nicht auf Christum gedeutet werden können.

Ich gehe nun zu der Erklärung von Röm. 3, 21—26 über. Hier stellt H. — allerdings mit großem Scharfsinn — die bisherige Erklärung auf den Kopf. Er übersetzt: „Nun ist abgesehen von Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden, bezeugt von dem Gesetz und den Propheten, nämlich Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben Jesu Christi für alle die glauben." Gottes soll hier subjektiver Genitiv sein. Die Gerechtigkeit Gottes ist die Eigenschaft Gottes, vermöge deren er auf eine mit seinem heiligen Wesen über-

einstimmende Weise das Heil der sündigen Menschheit beschafft, sie ist durch Christum offenbart worden. Dazu ist sie offenbart worden, um zu zeigen, daß Gott gerecht ist und rechtfertigt (V. 26). Da das Gesetz Gerechtigkeit nicht wirken konnte, hat Gott *χωρὶς νόμου* einen neuen, aber von Gesetz und Propheten bezeugten Weg beschritten. Dieser Weg liegt durch Christum in der Gegenwart vollendet (perf.) vor und erstreckt ihre Wirkung auf alle, die glauben. Vermittelt ist aber die Gerechtigkeitsoffenbarung durch den Glauben Jesu (subj. gen.). Durch das „alle die glauben" ist die Allgemeinheit des Heils betont; sie äußert sich in dem geschenkweisen (und darum universalen [?]) Empfang der Gerechtigkeit aus der Gnadenhand Gottes mittels der in Christo Jesu vorhandenen Befreiung aus der Schuldhaft; sie ist begründet in dem genugsamen Opfer des Kreuzestodes Christi, dessen universale Wirkung nicht nur in der Heilszeit der Gegenwart hervortritt, sondern der auch mit rückwirkender Kraft die Langmut Gottes in der Vergangenheit rechtfertigt.

Wir halten hier ein, da wir gegen die ganze Ausführung Widerspruch erheben müssen. Es handelt sich darum, wie der Mensch gerecht wird. Weder Heiden noch Juden haben die Gerechtigkeit, das Gesetz kann die Gerechtigkeit nicht geben. Darum wird *χωρὶς νόμου*, weil der Mensch die Gerechtigkeit sich nicht geben kann, eine göttliche Gerechtigkeit offenbart, d. h. eine Gerechtigkeit, die von Gott aus Gnaden geschenkt wird, wie sie schon im Alten Testament verheißen ist. Sie ist offenbart worden, *πεφανέρωται*, d. h. in Wirklichkeit getreten, indem durch die Versöhnung Christi der Weg des Heils für die Gläubigen eröffnet ist. Es ist eine göttliche Gerechtigkeit d. h. Rechtsprechung, die sich über und auf die Gläubigen ergießt, wie wenn ein Regen sich über einen Wald und zu allen Bäumen ergießt. Wenn nun der Apostel noch hinzusetzt durch den Glauben an Jesum Christum, so ist das keine überflüssige Zuthat, so daß man an Jesu Christi Glauben denken müßte, sondern wenn in den Worten *ἐπὶ καὶ εἰς τοὺς πιστεύοντας* überall gesagt wird, die Gerechtigkeit werde mit dem Glauben empfangen, so wird mit dem Zusatz bezeichnet, welcher Art der Glaube sein muß, nämlich der Glaube an Jesum Christum, der die Erlösung vollbracht hat. Notwendig ist die Mitteilung solcher Gerechtigkeit, weil alle Menschen Sünder sind und der Herrlichkeit Gottes mangeln, darum sie geschenk-

weise durch Gottes Gnade durch die Erlösung in Christo Jesu gerechtfertigt werden können. V. 25 versteht Haußleiter so: Während V. 24 von der Gegenwart handelt, bringt der Relativsatz die Thatsache der Vergangenheit.

Gott stellte Christum als *ἱλαστήριον* hin *διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.* Er nimmt *ἱλαστήριον* als Maskulinum: Gott stelle Christum als Sühner dar, und zwar durch seinen Kreuzestod in seinem Blut. Er habe aber nicht willenlos den Tod erlitten, sondern freiwillig ihn auf sich genommen, und sei gehorsam gewesen bis zum Tode am Kreuz. Also müsse man den Glauben „*διὰ πίστεως*" auf den Glaubensgehorsam Christi beziehen, der Röm. 5 *ὑπακοή* genannt werde. Als Sühner durch Glauben in seinem Blut habe Christus die Versöhnung bewirkt.

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Erklärung etwas Ansprechendes hat, und wenn es Paulus geläufig wäre, die willentliche Übernahme des Todesleidens durch das Wort *πίστις* auszudrücken, was an sich fern liegt, so würden wir ihm zustimmen können. Allein es war unmöglich, daß der Leser die *πίστις Ἰ. Χρ.* so verstehen konnte, und es hat auch die christliche Kirche dieselbe nie so verstanden. Haußleiter meint, es sei unmöglich, die *πίστις* auf unseren Glauben zu beziehen, da Gott doch Christum nicht zum Sühner hingestellt habe durch den Glauben der Menschen. Er würde Recht haben, wenn die Verbindung mit *προέθετο* notwendig wäre. Nein, Paulus hat vor allem die Mitteilung der Gerechtigkeit an die Gläubigen im Auge, wenn er auch zugleich auf die objektive That Gottes hinweist, wodurch die Annahme ermöglicht ist. Er hätte einfach sagen können: Gott hat Christum zum Sühnmittel (so übersetze ich) durch sein Blut hingestellt; er setzt aber zu Sühnmittel das Wort „durch Glauben", es ist ein wirkendes Sühnmittel durch Glauben. So ist beides, das Objektive und Subjektive hier ausgesagt: Christi Tod und der Glaube. Ich würde auch nichts gegen die Verbindung des Glaubens mit dem Blute Christi zu erinnern haben. Christus ist zum Sühnmittel hingestellt, indem sein Blut durch den Glauben angenommen wird, ähnlich wie 1. Petr. 1, 1 vom Gehorsam und der Besprengung des Blutes Christi geredet wird. Es würde dann etwas modifiziert so zu verstehen sein: Wie durch den Ysopbüschel als Sprengwedel Blut des geschlachteten

Tieres über die Gemeinde zur Entsündigung gesprengt wurde, so wird das Blut Christi im Evangelium über die Gemeinde gesprengt, um im Glauben angenommen zu werden.

Mit dem Folgenden stimme ich überein, es ist bei der ἔνδειξις der Gerechtigkeit nicht von der von Gott mitgeteilten Gerechtigkeit die Rede, sondern es soll gezeigt werden, daß die durch Christum geschehene Versöhnung mit Gottes Gerechtigkeit nicht in Widerspruch steht, daß, wenn er die Menschen für gerecht erklärt, die doch Sünder sind, er nicht ungerecht verfährt, weil Christus, als der unsere Sünde getragen, für unsere Sünde genug gethan hat; ebenso, daß Gott in Hinblick auf die kommende Versöhnung die Sünden früherer Zeit in Geduld getragen hat.

Nur am Ende des 26. Verses muß ich H. widersprechen, „und gerecht mache, τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ."

Er meint freilich nicht, wenn er den gen. subjektiv auffaßt, daß der gerechtfertigt werde, welcher den Glauben Jesu habe, sondern der, welcher in der πίστις Ἰησοῦ den objektiven Grund seiner eigenen Rechtfertigung erblickt. Das ließe sich der Sache nach annehmen, wenn überall πίστις Ἰησοῦ so gebraucht würde. H. beruft sich auf ἐκ πίστεως Ἀβραάμ 4, 16. Aber das kann doch nicht heißen, der in Abrahams Glauben sein Heil sieht, sondern nur der Abrahams Glauben hat, aus demselben Glauben, den Abraham hatte, sein Leben hat. Und so müßte man hier sagen: der aus demselben Glauben, den Jesus hatte, sein Leben hat. Wenn man aber den aktiven Glauben, den Gehorsam, als Hinnahme der Rechtfertigung hinstellt, kommt man auf falsche Lehre. Es bleibt nichts anderes übrig, als bei der allgemeinen Erklärung stehen zu bleiben: daß Gott den rechtfertigt, welcher aus dem Glauben an Jesus ist.

Sonst verweist H. noch auf die Stelle Gal. 3, 22, wo er übersetzen wird „auf daß die Verheißung auf Grund des Glaubens (d. i. des Gehorsams) Jesu Christi, also auf Grund seines Versöhnungswerkes, den Gläubigen gegeben würde". Auch hier verstehen wir den Glauben an Jesum Christum, und es ist durchaus keine reine Wiederholung, wenn nachher τοῖς πιστεύουσι gesagt wird, sondern wenn die Verheißung mit dem Glauben empfangen wird, so ist der Zusatz wichtig, daß es der Glaube an Jesus Christus ist, den sie haben. Haußleiter verspricht noch eine weitere biblisch-

theologische Untersuchung. Und da wird er wahrscheinlich noch auf Röm. 9, 30 und 10, 6 eingehen, wo ohne Genitiv nur ἐκ πίστεως gesetzt ist. Wir werden freilich urteilen, daß wenn Paulus sagt: „die Heiden, welche nicht nach Gerechtigkeit getrachtet haben, erlangten Gerechtigkeit; die Gerechtigkeit aber aus Glauben," er von dem Glauben der Heiden redet; und ebenso in den Worten: „Moses schreibt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetz: der Mensch, der sie gethan hat, wird in ihr leben; die Gerechtigkeit aber aus dem Glauben spricht u. s. w." er vom Glauben der Menschen redet und nicht von Jesu Glauben.

Ich glaube, erwiesen zu haben, daß Paulus an keiner Stelle von Jesu Glauben redet. Wenn er das bezeichnen will, was Haußleiter in πίστις Ἰησοῦ findet, gebraucht er den Ausdruck ὑπακοή z. B. Röm. 5. Im Deutschen würden wir uns ähnlich ausdrücken. Wir würden es nicht verstehen, wenn jemand sagen wollte: Jesus hat uns durch seinen Glauben erlöst, wohl aber wenn gesagt würde: Er hat uns dadurch erlöst, daß er in Gehorsam gegen seinen Vater sein Leben gegeben hat zu einer Erlösung für viele. Durch seinen Tod hat uns Christus erlöst mit seinem heiligen teueren Blut und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben, und der Tod ist für uns sühnend, weil er ihn freiwillig getragen hat. Bei Haußleiter ist ähnlich wie bei Schleiermacher die obedientia activa so in den Vordergrund gestellt, daß die ob. passiva davor zurücktritt. Christus hat uns durch seinen freiwilligen Tod erlöst — dafür kann niemand sagen: Christus hat uns durch den Glauben erlöst, und so hat P. auch nicht gesagt.

Sehr bezeichnend ist, daß Haußleiter sagt, paulinisch würde der Satz sein: Christus ist der Glaube, und wer in dem Glauben bleibet, der bleibet in Christo und Christus in ihm. Es wird damit Jesu Glaube und unser Glaube identifiziert. Nicht völlig; denn wenn H. auch eine Gleiche zwischen unserem und Jesu Glauben sieht, findet er auch einen Unterschied. Jesu Glaube, der beides: Vertrauen und Gehorsam ist, vermittelt uns das Heil, unser Glaube, der auch Vertrauen und Gehorsam ist, eignet sich das Heil an. Das Werk des Gottessohnes ist die Grundlage unseres Glaubens, unser Glaube ruht ἐπ᾽ αὐτῷ. Der Glaube des Menschensohnes ist die Kraft unseres Glaubens, denn wir glauben εἰς αὐτόν — treten mit ihm in die innige Glaubensgemeinschaft. Das soll

nicht heißen: Wir treten durch den Glauben in Christi Gemeinschaft und damit in Gottes Gemeinschaft, sondern wir kommen in Gemeinschaft mit Christo, so daß wir auch seinen Glauben haben.

Wenn wir unseren Glauben und Jesu Glauben mit einander vergleichen wollen, so müssen wir kurz hinstellen, was unser Glaube ist, der Glaube an den Sohn Gottes, in dem wir das Leben haben, der Glaube, welcher uns vom Gericht befreit, die Rechtfertigung, die Vergebung der Sünde, die Kindschaft schenkt. Das Subjekt des Glaubens ist der Sünder, das Objekt des Glaubens ist Christus der Gekreuzigte und Auferstandene, das Ziel des Glaubens die Gnade Gottes in der Rechtfertigung oder Vergebung der Sünde. Von diesem rechtfertigenden Glauben, der fides specialis kann bei Jesus nicht geredet werden, er war der Heilige und bedurfte keiner Vergebung der Sünde, der Gerechte und bedurfte keiner anderen Rechtfertigung als der Manifestation seiner Gerechtigkeit durch eine That Gottes, durch seine Auferweckung von den Toten.

Dieser Glaube aber zieht in die Gemeinschaft Gottes und zur Einwohnung Gottes. Wer im Glauben Christum ergreift und die Rechtfertigung erlangt, empfängt den heiligen Geist als Triebkraft des neuen Lebens. Und aus dem hergestellten neuen Verhältnis entsteht das neue Verhalten, daß man das Gesetz innerlich halten kann, wenn auch nicht in Vollkommenheit. Durch den Glauben ist unsere Gerechtigkeit vollkommen, so schwach unser Glaube ist, wir halten das Heil, auch in zitternden Händen, unsere Lebensgerechtigkeit aber ist eine angefangene, wachsende, hier auf Erden nie vollendete. Die Apol. sagt: haec igitur fides specialis justificat nos et affert spiritum sanctum, ut deinde legem Dei facere possimus, videlicet diligere Deum, vere timere Deum, obedire Deo. Die Summe aber des Gesetzes, welches der Gläubige nun halten kann, ist im ersten Gebot gegeben: Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen. Dieses Vertrauen, das bei Luther auch oft synonym mit der Liebe gebraucht wird, ist Glaube. Daß man Gott allein trauen, sich eitel Gutes zu ihm versehen und von ihm erwarten soll ... daß ich, wenn es mir übel gehet, dennoch glaube, Gott meine es väterlich mit mir, stehe bei mir und werde mich nicht verlassen... Weil ich allein dein Gott bin, sollst du zu mir allein deine ganze Zuversicht Vertrauen und Glauben setzen und auf niemand anders.

Dieser Glaube, wie er auch im ersten Artikel an Gott den Vater bekannt wird, der uns erhält, versorgt und regiert, ist nur bei den Kindern Gottes, bei denen die durch den rechtfertigenden Glauben Gottes Kinder geworden sind.

Dieser Glaube war bei Jesu vollkommen, und nicht auf Grund des rechtfertigenden Glaubens, sondern auf Grund seiner heiligen Geburt und der unio zwischen dem λόγος und der menschlichen Natur.

Von dem rechtfertigenden Glauben handelt die Dogmatik; der Glaube als qualitas, als Prinzip der Erneuerung gehört in die Ethik. Dieser Glaube erwächst aus dem rechtfertigenden Glauben. Darum hat auch Schmid das Vertrauen auf Gott in die Ethik aufgenommen. Ebenso v. Hofmann, welcher diesen Glauben unter dem „Verhalten des Christen zu Gott" behandelt. Denn er nennt es die Beweisung der Freiheit in Liebe und Demut gegen Gott, in Beziehung auf die eigne menschliche Natur im Haß der Sünde und Glauben an Gott. Und Nitzsch sagt: „Der Glaube erzeugt auch dem Unglück, der Prüfung in Not und Tod gegenüber jedes Vertrauen und jede Treue und jeden Trost aus sich selbst". Also nach ihm erzeugt der rechtfertigende Glaube das Vertrauen.

Ritschl geht so weit, daß er die Aktivität des Vorsehungsglaubens und der Geduld gegen die von Gott verordneten Leiden für die Form erklärt, in welcher der Gläubige seines Heils gewiß wird; während der lutherische Christ die Gewißheit seines Heils allein auf das Wort Gottes gründet, durch welches ihm die Frucht des Versöhnungsleidens Christi zugeteilt wird, und erst in der Gewißheit der Kindschaft und des Gnadenstandes den Vorsehungsglauben hat.

Hier sehen wir, welche Gefahr darin liegt, wenn man den Glauben, insofern er empfangendes Organ der Gnade Gottes ist, nicht streng unterscheidet von dem Vorsehungsglauben, der von Gott alles Gute erwartet. Denn dann werden manche dazu getrieben, ihre Heilsgewißheit in dem Vorsehungsglauben zu suchen.

Vorbild soll uns Jesus in dem Glauben sein, der von dem himmlischen Vater nur Gutes erwartet, aber unsern Glauben wollen wir nicht auf Jesu Glauben gründen, sondern auf sein Heilswerk, auf die That seiner Liebe, da er sich für uns in den Tod gegeben hat.

Aug. Meyer.

Ethische Fragen.

II.

Nur der freie Mensch kann ein Charakter werden. Und daß er es wird, ist ein erstrebenswertes Ziel für ihn und andere. Aber daß er es werde, dazu bedarf er eines sittlichen Urteils, das ihn überallhin begleitet und nie im Stiche läßt; eines Urteils, welches ihn in jedem Einzelfall mit seiner ganz individuellen Physiognomie ohne Umschweife bestimmt und deutlich sagt: „Das ist jetzt deine Pflicht. So mußt du handlen!"

Wir nennen dieses Urteil das Gewissensurteil. Der rechte Gebrauch der Willensfreiheit setzt das Gewissen voraus. Denn sie ist die Freiheit des Menschen, sich selbst zu bestimmen nur auf Grund eigener Überzeugung.

Im Drange des Lebens, wo die Entscheidung vielfach unaufschiebbar sofort erfolgen muß, wäre eine Umfrage bei guten Freunden und treubewährten Beratern gar nicht erst möglich. Aber schließlich müssen wir uns auch immer selbst entscheiden, mit unserem Willen und nach unserem Urteil; nötigenfalls sogar aller Welt und selbst unseren besten Freunden gegenüber. Weil selbstverantwortlich können wir uns nicht mit anderen decken und auf andere berufen. Letztlich sind wir es selbst, die sittlich stehen und fallen.

Wie demgemäß unter den je einzelnen Umständen diese Selbstbestimmung auszufallen hat, sagt das Gewissen. So ergibt sich als zweite ethische Frage:

Das Gewissen.

Anknüpfung an das Gegebene ist die Losung des Tages, das gepriesene und in gewissen Grenzen bewährte Stichwort der Zeitrichtung. Was wir brauchen, ruft man uns zu, es ist Induktion, Induktion, Induktion! Was wir brauchen, will man damit sagen, ist, daß wir vom Thatsächlichen ausgehen und uns ans Thatsächliche halten.[1]) Nun wohl! Das Gewissen ist ein Gegebenes: Eine Thatsache des Menschengeistes von heute.

Mag der Zweifel den Himmel verlieren, das Gewissen sucht ihn immer wieder auf und verbürgt's: „Ein heiliger Wille lebt, wie auch der menschliche wanke!"

Die Pflicht tritt dem Menschen als Forderung entgegen, nicht in freundlicher Bitte, nicht als wohlmeinender Rat, sondern als Gebot von unbedingter Strenge, von allgemeiner Verbindlichkeit, von unmittelbarer Autorität. Der Mensch gerät mit sich selbst in Widerspruch und Uneinigkeit, wenn er dieser Stimme nicht folgt.

Mit unbestechlicher Wage und einem jeder Einschüchterung unzugänglichen Wahrmut thut sie sich kund. Keinem zu Lieb und keinem zu Leid, aber allen streng danach, wie's ihr Verhalten in jedem Einzelfalle erheischt; einschließlich der genausten Abwägung alles dessen, was ihnen als mildernde Umstände etwa zugebilligt werden muß.

Diese Forderung ist kein Verzeichnis einzelner Gebote, sondern ein „Du sollst!" für alle Fälle; ein einheitliches Prinzip, das für alle denkbaren Komplikationen und für alle möglichen Kollisionen,

[1]) Auch Theodor Elsenhans „Beiträge zur Lehre vom Gewissen" in den „Theol. Studien und Kritiken". Jahrg. 1900, S. 230 will „in der Erforschung des sittlichen Lebens von dem festen Boden des Thatsächlichen ausgehen" und konstatiert, daß es „auf dem Gebiete des sittlichen Lebens kein Wort gibt, das in so prägnanter Weise die Regungen des sittlichen Bewußtseins in ihrer Besonderheit und Eigenart kennzeichnet, als das Wort „Gewissen". Aber ihm ist es nur darum zu thun, „welche Bedeutung dem Worte im heutigen Sprachgebrauch zukommt". Als „allein unmittelbar gegebenes Material" gilt ihm „unser eigenes Seelenleben" S. 235. Bin ich demgemäß für die Kontrolle auf das meinige angewiesen, so kann ich mehr als eine Aussage, die E. als Thatsache ausgibt, nicht bestätigen. So besonders die nicht, worin seine Ausführungen ausmünden, daß das Gewissen in der Fassung als „das soziale Gemeingefühl" S. 265 zu seinem erschöpfenden Rechte komme.

Verwicklungen und Schwierigkeiten, hinreicht und so wenig in den alltäglichsten wie in den seltensten Lagen des Lebens versagt.

Dieses Gesetz hängt nicht irgendwo aus. Wir haben es nirgends außer uns. Es birgt's der Menschengeist in seinen Tiefen, es ist den Herzen eingeschrieben, und das Gewissen bezeugt's.

„Nur zuweilen," sagt der Lordkanzler Jakobs I. Baco von Verulam, „schreibt die Nemesis," schreibt die Vergeltung, „ihre Mahnung mit so deutlichen Zügen an die große Heerstraße der Menschheit, daß alle Vorübergehenden sie lesen müssen." Nur vereinzelt, geben wir zu, sind die Fälle, denen gegenüber, wie mit elementarer Gewalt, die allgemeine Überzeugung hervorbricht: „Die Weltgeschichte ist ein Weltgericht!"

Aber es gibt ein unmittelbares inneres Erlebnis, in dem die waltende Gerechtigkeit immer vernehmlich Buch führt und sich zur unabweislichen Geltung bringt. Nicht der Mensch, möchte man sagen, hat dieses Erlebnis, sondern es hat ihn. Es verfolgt den Fliehenden und ergreift den Widerstrebenden. Es zieht ihn vor Gericht und urteilt ihn ab. Seine Wunde vernarbt nicht. Die Zeit kühlt sie nicht mit ihren Flügeln. Sie hält sie bloß offen mit ihrer Sonde.

„Du Armer, der von Schatten du geträumt,
Der Traum ist aus, allein die Nacht ist's nicht." [1])

„Die ich gethan, wo du nur unterlassen,
Ich geh' hinweg, den ungeheuren Schmerz
Fort mit mir tragend in die weite Welt." [1])

Das galt in den Tagen der Mythe, und das gilt noch heut. Es gibt ein Gewissen. Und es hat eins gegeben.

Das Gewissen auch eine Thatsache des Menschengeistes von jeher.

Gewissensbisse und Reue gehören nicht erst „der moralischen Bildung der modernen Zeit" an. [2]) Diese seelischen Erscheinungen lassen sich sehr weit zurückverfolgen. Sie sind dem Menschen von frühe an fühlbar geworden und mehr oder weniger zum Bewußtsein gekommen.

[1]) Grillparzer, Werke V. Ausgabe von Sauer 228. Medea an Jason. „Das goldene Vließ. Dramatisches Gedicht in 3 Abteilungen." 1822. III. Medea. 5. Aufzug.

[2]) Hegel, „Vorlesungen über Ästhetik" I, 358.

In wie vielen Punkten wir das Pflichtgefühl bei den Naturvölkern vermissen mögen, irgendwo tritt es selbst bei ihnen überall zu Tage. Irgendwo hat es in jedem Stamme seine Feste. Die Ehe gilt als eine so unverbrüchliche Gemeinschaft, daß die Witwe bei vielen Völkern dem Gatten in den Tod folgt und dies der eigentliche Sinn der weitverbreiteten Witwenverbrennung ist. Noch heute ist es nicht ein äußeres Gesetz, sondern die freie Wahl der Gattin, die den Brauch aufrecht erhält, bis ihn ihr die christliche Predigt als eine Gewissensverirrung aufdeckt. Auch für den Australneger beschränkt sich das sittliche Soll auf den Stamm. Aber da ist es verbindlich. Bunjil, der alles sieht, was dawider verübt wird, erscheint als die Projektion des immer wachen Gewissens. Die beinahe allgemein dort verbreitete Blutrache ist im Grunde die Justiz der Familie. Die Neger Afrikas sind unter einander ganz ehrlich. Aber selbst, wenn sie einen Europäer bestehlen wollen, suchen sie ihr Gewissen dadurch zu beruhigen, daß sie zuvor ihren Fetisch vergraben. Bestimmter begegnen wir den Spuren des Gewissens schon auf der Grenze der Natur- und Kulturstufe. In dem uralten Gesetzbuch der Chinesen Tschong-yong heißt es: „Das Gesetz des Höchsten ist der menschlichen Natur eingeprägt, und das Licht der Vernunft ist der Führer, dem der Mensch folgen muß.“ Und die sittliche Selbsterkenntnis ist soweit gediehen, daß ein Weiser den König Kao-tsang darüber aufklären kann, nicht der Himmel verderbe die Menschen, sondern die Menschen verdürben sich selbst durch die Übertretung seiner ewigen Gesetze. Wie in China, so ist auch des Ägypters ganze Tugend der Gehorsam. Aber wie wäre dieser staunenerregende Massengehorsam möglich geworden ohne das Pflichtgefühl der Massen, die doch auch den Zwingherrn den Göttern verantwortlich wissen. Das ägyptische „Totenbuch“, vielleicht das älteste Gesetzbuch, enthält sittliche Vorschriften für das öffentliche und private Leben von dem Glauben aus an eine jenseitige Vergeltung. Der Sittenverfall von Babel und Assur ist sprichwörtlich geworden. Aber es war eben Verfall. Die Babylonier und Assyrer haben ein ausgeprägtes Sündenbewußtsein und glauben an ein vergeltendes Geschick. Die Landesgesetze gelten als göttliche Ordnungen, und die sittlichen Vorschriften werden im Tempel ausge-

rufen. In Japan wecken Metallspiegel im Tempel die Selbsterkenntnis, und das Leben verfließt unter dem Gesichtspunkt jenseitiger Rechenschaft vor dem über allen Stammgöttern erhabenen unbekannten Gott. Der Astarte- und Ascheradienst der Phöniker ist die kultische Kopie des Gegensatzes, in dem das Naturleben erwachend und ersterbend seinen Kreislauf vollzieht, aber die blutige Askese doch zugleich das Selbstgericht über die Sünden, die sie der Macht über alles Leben und Sterben verpfändet. Bei den Eraniern, jenem Teil des tibetanischen Nomadenvolkes Arja, in gewissem Sinne des Muttervolkes beinahe des ganzen Europas von heute, der nördlich vom Hindukhu zu festen Wohnsitzen gelangte, ist reuiger Sinn die unerläßliche Bedingung für den lebenslangen Kampf wider das Böse. Und die Handschriften der stammverwandten Perser berichten sogar von einem ungeschriebenen ersten Gesetz. Die Vorväter der Inder, die Bekenner der vedischen Religion und Schöpfer der Sanskritlitteratur besingen in den Hymnen des Rgveda den Schöpfer Himmels und der Erde Varuna als Gesetzgeber und Vergelter von gut und böse im Diesseits und Jenseits. Seine Lichtnatur macht ihn zum Freunde aller Werke des Lichts und zum Feinde aller Werke der Finsternis „auch im ethischen Sinne" (Hillebrandt, „Varuna und Mitra" 74). Das Wesen der buddhistischen Ethik ist der Glaube an Karma, d. h. daß unsere Thaten weiter wirken, bis der letzte Heller bezahlt ist.

Allerdings bedurfte es einer gewaltigen Geistesarbeit, ehe es gelang, einen so tiefliegenden Begriff, wie den des Gewissens, zu formulieren und das Wort in der uns geläufigen Weise auszuprägen. Indessen selbst das geschah noch im vorchristlichen Altertum und auf außerbiblischem Boden.

Das Wort begegnet uns nachweislich zum ersten Mal bei der Stoa, jener Philosophie des Ernstes, der Strenge und der Resignation, welche Zeno, ein phönikischer Kaufmann aus der Hafenstadt Kittion auf Cypern, nachdem er sein Geschäft aufgegeben hatte, um das Jahr 330 in einer Säulenhalle (Stoa) und zwar der bunten (*στοὰ ποικίλη*) vortrug. Die Sache war längst da. Sie war auch bekannt. Nur zu benennen blieb sie noch. Auch die Wahl des Namens war vorbereitet. Euripides gebraucht schon das ihm zu Grunde liegende Zeitwort *συνειδέναι* in diesem sittlichen

Sinn.[1]) Aber die letzte Hand legt erst die Stoa an diese Bildung. Es ist der von den Alten als ihr zweiter Stifter gepriesene Chrysippos aus Soli in Kilikien, † 208, der den Namen aufbringt und zugleich begrifflich festlegt. Dem Wortlaute nach heißt der Name *συνείδησις* nicht mehr als Bewußtsein. Chrysippos führt den Namen nicht ohne nähere Bestimmung ein. Er sagt: Wesenseigentümlich sei jedem Lebewesen seine *σύστασις*, seine Normalverfassung, sein harmonischer Bestand, und das Bewußtsein davon.[2]). Er sagt so von der pantheistischen Weltauffassung aus, der die Stoa huldigt. Aber auch auf theistischem Boden wird man nicht leugnen wollen, daß es für alle Lebewesen einen Typus ihrer selbst, eine eingepflanzte Norm gibt, der sie folgen und nach der ihre Kraft wirksam ist. Selbst das Keimblatt der Rose, die erforderlichen Lebensbedingungen vorausgesetzt, lebt sein Programm aus. Sein Wachsen und Entfalten steht ununterbrochen unter dem Gesetz, die Idee zu verwirklichen, die ihre Art ausmacht, und ihr als Exemplar gerecht zu werden. Aber es geschieht naturgesetzlich und — naturnotwendig. Es geschieht ohne ein Innewerden dieser seiner Idee. Und diese selbst geht nicht über das Naturleben hinaus. Die Idee, welche dem Menschen als das Soll seines Lebens ununterbrochen zu eigen bleibt, zu verwirklichen, kann nur aus freiem Herzen mehr und mehr erstrebt werden. Sein fortgehendes Bewußtsein derselben ist die unerläßliche Voraussetzung. Und das Ziel ist nicht das sichtbare Leben. Es ist seiner Natur nach von anderer Art als das, den Gattungs- oder Ordnungstypus als Exemplar zur Darstellung zu bringen. Die menschliche Einzelpersönlichkeit hat je ihren eigentümlichen Wert und ihre besondere Aufgabe, der sittlichen Weltordnung zu dienen und in der Erfüllung dieser Mission ihrer Idee gerecht zu werden, aber doch zugleich eben damit ihren ewigen Selbstzweck in der Gemeinschaft mit Gott zu erreichen. Das Bewußtsein darum, das uns wesenseigentümliche und daher unvertilgbare unwillkürliche Innewerden

---

[1]) Eurip. Med. 495: „*σύνοισθά γ' οὐκ ἔνορκος ὤν*". Orest 396 „*σύνοιδα δειν' εἰργασμένος*".

[2]) In einem Bruchstücke seines ersten Buches *περὶ τελῶν*: „*Οἰκεῖον παντὶ ζώῳ ἡ σύστασις καὶ ἡ ταύτης συνείδησις*". Die korrektere Lesart lautet: „*Πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν*".

je unserer gottgewollten sittlichen Bestimmung oder Normalverfassung, nennt nun der Sprachgebrauch συνείδησις, Bewußtsein schlechtweg. Und zwar dient der Ausdruck in der Praxis auch dem Chrysippos und seinen Genossen nur in der Beschränkung auf den Menschen. So liegt darin die tiefsinnige Andeutung, daß wir uns unserer nur dann wahrhaft bewußt sind, wenn wir uns mit unserer Bestimmung, mit unserem Lebensideal, wenn wir unser Sosein mit unserem Sollsein vergleichen, und daß wir dieses Soll in uns tragen und immer sozusagen zur Hand haben.

So verstehen und gebrauchen den Ausdruck die späteren geistesverwandten Schriftsteller. An ein gutes Gewissen appellieren sie und seinen Segen preisen sie, Griechen und Römer. In einer Zeit, wo die bisherige Religion und Philosophie ihre altbewährten Dienste versagen und die bisherigen Staatsformen in ihren Grundfesten wanken, wird das Gewissen der Rettungsanker, an den man sich anklammert, und ein Wetteifer entsteht in dem Ernst und der Energie sittlicher Selbsterkenntnis.

„Du sagst," schreibt Epiktet, der als Sklave geborene stoische Philosoph, eine der ehrenwertesten Gestalten in dieser erschlafften Zeit, in seinem „Encheiridion" 24, „damit die anderen auch haben, muß man Vermögen erwerben." „Wenn ich ohne Verletzung des Gewissens .. Besitztümer erwerben kann, so zeigt mir diesen Weg, ich will sie erwerben. Soll ich aber meine wahrhaften Güter aufgeben, damit ihr Nichtgüter erwerbet, so müßt ihr selber einsehen, wie unbillig und unsinnig dies Verlangen ist." Cicero kennt nichts Befriedigenderes als das Bewußtsein eines wohl vollbrachten Lebens und weiß vom Gewissen, daß es seinen Grund in der göttlichen Vernunft selbst hat[1]) und die angeborene Potenz der Tugenden ist.[2]) Kein Menschengeist hat es erdacht. Kein Volk hat's im Wege der Erkenntnis entdeckt, sondern es ist ewiger Herkunft und selbst etwas Ewiges.[3]) Seneca kennt den beständigen Wächter, den heiligen Geist („sacer spiritus") in uns, der uns behandelt, wie wir ihn behandeln (ep. 41); und warnt: „Setze den Fall, es gelänge dir, aller Augen zu entfliehen,

1) De leg. 2, 4.
2) Tusc. 3, 1.
3) De leg. 2, 4.

Thor: was nützt es dir, keinen Mitwisser zu haben, da du doch ein Gewissen hast?“ [1]) Und Quinctilian setzt das Gewissen gleich 1000 Zeugen. Horaz kennt das Erblassen über begangenes Unrecht und Ovid den Mitwisser, den jeder Tag und Nacht mit sich herumträgt. Juvenal [2]) nennt die verborgene Geißel, die das folternde Herz schwingt, und der gelehrte Jude Philo den Verfolger und Widersacher, den der Bösewicht zum Hausgenossen hat.[3])

So ist das Gewissen nicht erst eine Thatsache des modernen Denkens. Es ist so alt, wie die Menschheit. Es gibt ein Menschen-Gewissen. Das Menschlichste im Menschen ist das Gewissen. Es ist auch nicht etwa erst die Wirkung irgend einer Religion, sondern die Voraussetzung aller Religion, die Voraussetzung von Religion überhaupt.

„Hast du die Zeichen, die Götter gefragt?
Glaubst du, ich könnt's, ich vermöcht' es?
Hundertmal hab' ich aufgeblickt
Zu den glänzenden Zeichen
Am Firmament der Nacht,
Und alle hundert Male sanken meine Blicke
Von Schreck getroffen, unbelehrt.
Es schien der Himmel mir ein aufgerolltes Buch
Und Mord darauf geschrieben tausendfach,
Und Rache mit demantnen Lettern
Auf seinem schwarzen Grund.
O frage nicht die Sterne dort am Himmel,
Die Zeichen nicht der schweigenden Natur,
Des Gottes Stimme nicht im Tempel:
Betracht im Bach die irren Wandelsterne,
Die scheu dir blicken aus den düstren Brau'n,
Die Zeichen, die die That dir selber aufgedrückt,
Des Gottes Stimme in dem eignen Busen.“ [4])

Heute nun sagt man uns, dieses sittliche Urteil habe der menschliche Wille zu leben, das Interesse des Menschen, sich zu be-

---

[1]) Fragm. 14 ed. Haase.

[2]) Satir. 13, 194.

[3]) Phil. opp. ed. Mangey II, 659. Joh. Damascenus hat das Fragment mitgeteilt.

[4]) Grillparzer 41 Medea an ihren Vater, König der Kolcher Aietes, den Mörder seines Gastfreundes. „Die Argonauten.“ 1. Aufzug.

haupten und die erforderlichen Lebensbedingungen zu sichern, erst geboren. Lediglich im Kampfe ums Dasein sei es entstanden. In der Geschichte als Produkt der Geschichte habe es sich gebildet, ohne eine Anlage[1]) dazu, die der Mensch etwa mit in die Welt gebracht habe.[2])

Wäre dem so, dann müßte es eine Zeit gegeben haben, in der die Menschen noch kein Gewissen gehabt hätten. So weit indessen unsere Kenntnis reicht, Geschichte und Sage wissen von keinem Volk ohne ein irgendwie bestimmtes sittliches Urteil.

Wäre jene Behauptung richtig, dann müßte es eine Geschichte gegeben haben, eben die, in der sich das Gewissen angeblich gebildet habe, welche ohne sittliche Impulse und Zwecke, ohne sittliche Ideen verlaufen wäre. Und in dieser Geschichte, die noch bar war alles sittlichen Empfindens und Denkens, für die es die Unterscheidung von gut und böse noch nicht gab, sollte sich das Gewissen haben bilden können? Die sittliche Welt ist eine Welt für sich. Wer nicht zu ihr gehört, hat auch kein Empfinden für sie und kann keins haben. Unter allem, was Odem hat, ist es der Mensch allein, der zu ihr zählt und die ganz allgemeine innere Nötigung erlebt, sich mit ihr im Einklang zu halten. Läßt es sich denken, daß ohne

---

[1]) „Wird sie überhaupt geleugnet und werden die Erscheinungen des Gewissens aus anderen Vorgängen abgeleitet, so daß das Gewissen des einzelnen als zufälliges Produkt anderweitiger Faktoren erscheint, so ist er für sein Thun, auch wenn er „gewissenlos“ handelt, nur in einem sehr abgeschwächten Sinne verantwortlich. Die Schuld trifft dann nicht ihn, sondern die Gesellschaft, welche ihm seine sittlichen Maßstäbe darbietet oder die sonstigen Umstände, durch welche die Bildung seines sittlichen Bewußtseins ausschließlich bedingt ist“ (Elsenhans 231). Aber, muß man fortfahren, auch die Gesellschaft, die doch aus einzelnen besteht, träfe dann die Schuld nicht, und die „sonstigen Zustände“ spotten vollends der Zumutung eigener Verantwortung. So gäbe es überhaupt in der Welt keine Schuld. Aber die wirkliche Welt sowohl wie die Welt auf den Brettern, soweit wir sie zurückverfolgen können bis in das begonnene 20. Jahrhundert des Heils hinein, ist ein vielstimmiger Protest.

[2]) Jul. Kaftan, „Das Wesen der christlichen Religion“: „aus natürlichen Wertgefühlen“, „aus natürlicher Nötigung“ 178. „Die Wahrheit der christlichen Religion“: „aus der allgemeineren und bekannteren Erscheinung des natürlichen Wollens und Strebens“, aus dem „Streben der Menschheit nach Wohlsein und Glück“ 521. Vor ihm Herbert Spencer „the data of Ethics“ nimmt erworbene und vererbte „innate principles“ an.

diese innere Nötigung von Haus aus der Menschengeist von sich aus im Kampfe ums Dasein, also aus selbstischem Interesse, auf diese einzigartige, unvergleichliche Unterscheidung von gut und böse hätte verfallen und so dieses innerste Tribunal, das nur danach fragt und nur danach richtet, sich selbst hätte etablieren können? Es ist ganz unglaublich.

Wenn der Mensch nicht von Haus aus, seiner Natur nach, ein sittliches Wesen, ich meine, ein für sittliche Unterscheidung beanlagtes, gewesen wäre, so hätte er nie eins werden können. Daß das Gewissen Menschenwerk sei, widerspricht allem, was wir von ihm wissen und erleben; besonders auch der Thatsache, daß wir's nicht los werden, wie sehr wir es unter Umständen in unserem mißverstandenen Interesse möchten. Was man aus freien Stücken sich zu eigen machen kann, sollte man doch wohl auch wieder aus eigener Initiative aufgeben können. Aber das Gewissen spottet all solcher Bemühungen.

Es beurteilt nur unsere sittliche Seite, unsere Handlungen und sittlichen Zustände als vergangene, gegenwärtige und zukünftige nach der unserem Bewußtsein immer gegenwärtig einwohnenden Norm. Unmittelbar und ungerufen, strafend oder warnend, mahnend oder gebietend, als Gewissensanklage oder Gewissensspruch setzt es sich durch als ein Gericht, in dem wir selbst über uns selbst das Urteil fällen, das wir doch zugleich als nicht unser eigenes empfinden.

In der französischen Verbrechersprache heißt das Gewissen die Stumme. Wir hören nicht ihre nahenden Schritte. Wir sehen nicht ihren vorauseilenden Schatten. Plötzlich fühlen wir, daß sie da ist. Keine Mauer schützt uns. Keine Einöde sichert uns. Keine Flucht in die weite, weite Welt, über Weg und Steg, in die unwirtlichen Berge, in das schweigende Waldesdunkel, über Land und Meer errettet uns vor der Stummen. Man kann nach der sinnvollen Sage gegen die Sirenenstimmen seine Ohren verstopfen. Man kann gegen die Versuchungen der Sinnenwelt die Augen verschließen. Aber gegen die Anklagen der Stummen versagt Watte und Wachs, Augenbinde und undurchdringliche Finsternis sternloser Nacht.

Und diese peinvolle Macht sollte sich der Mensch haben einreden lassen? Und nicht nur hier einer oder dort einer, sondern

die ganze Menschheit, soweit unsere Kunde von ihr zurückreicht? Sie hätte sich diese peinvolle Macht produziert, um dann für alle Folgezeiten unter ihr zu stöhnen?

Wo ist ein Eindruck ursprünglicher, unabgeleiteter, mehr aus erster Hand als der des Gewissensurteils? Aber wie stimmt nun doch dazu, daß es gelegentlich irrt? Die Thatsache des irrenden Gewissens?

Damit ist das Problem angedeutet, welches die Gewissensfrage enthält.

Das Gewissen ist unbedingt verbindlich: die letzte Instanz in sittlich religiösen Fragen, von der es keine Berufung gibt; und doch kann es *irren*.

Die Religionsgeschichte von den Naturvölkern an ist reich an Belägen dazu. Auch das Neue Testament erkennt die Thatsache einfach an. Die korinthischen Christen *irren*, wenn sie sich ein Gewissen daraus machen, das Götzenopferfleisch, wie es von den heidnischen Opfermahlzeiten erübrigt auf den Fleischmarkt kam, für ihren Bedarf zu kaufen.

Ein Paulus irrt, wenn er sich vor seiner Bekehrung kein Gewissen daraus macht, im Eifer um die väterliche Religion die Christengemeinde zu verfolgen.

Hat denn etwa das Gewissen keinen eigentümlichen Inhalt? Haben denn dann die recht, welche sagen, es bestehe lediglich in der sicht;[1]) unmittelbaren Geltendmachung unabhängig von ihm erlangter Ein- es sei also nur gewissermaßen der Mahner, der auf die wider uns von irgend welcher Seite her ausstehenden Forderungen hinweise; der Büttel, der uns an unsere verschiedenen Pflichten, wie sie anderswo festgestellt wären, erinnere? Wir wissen vielmehr, daß unser Gewissen keineswegs ohne weiteres jede Pflicht anerkennt, die uns irgend wer auferlegen möchte. Es unterscheidet sehr bestimmt und lehnt zu einer Zumutung, die von irgendwem als unsere Pflicht ausgegeben werden mag, seine Zustimmung unter Umständen rundweg ab. Ja es prüft jede Autorität und erkennt keine und noch weniger als gesetzgebende an, die sich nicht vor ihm als dazu berufene und geeignete ausweist und legitimiert.

---

[1]) Güder, Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1857. 274.

Oder merken wir es am Ende gar nicht, daß sich unter seiner gewichtigen Autorität eine Forderung ganz anderer Herkunft verbirgt? Haben etwa die recht, welche die angeblich unabhängig von ihm erlangte Einsicht näher bestimmen und sagen, sein Inhalt sei nur etwas im Gemeinschaftsleben Erworbenes,[1] sei nur die jeweilige Gesellschaftsmeinung, nur das Urteil der zeitlichen Entwicklungsstufe, auf der ich stehe, mit der ich lebe?

Wäre dem so, dann wäre freilich damit erklärt, daß das Gewissen auf den verschiedenen Entwicklungsstufen verschiedene Forderungen stellt. Aber unerklärt blieben diese verschiedenen Entwicklungsstufen selbst, unerklärt der Fortschritt derselben, unerklärt aller Fortschritt in Religion und Gesittung.

Denn wenn das Gewissen nichts weiter enthielte, als was in dem jeweiligen Gemeinschaftsleben bereits gültig war: wie konnte es denn dann jemals darüber hinauskommen? Denn darin besteht doch eben die Entwicklung und aller Fortschritt, daß ein Schritt über die bisherige Stufe hinaus gethan und eine neue eröffnet wird.

Woher nehmen denn die Träger des Neuen, die Reformatoren, die Führer der fortschreitenden Bewegung, das Mehr über die Stufe hinaus, der sie angehörten, wenn sie selbst nicht mehr hatten, als die ganze Gesellschaft um sie her?

Man wird zu antworten geneigt sein: Es ist ihnen offenbart worden. Aber auch zur Offenbarung gehören immer zwei. Einer, der offenbart, und einer, der sich offenbaren läßt. Und zu diesem sich etwas Offenbarenlassen gehört immer verständnisvolle Empfänglichkeit. Die Offenbarung setzt eine innere Bejahung und Aneignung seitens des Menschen voraus. Wie soll da der Mensch empfänglich werden können für das Neue, wenn sein Horizont mit dem Alten abschließt?

Dazu kommt: Jede Offenbarung wendet sich an die Gewissen. Sie muß sich vor ihnen legitimieren, um Aufnahme zu finden, so gewiß diese immer innerlich vermittelt sein muß und lediglich äußerlich gar nicht zu stande kommen kann. Wie kann aber ein Gewissen eine Offenbarung anerkennen, wenn sein Inhalt die bisherige Gesellschaftsmeinung ist, die es doch eben zu überwinden gilt?

---

[1]) Albr. Ritschl, „Über das Gewissen“ 20.

Denn auch jede religiöse und sittliche Entwicklung geht doch eben über den bisherigen Stand und Zustand, über die bisherige Stufe hinaus. Also die Auskunft scheitert an der Thatsache der zunehmenden Vertiefung der religiös-sittlichen Erkenntnis, wie sie die Völkergeschichte aufzeigt. Sie scheitert also an einem Gegebenen.

Nach Paulus hat das Gewissen einen ursprünglichen Inhalt: das in die Herzen geschriebene Werk des Gesetzes. Derselbe befähigt die Heiden, das Gesetz zu halten, obwohl sie's nicht haben. Es gibt nach Röm. 2, 13 ein Thun des Gesetzeswerks auch bei denen, die das mosaische Gesetz nicht haben, auf Grund des Gewissens. Es ist das zugleich die ganz überwiegende Stellung zur Frage auch in der außerbiblischen Welt. Wie sollte und hätte das Menschheitsbewußtsein je von diesem Gesetz etwas wahrnehmen und wissen, ja eine Ahnung haben können, wenn es sich nicht durch seinen Inhalt kund gethan hätte und noch thut? Ein Gesetz ohne Inhalt wäre keins. Es hätte keinen Sinn, daß die Chinesen auf das der menschlichen Natur eingeprägte Gesetz, daß die Perser auf das eingeschriebene erste Gesetz hinwiesen, wenn's keinen Inhalt hatte. Die griechische Tragödie kennt und verwertet die Kollision zwischen dem Staatsgesetz und den ungeschriebenen Gesetzen des Menschenherzens. Ein solcher Widerstreit ist nur möglich, wenn auch diese inhaltlich bestimmt waren. Und die Mahnung der Stoiker, dem eingeborenen Gesetz zu folgen, wäre unbefolgbar, wenn dies gar keine deutlichen Vorschriften enthielt. Deutliche, aber doch nun nicht eine Summe von ablesbaren Sätzen.

Es hätte keinen Sinn, daß im Alten Testament, das seine großen Wahrheiten in der Form von Thatsachen vorträgt, das Gewissen eine beherrschende Rolle spielt, wenn es inhaltslos wäre. Das Alte Testament hat außer einer späteren, apokryphen Stelle, Weish. 17, 11, den Namen noch nicht. An den beiden Stellen, wo die deutsche Übersetzung „Gewissen" sagt, Jos. 14, 7 und Hiob 27, 6, hat der Urtext: mein Herz. Dem Herzen schreibt das Alte Testament die Thätigkeit zu, die wir mit dem Gewissen verbinden. Also der Name ist noch nicht geprägt, aber sein Inhalt macht sich von den ersten Blättern an geltend. Wie die alttestamentliche Mahnung an das Herz, so wendet sich das Neue Testament an das Gewissen. All seine Predigt rechnet auf die Zustimmung der

Gewissen, und sie will auf gar keinem anderen Wege wirken und Anklang finden. Voraussetzung von alle dem ist, daß das Gewissen ganz bestimmte sittliche Grundgedanken oder, wie wir genauer und dem vorliegenden Sachverhalt adäquater sagen müssen, Nötigungen zu ihnen birgt.

Aber nicht „natürliche" Nötigungen im Interesse des Willens zu leben, im Streben nach äußerem Wohlsein und Glück, sondern Nötigungen dieser einzigartigen unvergleichlichen Art zu sittlichen Normen. Nicht um uns mit ihnen in der Welt besser zu behaupten und fortzuhelfen, sondern weil unser zu Gott hin Geschaffensein, unser Zug zur Gemeinschaft mit ihm ohne die Willenshinwendung zu ihm und damit ohne die sittliche Normalbeschaffenheit sein Ziel nicht erreichen kann. Demgemäß zerfallen wir folgerecht mit uns selbst nach unserem innersten Wesen, wenn wir uns von Gott scheiden und seinem Willen zuwider leben.

Inhaltsleer ist das Gewissen nicht. Aber sein Inhalt sind keine Buchstaben, sondern Geist. Keine Formel, aber eine Norm Kein Kodex, aber ein Prinzip, welches eben als solches immer noch der Anwendung bedarf.

So findet beides seine Erklärung, sowohl das verbindliche als auch das irrende Gewissen. Die Norm bleibt verbindlich für alle Bewegungen auf dem sittlich-religiösen Gebiete und der unverlierbare Maßstab für jede Weiter- und Höherentwicklung. Sie ist's und bleibt's und kann es sein und bleiben, weil sie Geist ist und nicht Buchstabe. Aber eben deshalb muß sie doch immer erst angewendet werden. Und diese Anwendung kann gar nicht ohne Mitwirkung, wie der anderen Seelenkräfte, so besonders des jeweiligen Erkenntnisvermögens vor sich gehen und ist so durch den geistigen Gesamtzustand des Subjekts bedingt, der seinerseits wieder von individuellen, kulturellen und sozialen Verhältnissen abhängt. Damit ist die Möglichkeit von einander abweichender und sogar einander widersprechender Gewissensforderungen in den verschiedenen Entwicklungsstadien gegeben. Der prinzipielle Gewissensinhalt ermöglicht den Fortschritt. Die jeweilige Anwendung des Prinzips ermöglicht das Irren.

Dieser prinzipielle Gewissensinhalt ist angeboren.

Ob es „angeborene Ideen" gibt, ist eine alte Streitfrage.

Cartesius und Leibnitz behaupten es. Locke bestritt es. Schopenhauer findet den Ausweg, formale Erkenntnisse seien angeboren, materielle, d. h. solche, welche einen Inhalt haben, dagegen nicht. Aber auch diese Unterscheidung wird den Thatsachen nicht gerecht.

Was angeboren ist und was nicht, läßt sich nur aus der Erfahrung ermitteln. Was wird denn der Vernunft aus der Erfahrungswelt und vermittelst der Erfahrung geliefert? Nicht der Inhalt, zu dem wir die Form hinzubrächten. Wir treffen nirgends in der Welt unserer Erfahrungen auf einen Inhalt ohne Form. Beide sind immer und überall untrennbar verbunden, und wir kennen sie nur als unlösliche Einheit.

Was uns die Erfahrung liefert, ist vielmehr der konkrete Fall, die Konstellation der Verhältnisse, auf die es unserseits gilt, das Prinzip anzuwenden. Was der Menschengeist von sich aus hinzubringt, ist also nicht die Form, sondern das Prinzip. Das Verhältnis ist das des Prinzips und der Anwendung.

Die beständige Wiederholung dieser Anwendung führt nach und nach zu formulierten Sätzen und Gesetzen, welche der jeweiligen Stufe entsprechen. Die so gewonnenen Sätze und Gesetze sind die angewandten Erkenntnisse. Das Prinzip oder die Prinzipien sind die angeborenen, immanenten Erkenntnisse.

Diese Prinzipien würde keine Vernunft, die sie nicht in sich trüge, aus der Erfahrung abzuleiten vermögen.

Wir würden nicht einmal eine Erfahrung machen können, ohne daß wir das Wahrgenommene denkend betrachten. Wir würden nicht einmal die Vorstellung einer Landschaft gewinnen, ohne daß wir die Gesichtseindrücke denkend ordnen; ohne daß unser Verstand sein Licht über die Farbenpunkte, die unser Auge empfängt, ausgießt und uns so erst zu dem Eindruck des landschaftlichen Bildes verhilft.

Erst durch die Anwendung unserer Denkgesetze auf unsere Umgebung kommen wir zu Erfahrungen. Und diese unsere Denkgesetze sind Gesetze, die wir nirgends anderswoher als aus unserem Geiste kennen und entnehmen, zu deren Anwendung nur er und ganz allein er uns nötigt. Erst durch die Anwendung des prinzipiellen Inhaltes unseres Gewissens auf die konkreten Fälle des Lebens kommen wir zu sittlichen Urteilen. Diesen prinzipiellen In-

halt, diese Norm für unser Handeln finden wir nirgends in der Naturwelt und unserer Umgebung, nirgends anderswo als in unserem Gewissen, und doch gäbe es ohne sie keine sittliche Welt, kein sittliches Leben, keine sittlichen Ideale und kein sittliches Urteil.

Aber zu diesen sittlichen Urteilen und weiter zu den formulierten Sätzen und Gesetzen kommt die Vernunft unter den diesseitigen Verhältnissen freilich auch nicht ohne die Erfahrung, sondern erst durch die Anwendung ihrer Prinzipien auf die Erfahrung.

So ist das Gewissen nicht Quelle von Religion und Gesittung, als ob es sie aus sich selbst, auch ohne die Erfahrung, zu erzeugen vermöchte, aber es ist Norm und Maßstab, sittlich-religiöses [1]) Empfindungs- und Urteilsvermögen, Gerichtshof und Richter,

[1]) Dagegen behauptet Elsenhans S. 245: „Der wirkliche Thatbestand ist, daß es Gewissensregungen genug gibt, welche keinerlei Beziehung zu Gott enthalten." Ich bekenne, daß ich keine dergl. kenne. Und das Menschheitsbewußtsein mit seiner auch noch heute unübertroffenen Charakterisierung des Gewissens als „Stimme Gottes in uns", diesem adäquatesten und sinnvollsten Ausdruck dessen, was wir am Gewissen haben, seiner Quintessenz und seiner Bedeutung zugleich, urteilt ebenso. Es wird sich auch schwerlich durch eine Kritik, die an der Peripherie haften bleibt, daran irre machen lassen, daß das sein Zentrum und das Geheimnis seiner Kraft ist. E. sagt: „Es wäre in einer Zeit religiöser Indifferenz schlimm um die sittliche Einsicht bestellt, wenn die psychologische Grundlage derselben ausschließlich an die Lebendigkeit des religiösen Bewußtseins gebunden wäre" (245). Ich antworte: Das ist es auch und wird es je länger je mehr. Aber es tritt nicht sofort und unmittelbar mit der Veränderung der religiösen Denkweise handgreiflich zu Tage. Der sittliche Ertrag der religiösen Erziehung pflegt den Abfall von ihr noch eine Zeitlang zu überdauern. Aber schließlich reißt der Zusammensturz einer Religion die auf sie gegründete Ethik folgerecht nach. Und eben diese Sorge heute macht die Hände geschäftig, die sittliche Welt mit einem neuen Fundament zu versehen und so der Gefahr des Vandalismus rechtzeitig vorzubeugen. Aber das Verhältnis hat auch eine Kehrseite. Wenigstens der christliche Glaube kann nicht zu stande kommen ohne μετάνοια, ohne die Sinnesänderung, die sich grundsätzlich von der Sünde ab und Gott zuwendet, und vermag sich auch nicht ohne dieselbe zu erhalten. So kann auch der Schiffbruch am Glauben schon ethisch bedingt sein. Das normale Verhältnis wird immer ein wechsel- und gegenseitiges sein. Ich vermag weder zuzugeben, daß wir „ein religiös bestimmtes und ein nicht religiös bestimmtes Gewissen unterscheiden können" (E. S. 245), noch „daß der Schwerpunkt des religiösen wie des sittlichen Innenlebens des Menschen auf dem Gebiete des Fühlens liegt" (S. 246).

Mahner und Warner, Ankläger und Urteilsvollstrecker zugleich. Sobald, aber auch erst sobald, ein Fall der Erfahrung vorliegt, regt es sich und fordert den unbedingten Respekt vor seinem Prinzip.

Wie das Gewissen einen ursprünglichen, angeborenen, nämlich prinzipiellen Inhalt hat, so kommt ihm auch ein Fürsichsein zu. Zwar ist das Gewissen eine Thätigkeit des Geistes, sozusagen im Ganzen; nicht nur eine Vorstellung, nicht nur ein Wille, nicht nur ein Gefühl, sondern Gefühl, Vorstellung und Wille zugleich. Aber doch ist es eine besondere, singuläre, so eigenartige Geistesthätigkeit, daß sie sich von allen übrigen ganz bestimmt und konstant abhebt, als eine von allen anderen Äußerungen des menschlichen Personlebens unterschiedene sich ausweist, vor dem Bewußtsein durchsetzt und als eine Einheit kontinuierlich behauptet.

Das Gewissen vergißt nicht, vergißt nichts, was in sein Ressort fällt. Darum kann es befleckt und verwundet werden. Befleckt durch jedes bewußte Unrecht, verwundet durch jedes gewissenswidrige Handeln, und der Fleck kann haften und die Wunde bleibt. So hat das Gewissen ein Fürsichsein und eine Kontinuität. Aber ein einzelnes materielles Substrat, ein physisches Gebilde als Organ für das Gewissen ist so wenig nachweisbar, wie für die Einheit unseres Bewußtseins, die nicht minder alle Wandlungen, die mit uns vorgehen mögen, in unserem Leben übersteht.

Unser Aussehen wurde anders. Das sagt uns das Gemälde unserer Kindheit. Das sagt uns in Leid und Freude, in Gesundheit und Krankheit der Spiegel. Auch die Phantasie ändert sich mit den Jahren. Nicht minder, was wir Geschmack, Liebhaberei, Passionen und Affektionen nennen, sind Kleider, die wir unvermerkt wechseln. Selbst das Gedächtnis kann ermatten und die Erinnerung welkt in den Herbsttagen manch eines Lebens. Der Stoffwechsel unseres Organismus ist ein ununterbrochener. Alles wird anders. Aber das Bewußtsein unserer Identität verläßt uns nicht. Es überlebt den Umsatz und Ersatz. Bei allem Wechsel nannte man uns nicht nur, sondern wir nannten uns selbst und empfanden uns als dieselben. Unser Ichbewußtsein blieb.

Diese Empfindung unserer Identität in allem Wandel entsteht nicht aus Raisonnement und wird nicht durch Reflexion unter-

halten. Sie hängt nicht von uns ab. Wir vermögen sie nicht preiszugeben, wenn wir auch wollten.

Es steht in unserer Macht, Hand an uns zu legen und unserem Leben ein vorzeitiges Ende zu setzen. Aber es steht nicht in unserer Macht, die Empfindung zu löschen, daß wir es selbst sind, die es thun; dieselben, die einst glücklichere Tage sahen, die kühnsten Hoffnungen von dem Leben hegten, vertrauensvoll der linden Zusprache einer gläubigen Mutter lauschten und nun verzweiflungsvoll zusammenbrechen.

Das sind Thatsachen unseres Lebens, die keine Lupe erfaßt und kein Seziermesser bloßlegt und keine Statistik erspäht; die aber doch so zweifellos gewiß sind wie wir selbst. Die Einheit des Bewußtseins ist da. Das diese voraussetzende Gewissen ist da. Ein physisches Organ zu dem einen oder dem anderen ist nicht nachzuweisen.

Dagegen bedarf das Gewissen zu seiner korrekten Bekundung des ganzen organisch-materiellen Apparates des Menschengeistes in normaler Funktion, ohne den das Selbstbewußtsein überhaupt unter den diesseitigen Verhältnissen weder erwacht noch besteht.

Diese seine auch körperliche Bedingtheit ermöglicht den Fall, den der Sprachgebrauch „krankhaftes Gewissen“ nennt. Darauf muß die Diagnose lauten, wenn das irrende Gewissen sich mit seinen Zumutungen und Vorwürfen von dem Gewissensurteil der ernsten Genossen seiner Erkenntnisstufe isoliert und Vorkommnisse als Gewissensfälle ansieht und behandelt, welchen dieser Charakter nicht zukommt.

Zwar richtet sich das Gewissen als sittlich-religiöses Selbsturteil nicht nach dem Urteil anderer. Aber ein Gewissen versteht doch das andere, auch wo es selbst den Schluß nicht zieht und die Anwendung nicht macht. Fehlt hingegen auch dies Verständnis, da ist an ein krankhaftes Gewissen zu denken, da liegt wenigstens die Vermutung nahe, daß körperliche Störungen vorliegen.

Zustände dagegen, die der Sprachgebrauch als schlafendes, weites, rohes Gewissen bezeichnet, sind selbstverschuldet und Beweise davon, daß unter einer verkehrten Willensrichtung auch die Gewissensäußerung leidet. Aber sie zu ertöten, das Gewissen zu vernichten, ist auch der verkommenste Wille nicht im stande.

Es ist die abgrundtiefe Barmherzigkeit Gottes, daß es so ist; daß mit dem Menschenwesen das Gewissen unauflöslich verbunden ist. Es bleibt der Anknüpfungspunkt für jede Möglichkeit einer Umkehr. Die immer gangbare Brücke, auf der der Mensch aus noch so tiefem Fall den Rückweg zu finden vermag. Es ist der Grundakkord der Seele, der verstummen, aber nicht verloren gehen kann. Aber es ist auch der thatsächliche Beweis, daß der Mensch zu Gott hin geschaffen ist und wir in diesem Sinne „göttlichen Geschlechtes“ sind. Könnte es jemals gelingen, das Zutrauen zu dieser Stimme in uns, die der gesunde Sinn aller Zeiten letztlich auf Gott zurückgeführt hat, zu erschüttern, so müßte das der Anfang vom Ende des idealen Menschentums sein. Keine Kultur, wenn selbst sie sich dann noch zu erhalten vermöchte, könnte retten von der von da aus folgerechten Barbarei und dem Krieg aller gegen alle. Und es *müßte* jenes Zutrauen erschüttert werden, wenn man Herbert Spencer glaubte, daß das Gewissen nichts mehr als organisierte Nützlichkeitserfahrung, der Niederschlag aller früheren Erfahrungen der menschlichen Rassen von dem Nützlichen sei, oder mit Friedrich Nietzsche an eine Umwertung der sittlichen Begriffe denken und das Jenseits von Gut und Böse als neueste Errungenschaft zugeben wollte. Wir wissen recht gut und erleben es immer von neuem, daß das Gewissen nicht das Nützliche, sondern das Gute auch dann gebietet, wenn es uns in dem landläufigen Sinn sehr unnützlich ist, d. h. wenn wir offensichtlichen Nachteil nach außen davon haben. Die Selbstbeobachtung ergibt uns nicht minder, daß das Gewissen die Umwertungen im Interesse unseres Eigen- und gottwidrigen Willens, die wir gelegentlich vorzunehmen alle Neigung haben, keineswegs mitmacht, sondern mitten durch solch ein Rechenexempel einen dicken Strich zieht oder es doch mit unüberhörbarem Protest begleitet.

Im Gewissen tritt nicht nur die unmittelbare Einheit von Sittlichem und Religiösem am Ursprünglichsten zu Tage, sondern in ihm eröffnet sich auch die Möglichkeit, daß es eine autonome Pflichterfüllung, d. h. eine solche gibt, wo wir selbst unser Gesetz werden; daß das Gottesgesetz aufhört, uns ein fremdes zu sein, daß die Theonomie zur Autonomie wird. Dies letzte Ziel aller religiös-sittlichen Entwicklung, die freie selbstgewollte Pflichterfüllung,

wäre unerreichbar, wenn es kein Gewissen gäbe; ist nur erreichbar vermittelst des Gewissens.

Die ganze Erziehung des Menschengeschlechtes ist im tiefsten Sinne eine Erziehung der Gewissen. Letztlich ist der Mensch ein wandelndes Gewissen. Das Gewissen bildet den letzten Grund davon, wie er ist. Es spielt die endgültig entscheidende Rolle im Leben des einzelnen und der Völker.

„In unaufhörlicher, immer neue Schöpfungen hervorbringender Bewegung und dennoch in allen Grundzügen sich selber treu, gleichsam in jedem Moment sein eigener Erbe, vollzieht sich so das weltgeschichtliche Geschick." Und die Erklärung dieser in allen Grundzügen sich treu bleibenden und doch fortschreitenden Bewegung? Das Gewissen mit seinem ursprünglichen Inhalt der grundsätzlichen Direktive. Und das sind die Helden des Gewissens, die, was in den Seelen vieler ihrer Zeitgenossen als Soll, als Ideal eines Fortschrittes im Guten, schlummert, zur rechten Zeit in kühne, freimütige Worte oder in unerschrockene Thaten kleiden und in der geschichtlichen Kontinuität die neue bessere Stufe der Entwicklung eröffnen.

Prof. D. Wilh. Schmidt.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme),
Leipzig.

Die Heilsarmee

(The Salvation Army)

ihre Geschichte und ihr Wesen.

Von

D. Th. Kolde,

ord. Prof. der Kirchengeschichte in Erlangen.

Zweite, sehr vermehrte Auflage.

gr. 8°. 13 Bogen. Mk. 3.25.

Das beste Buch über die Heilsarmee ist das von Professor Th. Kolde. Der Verfasser hat sich wiederholt in England aufgehalten und das Wesen an der Quelle studiert. Uns Zürichern ist das Buch schon in seiner 1. Auflage bekannt geworden. Bei einem Prozeß, der hier im Jahr 1886 stattfand, beriefen sich die Advokaten auf die nicht lange vorher erschienene Schrift als Autorität.

Heute liegt uns bereits die 2. Auflage vor, vermehrt um die ganze reiche Geschichte der Heilsarmee von 1884 bis zum gegenwärtigen Moment. Hauptsächlich dadurch ist das Buch zur Hälfte ein neues geworden, obwohl sonst der Rahmen desselben und das Urteil des Verfassers sich gleich geblieben sind.

Es findet sich in dem Buch Koldes ein staunenswert reichhaltiges Material, sorgsam aus weit zerstreuter und vergänglicher Litteratur gesammelt und zu einem spannenden Gesamtbilde verarbeitet. In späteren Zeiten wird Koldes „Heilsarmee“ das klassische Werk über diese merkwürdige Erscheinung des 19. Jahrhunderts sein, weil es, verfaßt von einem theologisch hochgebildeten Zeitgenossen, auf Grund eigener Anschauung und einer Menge dannzumal längst untergegangener Quellen, durch nichts Anderes zu ersetzen sein wird.

(Züricher Post.)

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. von Burger, Oberkonsistorialrat in München

Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. **F. Blaß** in Halle a. S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. **von Burk** in Stuttgart; Pastor D. **Bültner** in Hannover; Prof. D. **Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. D. **Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. **König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Superintendent **G. Petri** in Zellerfeld; Prof. Dr. **Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. Lic. Dr. **Schnedermann** in Leipzig; Prof. D. **Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **Sehling** in Erlangen; Konsistorialrat Lic. **L. Staehlin** in Ansbach; Prof. D. **Volck** in Rostock; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Ulm; Pastor Lic. **Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XI. Jahrgang. 9. Heft.
(129. Heft ausgeg. i. ~~August~~ Sept 1900.)

Erlangen und **Leipzig.**

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1900.




Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt**, München, **Wörthstraße 20**, **alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig**, Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 25 Pf.; Beilagengebühr 20 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Thätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Die spätere Philosophie Schellings und Kuno Fischers Darstellung derselben.

Wie weit liegt Schelling dahinten! Noch zu seinen Lebzeiten ist die geistige Entwicklung der Nation über den schweigsamen Philosophen hinweggeschritten. Wir sind jetzt durch ein halbes Jahrhundert von ihm geschieden, und was uns damit von ihm scheidet, ist nichts Geringeres als der ganze große Umschwung des Geisteslebens und insbesondere der philosophischen Forschung, der inzwischen sich vollzogen hat. Es sind ganz andere Anforderungen, welche die Gegenwart an wissenschaftliches Erkennen und an ein philosophisches System stellt, Anforderungen, denen die Schellingsche Philosophie unmöglich genügen kann. Das schon in formaler Hinsicht. Aber es ist auch ein ganz anderer Kreis von Fragen und Interessen, welche das Objekt für die wissenschaftliche Arbeit der Gegenwart bilden. Schellingsche Ideen greifen in dieselbe nicht mehr ein; das jetzige Geschlecht ist ganz anders gestimmt und geartet und vermag mit Schelling keine Fühlung mehr zu gewinnen; seine Philosophie hat für die Jetztzeit in keiner Weise mehr eine überzeugende Kraft. Es ist daher begreiflich, daß der Versuch von Konstantin Frantz, die positive Philosophie Schellings der Gegenwart nahe zu bringen, gescheitert ist und keine Wirkung hervorgebracht hat.

Wir würden jedoch vorschnell urteilen, wenn wir daraus folgern wollten, daß Schellings positive Philosophie ausschließlich der Vergangenheit angehöre und für die Gegenwart ohne Wert und Be-

deutung sei. Von Platon sind wir durch Jahrtausende geschieden. Gleichwohl wird die Platonische Philosophie immer zur Orientierung über Fragen tieferer Erkenntnis dienen, ebenso wie die Metaphysik des Aristoteles ein großes Lernbuch aller Zeiten bleiben wird. Es ist doch wohl eine große Einseitigkeit und der Ausdruck einer starken Selbstüberschätzung des modernen Denkens, wenn Albert Lange in seiner Geschichte des Materialismus, von welcher Wigand gerühmt hat, daß sie alle Strahlen modernen Wissens in einem Brennspiegel sammelt, Platon und Aristoteles zum alten Eisen legt und im Aristotelischen System „eine feindliche Macht" erkennt, das Urbild des Verkehrten, das große Beispiel dessen, was nicht sein soll (Geschichte des Materialismus. 1. Buch III Seite 69). Manche werden vielleicht finden, daß das, was in diesem Urteil sich ausspricht, vielmehr die enge Begrenztheit und die Partikularität einer Weltanschauung sei, welche für große Kulminationspunkte der Entwicklung des menschlichen Geistes, wie sie durch die Namen Platon und Aristoteles bezeichnet sind, keine Stelle mehr hat. Allein dies Votum Langes ist doch nur folgerichtig von einem Standpunkte aus, nach welchem alle spekulative Philosophie, alles Forschen über die höchsten Fragen lediglich als romantische Begriffsdichtung zu betrachten und die menschliche Vernunft für die Befriedigung ihres Einheitstriebs auf einen ganz anderen Weg als den der Wissenschaft angewiesen ist.

Albert Lange ist nur der Wortführer einer Denkart, die eine breite Basis hat. Für den skeptischen und agnostischen Empirismus der Gegenwart kann die Platonische Ideenlehre nur als ein sonderbares Phänomen der Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes erscheinen; man kann von hier aus nur in das Urteil Makaulays mit einstimmen: „ein Morgen in Middlesex ist besser als ein Fürstentum in Utopien" (Makaulays ausgewählte Schriften geschichtlichen und litterarischen Inhalts. 4. Band S. 271). Allein was alles heißt heutzutage Utopien? Helmholtz findet: Metaphysik verhält sich zur Philosophie, wie Astrologie zur Astronomie (Das Denken in der Medizin. Berlin 1878. S. 33), und die Zukunft der Philosophie sieht er in der Psychologie (ebenda). Fr. Paulsen aber zieht die folgerichtige Konsequenz: „die Metaphysik manches Katechismus ist heute nicht mehr möglich" (Viertel-

jahresschrift für wissenschaftliche Philosophie herausgegeben von Avenarius. I. Jahrg. 1876. S. 50). Kirchliche Theologen stimmen in den Kampfruf gegen Metaphysik bereitwillig mit ein, ohne zu bedenken, daß dieser Kampfruf gegen Voraussetzungen sich richtet, ohne welche die geschichtlichen Thatsachen, auf welchen das Wesen des Christentums ruht, entwertet sind, und der christliche Glaube nichts Reales mehr zu bedeuten hat. Es entspricht dieser empiristischen Denkart, wenn der Inhalt des religiösen Bewußtseins auf gewisse praktische Postulate reduziert wird. Solche läßt das moderne Denken gerne sich gefallen, weil sie keine objektive Gültigkeit beanspruchen und darum auf seinen eignen Inhalt nicht influieren. Eben deshalb müssen sie der Bewegung des modernen Geisteslebens gegenüber sich als impotent erweisen: das moderne Bewußtsein geht unbeirrt seinen Weg weiter, indem es diese Postulate entweder ignoriert oder aber den Sinn dieser Postulate in einer Weise umbildet, durch welche sie vollends unschädlich gemacht werden, wofür Albert Lange einen einleuchtenden Vorgang gemacht hat.

Allein damit wären wir bei einer Verengung des Geisteslebens angelangt, über welche das wissenschaftliche Bedürfnis ebenso wie das religiöse hinaustreibt.

Wenn freilich Philosophie nur den Inhalt des jeweiligen Durchschnittsbewußtseins auszusprechen hat, dann scheint man bei dem stehen bleiben zu müssen, was im Neukantianismus vorliegt. Allein dies ist doch nur der wissenschaftliche Ausdruck des Bewußtseins einer bestimmten Epoche. Trügen die gegebenen Anzeichen nicht, so scheint diese Epoche bereits wieder ihrem Ende zuzuneigen. Kampf gegen Kant, so wird jetzt verkündet, ist die vornehmlichste Aufgabe der Gegenwart. Zwar Kant, der Allzermalmer, hat furchtbar in den Gang der Philosophie eingegriffen, und der Schrecken seiner Kritik aller Gottesbeweise scheint nicht wenigen Philosophen unserer Tage aufs neue in allen Gliedern zu liegen. Allein nach und nach scheint man doch wieder gelinde aufzuatmen, und die Frage scheint sich nahe zu legen, ob die Lage wirklich so desperat sei, wie man sie genommen hat. Und wenn die Aufgabe nicht bloß die ist, das Durchschnittsbewußtsein der Gegenwart auf seinen philosophischen Ausdruck zu bringen, sondern dasselbe über sich selbst

hinauszuführen, dann wird man bei dem wieder erweckten Kant schwerlich stehen bleiben können und das um so weniger, als von Kant selbst schon vielmehr der Grund einer Weltanschauung gelegt ist, die über Kant hinausgeht. Nicht minder aber ist klar, daß in dem ungeheuren Wissensstoff, welchen die letzten Jahrzehnte aufgehäuft haben, ein Inhalt vorliegt, der die engen Formeln des Kantianismus, wenn man ihn in dieselben einzufassen sucht, notwendig zersprengt. Es wird ein ganz anderer Weg einzuschlagen sein, als den die Subjektivitätsphilosophie Kants darbietet. Es wird mit veränderter Form und Methode wieder zu einer objektiven Spekulation fortzugehen und eine ebenso zentrale, wie umfassende Gesamtanschauung zu gewinnen sein, welche im stande ist, die aufgehäuften gewaltigen Wissensmassen als ein herrschender νοῦς zu durchdringen. Damit wäre freilich eine Riesenaufgabe gestellt, deren Lösung einen modernen Aristoteles erfordern würde, einen Genius, in welchem die vielseitigste Empirie mit tiefer spekulativer Forschung und Intuition konkresziert. Tritt jemals ein solcher Genius auf, dann ist vielleicht auch die Zeit erschienen, wo man Schelling besser zu würdigen vermag, als heutzutage.

Für die Gegenwart mag es genug sein, wenn darauf hingewiesen wird, daß die Bedeutung Schellings nicht lediglich der Geschichte angehört.

Zwar daran ist nicht zu denken, daß man jemals zu Schellings positiver Philosophie zurückkehren werde. Denn freilich bezeichnet dieselbe einerseits eine Hinwendung zum Positiven, zur realen Wirklichkeit. Aber sie steht dabei selbst noch auf dem Boden einer alten, für immer untergegangenen Philosophie, einer Philosophie des Apriorismus und der konstruktiven Methode. Auch war das Wissensmaterial, das ihr vorlag, ein relativ beschränktes; dasselbe hat sich seitdem unendlich erweitert. Wie manche Ansicht Schellings ist infolgedessen längst überholt, wie manche als positiv irrig erwiesen! Und nicht bloß das, sondern die ganze Betrachtungsweise ist eine gründlich andere geworden.

Was aber die Schellingsche Philosophie voraus hat, das ist die Richtung auf die höchsten Gesichtspunkte aller Forschung. Gerade hierin freilich wird ein hauptsächlicher Grund zu finden sein, aus welchem Schelling der Gegenwart fremd und unsympathisch

gegenübersteht. Die Gegenwart verhält sich skeptisch und mißtrauisch gegen alles, was nach Metaphysik riecht. In der Schellingschen Philosophie dagegen ist alles voll Metaphysik. Zwar nicht im Sinne der alten Schulmetaphysik, aber im Sinne einer Erforschung des Übersinnlichen, übersinnlicher Kräfte und Potenzen, welche die gegebene Wirklichkeit ebenso überragen, wie sie in ihr sich manifestieren. Schelling führt den Leser in die mystischen Tiefen der Natur und des menschlichen Bewußtseins, in die Tiefen des mythologischen Prozesses und der göttlichen Offenbarung und läßt den, der zu folgen im stande ist, einen Blick in die Tiefen der Gottheit thun. Das ist wenig nach dem Geschmack unserer Zeit. Wie viel einleuchtender ist dagegen der Kantische Rationalismus!

Schelling seinerseits war sich dessen bewußt, wieviel er Kant verdanke, und wie sehr er selbst auf Kants Schultern stehe; daher er auch nie ohne Hochachtung von Kant gesprochen hat. Er rühmt aber an Kant besonders seine Lehre von einer dem gegenwärtigen Bewußtsein vorausgehenden Thathandlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhangslose Handlungen gebe.[1]) Diese Lehre Kants, sagt Schelling, „war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Mut einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhängende von dem radikalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeitlang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte".

Hierzu bemerkt Konstantin Frantz (Schellings positive Philosophie I. S. 236): „Waren es doch gerade diese beiden Lehren, wodurch Kant sich über seinen sonstigen rationalistischen Standpunkt erhob, indem sie offenbar etwas enthalten, was überhaupt über die bloße Vernunft hinausgeht. Davon aber will der große Haufe des sogenannten gebildeten Publikums am allerwenigsten hören, daß es etwas seine Vernunft Überragendes gebe. Nicht zu

---

[1]) Die Wahrheit dieser Lehre liegt in einer Bestimmtheit des Willens welche allem aktuellen Wollen und aller eigenen freien Charakterbildung schon vorausgeht.

dem Überschwänglichen sich erheben wollen die Leute, sondern dieses Überschwängliche selbst auf das Niveau ihres gemeinen Denkens herabzuziehen — das allein entspricht ihrer wahren Herzensmeinung. Nicht in die Tiefen der Frage wollen sie eingeführt sein, sondern dessen wollen sie eben enthoben sein, in die Tiefe einzudringen, und wer ihnen also erklärt, daß es da überall nichts Tiefes noch Dunkles gebe, sondern alles ganz flach und klar sei, der erst hat ihnen die Sache mundgerecht gemacht, und der ist ihr Mann."

Es wird niemals an Solchen fehlen, die sich erbaut und gehoben fühlen, wenn sie aus der Belehrung, die sie empfangen, die Befriedigung schöpfen, daß es mit dem, worüber sie belehrt werden, ungefähr gerade so sich verhält, wie sie selbst es sich gedacht haben. Schelling dagegen will den Leser gerade über sich selbst hinausheben, indem er zeigt, daß alles vielmehr sich ganz anders verhält, als der gemeine Verstand es sich vorstellt. Das erfordert eine schmerzliche Selbstüberwindung, eine Umsetzung des eigenen Gedankenvorrats, die es begreiflich macht, daß man, während man für die verschiedenartigsten Meinungen Duldung beansprucht und Duldung gewährt, mit der empfindlichsten Unduldsamkeit gegen eine Philosophie sich kehrt, welche über das Niveau der gemeinen Vernunft und Empirie weit hinausgeht.

Allein in der Wirklichkeit selbst stoßen wir überall auf ein thatsächliches Mysterium, das freilich für eine solche Betrachtungsart immer unerreicht und unfaßlich bleibt. Hier ist gerade das Element, in welchem die Schellingsche Philosophie sich bewegt. Das Tiefste, was je durch den menschlichen Geist gezogen ist, sucht Schelling denkend aufzufassen, zu einem spekulativen Verständnis zu bringen und zu einem systematischen Ganzen zu gestalten, und zwar von großen weltumfassenden Prinzipien aus, in welchen zugleich die Tiefen der Gottheit sich erschließen. Zu den schärfsten und subtilsten Abstraktionen steigt die Untersuchung auf, aber richtet sich ebenso auf die konkreteste Fülle des Daseins und schlägt zugleich die tiefsten Saiten menschlicher Empfindung an. Was kaum der kühne Geistesflug des Dichters erreicht, das hat Schelling sich bemüht in das Licht rationaler Erkenntnis zu stellen. Denn Wissenschaft ist zwar der scharfe Gegensatz zur Poesie; aber nichts kann schlechthin erdichtet werden, auch der Poesie liegt eine Realität zu

Grunde. Diese gilt es nicht bloß mit phantasievollen Bildern sich vorzuspiegeln, sondern dahinter zu kommen, welches diese Realität sei, und mit dem denkenden Verstande sie sich zu objektivieren.

Den zweiten Platon hat man Schelling genannt. Aber was ihn über Platon hinaushebt, das ist vor allem das Christentum mit der mächtigen Erweiterung und Vertiefung, welche dasselbe dem menschlichen Bewußtsein gebracht hat. Gerade das Christentum ist ihm der oberste und höchste Gegenstand seiner Forschung. Und zwar verhält es sich nicht etwa so, daß das Christentum von ihm einer ideellen oder gnostischen Umbildung unterzogen würde. Schelling war vielmehr gerade der, welcher zu einer Zeit, wo dies der neueren Theologie noch eine fremde Wahrheit war, geltend gemacht hat, daß das Christentum Geschichte, Thatsache sei. Mit der ganzen Macht seines Geistes hat er die volle Thatsächlichkeit des Inhalts der christlichen Religion betont, aber mit der vollen geschichtlichen Wahrheit desselben zugleich dessen universelle Bedeutung zur Anschauung zu bringen gesucht.

Ein derartiges Unternehmen sollte im voraus des Interesses von Theologen sicher sein, und durch Einreden, welche von unzulänglichen Gesichtspunkten aus erhoben werden, sollte man auch dann sich nicht irre machen lassen, wenn sich herausstellt, daß das Unternehmen seiner Intention nicht gerecht wird. Denn es wird wohl begründet sein, wenn Göthe einmal bemerkt, die höheren Forderungen sind an sich schon schätzbarer auch unerfüllt, als niedrige ganz erfüllt (W. W. Vollständige Ausgabe letzter Band. 44. Bd. S. 247).

I.

Kuno Fischers Darstellung der späteren Schellingschen Philosophie. Lehre von den Potenzen.

Wenn der späteren Philosophie Schellings eine solche Schätzung gebührt, und weil sie ihr gebührt, können wir es nur hoch willkommen heißen, daß Kuno Fischer eine Darstellung derselben für die Gegenwart gebracht hat. Wie oftmals ist dieses Philosophie-System besprochen und kritisiert worden! Nicht immer war der Ton der Besprechungen ein der Würde des Gegenstandes gemäßer.

Es war noch eine verhältnismäßig zahme Äußerung, wenn man gesagt hat, der spätere Schelling sei der alt und grau gewordene Spinoza, der vom Großvaterstuhl kindische und phantastische Märchen erzähle (erwähnt bei Schlüter: Die Lehre des Spinosa, Münster 1836, S. VIII). Manche Kritiken aber sind derart ausgefallen, daß man den Eindruck empfängt: es ist ein geistiges Plebejertum, das sich gegen einen Fürsten im Reiche des Geistes erhebt. Als nach Schellings Tod seine positive Philosophie publiziert worden war, haben, wie Viktor von Strauß und Tornay bemerkt, (allgem. konservat. Monatsschrift von Nathusius, Juli 1879 S. 531), „philosophische und unphilosophische Kritikaster eine kurze Zeit ihren unsterblichen Rationalismus dagegen ausgegeifert". Seitdem war seine Philosophie fast vergessen. Ein Eduard Zeller hat in seiner Geschichte der griechischen Philosophie seine lichtvolle Darstellungskunst in der glänzendsten Weise bewährt. Ihm war die ehrenvolle Aufgabe zugefallen, für das unter Leitung der historischen Kommission der Münchener Akademie der Wissenschaft ausgeführte Sammelwerk einer Geschichte der Wissenschaften in Deutschland die Geschichte der deutschen Philosophie abzufassen. Dort wird von Schellings letzter Darstellung seines Systems gesagt, in derselben finde sich „eine wortreiche, verworrene abstruse Scholastik, ein unerquickliches Gemenge aus spekulativen, ihren Hauptbestandteilen nach seiner früheren Philosophie entnommenen Ideen, willkürlich gedeuteter Bibelstellen und kirchlicher Dogmatik". (E. Zeller, Geschichte der deutsch. Philosophie seit Leibnitz. II. A. München 1875 S. 561.) In dieser Weise hat Zeller die großartigste Geistesarbeit dieses Heros der deutschen Wissenschaft als leeren Plunder abgethan. Es liegt darin nichts Verwunderliches. Ein Autor, welcher der landläufigen Rede von dem tierischen Ursprung des Menschengeschlechts zuneigt (E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung. Leipzig 1877, I. Über Ursprung und Wesen der Religion. S. 57 f.), und welcher die Geschichte der deutschen Philosophie in das letzte Werk von David Strauß „der alte und der neue Glaube" auslaufen und durch dasselbe der Philosophie der Gegenwart die Aufgabe bestimmt sein läßt (E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, S. 737 f.), ein solcher Autor ist in einem Vorstellungskreis befangen, von

welchem aus er dem Genius eines Schelling unmöglich gerecht werden kann. Als Schelling im Jahre 1841 in Berlin erschien, trat er mit der ausgesprochenen Absicht auf, „den endlosen Streit zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen dem positiven Christentum und der modernen Wissenschaft zu schlichten". Aber wie die Parteien damals „gerichtet und geartet waren, so konnte nichts geschehen, was ihren entschiedenen Führern unwillkommener und widerwärtiger gewesen wäre, als der Versuch einer Ausgleichung, noch dazu einer solchen, die von einem erhabenen Gesichtspunkte auf sie herabsehen wollte". (Kuno Fischer: Fr. W. J. Schelling, 2. A. S. 710.) Es ist damit eine geistige Disposition angedeutet, welche wohl noch heute an der herrschenden Aversion gegen Schelling einen erheblichen Anteil hat. Man will von dem positiven Christentum nicht viel wissen, und der Versuch einer Versöhnung desselben mit der modernen Wissenschaft hat etwas Odiöses. Auch aus diesem Grunde ist der Ton der Gereiztheit und Unduldsamkeit, welchem der Name Schelling begegnet, leicht verständlich.

Es hat in früheren Zeiten solche gegeben, welche Schelling auf das höchste bewundert und gefeiert haben. Kaum sind jemals über einen Philosophen die Urteile weiter auseinandergegangen als über Schelling.

„Von der Zeiten Gunst emporgetragen,
von der Parteien Gunst und Haß verwirrt,
schwankt sein Charakterbild in der Geschichte."

Endlich scheint doch die Zeit gekommen zu sein, dasselbe festzustellen. Die Gegenwart wäre wenigstens weit genug von ihm entfernt, um zu einer objektiven Würdigung befähigt zu sein. Und wer wäre dazu mehr berufen als der größte Meister der Geschichtsschreibung der Philosophie? Kuno Fischer war, wie er selbst von sich sagt, ernsthaft bestrebt „den genialen, in der Geschichte der deutschen Philosophie hochbedeutenden Mann ruhig und ohne Parteiverblendung zu fassen, auf fester, von leidenschaftlichen Affekten unbewegter Grundlage sein Bild zu errichten in seinen wahren, unentstellten Zügen". (Ebenda, S. VIII.)

Kuno Fischer ist ein Meister der Geschichte der Philosophie, wie noch keiner dagewesen ist. In der hervorragendsten Weise besitzt er die Kunst, eine fremde Gedankenwelt von ihrem eigenen Mittel-

punkt aus zu erfassen und dem Leser in der durchsichtigsten und eindringlichsten Form vorzuführen. Seine Darstellung eines philosophischen Systems ist die Reproduktion desselben aus einer Totalanschauung, eine Wiedergabe des Ganzen aus dem Ganzen, nämlich des entwickelten Ganzen aus der Einheit des Ganzen. Er übt damit eine Kunst, welche der lebensvollen Art Göthes sich vergleicht, dessen Maxime es war, das Einzelne aus dem Ganzen zu erkennen und aus dem Ganzen sich in das Detail herauszuarbeiten (Viehoff, Göthes Leben, II, S. 455, 466). Ebenso entspricht dieselbe dem Satz des Aristoteles, daß das Ganze früher sei als die Teile. Es bleibt ein vergebliches Bemühen, aus der Analyse des Einzelnen die Einheit des Ganzen herauszuklauben oder durch nachträgliche Zusammensetzung dieselbe herzustellen. Die Einheit kommt nicht zum Einzelnen hinzu, sondern liegt im Einzelnen selbst und kann nur durch eine geistige Apperzeption erfaßt werden, nicht durch Summierung der Teile, nicht durch Aggregation, so gewiß als das Ganze nicht gleich der Summe der Teile ist. Wenn darum ein Vertreter der modernen Kantphilologie, nämlich Benno Erdmann, die Überlegenheit der von ihm selbst befolgten Methode gegen Kuno Fischer meinte behaupten zu sollen, so ist diese Behauptung die Verzichtleistung auf ein lebensvolles Ganzes. Es ist begreiflich, daß auch Ranke, wie dessen Mitarbeiter Th. Wiedemann erzählte, in Bezug auf die Geschichte der neueren Philosophie allen anderen bei weitem das Werk von Kuno Fischer vorzog, dem er Geistesreichtum und kongeniale Reproduktion der verschiedenen Systeme nachrühmte.

Die Meisterschaft Kuno Fischers hat sich schon früher an Schelling bewährt im ersten Buch des 6. Bandes seiner Geschichte der neueren Philosophie, welches Schellings Leben und Schriften behandelt, sodann im zweiten Buch desselben Bandes mit der Darlegung von Schellings Lehre. Hier war die Darstellung bis zu der Grenze geführt, wo Schellings öffentliche litterarische Wirksamkeit aufhörte. In der zweiten durchgesehenen und vermehrten Auflage dieses Bandes vom Jahre 1895 erschien zum erstenmale die Darstellung der g e s a m t e n L e h r e Schellings, mit Einschluß der negativen und positiven Philosophie, welche unter dem Titel „Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" den Inhalt der

zweiten Abteilung der sämtlichen Werke (Bd. 1—4) ausmacht, wozu noch die Besprechung des Fragments „Die Weltalter" und die Abhandlung über „Die Gottheiten von Samothrake" aus der ersten Abteilung getreten ist.

Der Verfasser bemerkt im Vorwort, daß nur die wenigsten der heutigen Zeitgenossen sich noch erinnern, mit welcher Spannung vor einem halben Jahrhundert den Worten Schellings gelauscht und die Veröffentlichung seiner Vorlesungen erwartet wurde. Als endlich nach Schellings Tod die nachgelassenen Werke erschienen (1856—1858) war das Interesse daran zum großen Teile erloschen und die Welt denselben abgewendet. Zwei Jahrzehnte verstrichen, bevor eine ausführliche Darstellung von Schellings späterer Lehre erschien. Eine solche brachte das dreiteilige Werk, welches Constantin Frantz in den Jahren 1879 und 1880 veröffentlicht hat unter dem Titel: „Schellings positive Philosophie, nach ihrem Inhalte wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise für gebildete Leser dargestellt". Die Welt blieb von diesem Werke unberührt. Dreißig Jahre nach der Herausgabe der sämtlichen Werke fand sich die Verlagshandlung bewogen, um die Verbreitung derselben etwas zu fördern, ihren Preis auf den dritten Teil herabzusetzen. Kuno Fischer hat von dem sechsten Band seiner Geschichte der neueren Philosophie, der die Geschichte des Lebens und der wirkungsreichen Lehre Schellings in aller Ausführlichkeit enthielt, die Darstellung der späteren Lehre Schellings, welche auf den Fortgang der Philosophie wenig Einfluß geübt hat, zunächst ausgeschlossen. Nachdem aber durch das genannte Werk das Interesse für Schelling von neuem belebt und infolge davon bei vielen das Bedürfnis und der Wunsch entstanden ist, nun auch von der späteren Lehre eine deutliche Vorstellung zu gewinnen, so hat Kuno Fischer die Darstellung der letzteren in einleuchtender Fassung und wohlgemessenen Grenzen für eine unerläßliche und zeitgemäße Aufgabe erkannt. Dabei mußte es um so wichtiger sein, das Verhältnis beider Lehren Schellings der früheren, welche die Welt bewegt hat, und der späteren, die trotz ihrer Veröffentlichung im Dunkel geblieben ist, klarzustellen, als darüber sehr falsche und eingewurzelte Vorurteile verbreitet sind. Man kann die spätere Lehre ohne die frühere, in

der sie wurzelt, weder verstehen noch darstellen. Auch kann man innerhalb der späteren Lehre die positive Philosophie nicht ohne die negative und diese nicht ohne jene entwickeln. Das Erste hat C. Frantz, das Zweite F. Groos zu leisten versucht. In der vollständigen und geordneten Entwicklung sämtlicher Bestandteile der Lehre Schellings liegt die bisher ungelöste, in diesem Werke nunmehr durchgeführte Aufgabe.

Wir haben diesen Sachverhalt nach den Bemerkungen der Vorrede und meist auch mit deren Worten berichtet.

Man muß Kuno Fischer den größten Dank dafür wissen, daß er diesem umfassenden und schwierigen Unternehmen sich unterzogen hat. Er hat dasselbe in einer glücklichen und meisterhaften Weise ausgeführt. Hier ist eine Darstellung, die Schellings würdig ist und auf der Höhe der gestellten Aufgabe steht. Wer über Schellings spätere Philosophie, von der er vielleicht nur durch unbestimmtes Hörensagen eine dunkle Kunde hat, sich gerne näher unterrichten möchte, dem wird die hier gegebene Darstellung höchst willkommen sein. Nur wenige wird es heutzutage geben, welche durch Schellings nachgelassene Werke sich gründlich durcharbeiten. Hier ist deren Inhalt in einer klaren, faßlichen Form zugänglich gemacht. Freilich bietet dasselbe auch in dieser an das heutige Zeitbewußtsein sich wendenden Form nicht eine leichte Lektüre, sondern erfordert ein ernstes, eindringendes Studium. Denn die negative oder rationale Philosophie, dann die Philosophie der Mythologie und die Philosophie der Offenbarung umfassen die höchsten Probleme, welche Vernunft und Geschichte dem menschlichen Denken überhaupt aufgeben. Was aber Schelling auf 2400 Seiten ausgeführt hat, das hat Kuno Fischer in verhältnismäßig kurzem Raum zusammengefaßt.

Bei der Bündigkeit der gegebenen Darstellung muß es unterlassen werden, eine Reproduktion zu versuchen. Nur einige Anmerkungen möchte ich mir gestatten beizufügen.

Der Schwerpunkt des ganzen späteren Systems Schellings liegt in der Lehre von den Potenzen als den Erhebungsstufen des Seins oder den Gestalten des Seins. Das Verhältnis Gottes zu den Potenzen ist, daß er ihnen das sie Seiende ist. Sie sind somit Momente des göttlichen Seins; sie sind in Gott in

ruhendem Zustande; indem aber Gott sie durch seinen Willen in Bewegung setzt, werden sie nach außen wirksam und werden zu Weltursachen, zu weltschaffenden Mächten. Die Weltschöpfung kommt zu stande, indem Gott die Potenzen wirksam werden läßt. In vortrefflicher Weise hat Kuno Fischer diese Lehre entwickelt und den Nachweis erbracht, inwiefern dieselbe schon in den früheren Anschauungen Schellings angelegt ist. Aber an einer Stelle ist doch etwas mituntergelaufen, worin Schellings Konzeption nicht ganz genau wiedergegeben zu sein scheint. Die drei Potenzen sind 1. das Seinkönnende, 2. das Reinseiende oder Seinmüssende, 3. das Seinsollende. Kuno Fischer sagt (S. 726): Schelling charakterisiert die erste Potenz, „da sie in dem Hunger nach Sein, in diesem inneren Drang besteht, als „„das Insichsein““, die zweite, da sie das Insichsein überwindet und aufhebt, als „„das Außersichsein““, das schranken- und fassungslose Sein, endlich die dritte, weil sie beides vereinigt, als „„das Beisichsein““, das sich selbst Besitzende, seiner selbst Mächtige“. Allein was hier von der zweiten Potenz gesagt ist, scheint mir die Meinung Schellings nicht ganz zu treffen. Das Seinkönnende, die erste Potenz, ist das noch nicht Seiende, aber darum nicht Nichts, sondern ein lauterer, nicht wollender Wille (Philosophie der Mythologie S. 37), reines Wesen, wenn man das Wort Wesen in einem analogen Sinn wie J. Böhme gebraucht. Indem aber das Seinkönnende in das Sein übergeht, ist die durch die Erhebung ex potentia in actum seiend gewordene Potenz nicht mehr Potenz, also auch nicht mehr Wille, sondern das nun willenlos und in diesem Sinne notwendig Seiende; es ist die außer sich gesetzte, von sich gekommene Potenz (ebenda S. 37). Das jetzt Seiende ist ein ἐξιστάμενον, ein außer sich gesetztes, sich selbst nicht mehr besitzendes, besinnungslos und in diesem Sinne notwendig, nämlich blindlings Seiendes, das im Sein aufgehört hat, Quelle des Seins zu sein, und zur blinden willenlosen Substanz wird, zum wahren Ungott, den Spinoza zwar causa sui nennt, der aber in der That aufgehört hat, causa (Ursache) zu sein, und bloß noch blinde Substanz ist. Der Pantheismus wäre nicht das blinde System, das er ist, wenn er etwas vor dem blinden, sich selbst nicht fassenden und nur darum unendlichen und schrankenlosen Sein erkennte, das heißt, wenn er sich selbst in seinem Ur-

sprung begriffe (Philosophie der Mythologie S. 37 f.). In gleicher Weise sagt Schelling in der Philosophie der Offenbarung I. S. 209: Das unmittelbar Seinkönnende, außer sich, d. h. außer seinem Können gesetzt, ist „das seiner selbst Ohnmächtige, Besinnungslose, das durch eine falsche Ekstasis außer sich Gesetzte und in diesem schlechten Sinn Existierende". „Außer dem Können gesetzt, ist es das von nichts mehr Gehaltene, Schrankenlose, das platonische ἄπειρον." Es ist aber ebensowohl auch vor dem Sein, also in seiner Potenzialität, „das nicht sich selbst begrenzen Könnende, das von sich selbst Unbegrenzte, das nur durch ein anderes begrenzt und in den Schranken des Könnens erhalten werden kann". Dieses Andere ist das rein Seiende, also das zweite Prinzip (ebenda S. 226). Letzteres ist also nicht das schranken- und fassungslose Sein, sondern die Schranke, Fassung, Grenze setzende Potenz, das Prinzip der Bestimmtheit und entspricht dem, was Platon im Philebus τὸ πέρας nennt (Philebus 16 C.). Auch Kuno Fischer selbst bemerkt S. 727: Das Seinmüssende (das zweite Prinzip) ist bestimmt, und erwähnt, daß Schelling die zweite der drei Urpotenzen als das bestimmte Sein bezeichnet.

Wenn also K. Fischer Schelling die zweite Potenz als das „Außersichsein", als „das schranken- und fassungslose Sein" charakterisieren läßt, so ist darauf zu erwidern, daß diese Bezeichnung im Sinne Schellings vielmehr von der ersten Potenz gilt, nämlich von der ersten Potenz, sofern sie nicht mehr Insichsein, nicht mehr das Seinkönnende als solches, sondern bereits zum Aktus übergegangen ist. Indem sie zum aktuellen Sein sich erhoben hat, ist sie außer sich gesetzt und zum Außersichsein geworden.

Darnach bemißt sich weiter, was von der Angabe K. Fischers zu halten ist, daß die zweite Potenz das Insichsein der ersten Potenz überwindet und aufhebt. Denn sofern das Seinkönnende Insichsein, ruhende Potenz bleibt, ist in ihm nichts, das zu überwinden und aufzuheben wäre; insofern wird vielmehr die erste Potenz durch die zweite lediglich begrenzt und in den Schranken des Könnens, des Potenzseins erhalten. Erst indem das Seinkönnende zum Seienden, zum Existierenden sich aufrichtet und damit das außer sich Gesetzte geworden ist, ersteht für die zweite Potenz die ihrer Natur entsprechende Aufgabe, dieselbe in ihrem

Außersichsein aufzuheben und in ihr Insichsein, in ihren potenziellen Zustand zurückzuführen. In letzterem erst hat sie wieder ihre volle Wahrheit als die unendliche Kraft, als der unerschöpfliche Born und Urquell alles Seins, als das ὑποκείμενον, als das nicht selbst Seiende, also als das in diesem Sinn Nichtseiende (τό μὴ ὄν), aber das die zu Grunde liegende Möglichkeit alles Seins bleibt. Es vergleicht sich dieser Begriff dem, was Platon im Timäus (88 D) τροφὸς καὶ τιθήνη τοῦ παντὸς (die Ernährerin und Amme des Alls) nennt, ein Prinzip, in Bezug auf welches Eduard Zeller durch den Ausdruck χώρα, welchen Platon im Timäus dafür gebraucht, sich verleiten ließ, darunter den Raum zu verstehen.

Näheres über Schellings Lehre von den Potenzen findet sich außer in der Philosophie der Mythologie und der Philosophie der Offenbarung in der Darstellung der rationalen Philosophie (W. W. 2. Abt. 1. Bd.). Wir unterlassen eine Beurteilung dieser Lehre. Wir wollten nur einen Punkt hervorheben, in welchem die Darstellung K. Fischers die Lehre Schellings von dem Verhältnis der Potenzen zueinander nicht genau wiedergegeben ist.

II.

Verhältnis zur historisch-kritischen Forschung.

Mittels seiner Lehre von den Potenzen hat Schelling das Verständnis der Religionsgeschichte, der Mythologie und der Offenbarung, zu erschließen gesucht. Für die Beurteilung seiner Philosophie der Offenbarung wird aber ohne Zweifel viel darauf ankommen, wie der Beurteilende seinerseits von dem Objekt dieser Wissenschaft, nämlich von der göttlichen Offenbarung, denkt. Schelling erkennt die volle Thatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung, insbesondere der Grundthatsachen derselben, der Präexistenz Christi, seiner Menschwerdung, seines Mittler-Todes am Kreuz, seiner Auferstehung und Himmelfahrt an. Die Frage liegt nahe, wie K. Fischer in dieser Hinsicht steht. Er hält auch in dieser Hinsicht einen würdevollen Ton ein, insbesondere liegt ihm jede Äußerung einer feindseligen Opposition ferne. Es ist begreiflich, daß er eine reservierte Stellung einnimmt und mit seinem Urteil an sich hält. Aber indem er referierend und reflektierend über

Schellings Stellung zur göttlichen Offenbarung sich ausspricht, kann es doch nicht wohl ausbleiben, daß zugleich irgendwie etwas von seiner eigenen Auffassung zutage tritt.

Fischer erinnert an das Jahr 1835 (S. 709 f.), welches Jahr in einer Zeit, in der die Philosophie und ihre Probleme im Vordergrund standen und wichtige und folgenreiche Bücher als große Begebenheiten wirkten, in dieser Hinsicht außerordentlich ereignisreich war. Ferdinand Christian Baur, der Gründer der Tübinger Theologenschule, eröffnete die Reihe seiner historisch-kritischen Erforschungen des Urchristentums mit mehreren einschneidenden Untersuchungen. In demselben Jahre erschien W. Vatkes „Religion des alten Testaments" und das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß. Im Jahre 1840 erschien von demselben Verfasser „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft". Gleichzeitig mit dem zweiten Bande dieses Werkes tritt Ludwig Feuerbach hervor mit seinem Buch „Das Wesen des Christentums", dessen Motiv und Erfolg die leidenschaftlichste, auf das Zeitbewußtsein mächtig wirkende Opposition wider allen Offenbarungs- und Kirchenglauben ist.

In demselben Jahre erscheint Schelling in Berlin (1841) mit der ausgesprochenen Absicht, den endlosen Streit zwischen Glauben und Wissen, zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen dem positiven Christentum und der modernen Wissenschaft zu schlichten. „Was that nun Schelling im Angesichte jener kritischen Gegner, zu deren Bekämpfung und Vernichtung er doch nach Berlin berufen und gekommen war? Er hatte in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung die Jahre 1835—1841 wohl nicht unbeachtet, aber in der Behandlung der Sache völlig spurlos vorübergehen lassen." Schelling machte vielmehr geltend, daß, wenn Jesus nichts weiter war als ein Sittenlehrer, wie es ähnliche auch vor ihm gegeben, dann seine mythische Verherrlichung ein Ding der Unmöglichkeit war. Die Hoheit dieser Person konnte nicht die Folge, sondern mußte die Voraussetzung ihrer Verherrlichung sein. Über sein Verhalten zur biblischen Kritik bemerkte Schelling: „auf den Sinn, die Bedeutung, den Inhalt einer biblischen Stelle kommt es an. Die Frage nach dem Urheber ist dabei eine sekundäre" (S. 711).

Hiegegen macht K. Fischer speziell in Bezug auf das Evangelium St. Johannis geltend: die Frage nach dem Urheber ist nicht sekundär, sondern primär (S. 713). Er meint, es springe „die Verblendung" in die Augen, „in welcher Schelling befangen war, als er von der Höhe seiner Offenbarungsphilosophie auf die gleichzeitigen Forschungen der biblischen Kritik geringschätzend und mit vornehmer Gleichgültigkeit herabsah. Wenn das vierte Evangelium nicht existierte, nicht für johanneisch angesehen wäre und kanonische Geltung hätte, so würde keine christliche Logoslehre, keine christliche Gnosis, keine Schellingsche Offenbarungsphilosophie möglich gewesen sein" (S. 714).

Nach dieser Lage der Dinge sei es nicht zu verwundern, „daß diese einst sehnlichst erwartete Offenbarungsphilosophie, als sie endlich erschienen war, ebenso spurlos an dem Zeitalter vorüberging, wie dieses an ihr: daß sie von den Stimmführern der historischen Forschung und Kritik in der Theologie wie in der Philosophie kurzerhand abgefertigt wurde" (S. 715). Hiegegen wird jedoch zu erinnern sein, daß es sich hier nicht bloß um einen Mangel an historisch-kritischem Sinn auf Schellings Seite handelt, sondern vielmehr um einen tiefgreifenden prinzipiellen Gegensatz. Schelling betonte mit dem schärfsten Nachdruck die Thatsache einer Mittler-Stellung Christi zwischen Gott und Menschheit. „Ohne die Anerkennung dieser Grundthatsache bliebe das ganze neue Testament unverständlich, nicht bloß in einzelnen Äußerungen, sondern nach seinem faktischen Inhalt" (cf. Kuno Fischer S. 802). Demgemäß unterschied Schelling eine Succession von Momenten in der Geschichte Christi und bezeichnet als das erste Moment dieser Succession seine göttliche Präexistenz in der Einheit mit Gott. Es ist charakteristisch, wie hierüber K. Fischer sich ausspricht. Er bemerkt: Zu der Geschichte Christi in dem von Schelling gemeinten Sinn „gehört eine Reihe von Thatsachen, die sich der historischen Forschung nicht bloß entziehen, sondern den Bedingungen derselben widerstreiten, nämlich alle Thatsachen, die jenseits des irdischen Daseins Christi vor sich gehen, insbesondere die, welche seine Präexistenz betreffen. Alle Thatsachen dieser Art sind historisch begreiflich, wenn ihre Succession nicht der Person Christi, sondern dem Glauben an diese Person zugeschrieben wird, wenn sie nicht für

successive Begebenheiten in der Geschichte Christi, sondern für successive Vorstellungen oder Auffassungsweisen in der Urgeschichte und den Urkunden des christlichen Glaubens gelten“ (S. 802). In diesen Worten ist dem objektiven Bericht ein Urteil beigegeben, in welchem der persönliche Standpunkt des Geschichtsschreibers der neueren Philosophie zutage tritt. Alle Thatsachen, welche die Präexistenz Christi betreffen, sind hiernach historisch zu begreifen; sie werden aber historisch begriffen, indem sie als Vorstellungen verstanden werden, welche in der Urgeschichte des christlichen Glaubens, also in dem Prozeß der Entstehung und ersten Entwicklung desselben, somit in der christlichen Gemeinde der Urzeit sich gebildet haben, und welche sodann in Schriften ihren Ausdruck fanden, die als Urkunden des christlichen Glaubens gelten. Dies ist eine Probe der „historisch-kritischen Erklärungsart in ihrer Anwendung auf die neutestamentlichen, insbesondere evangelischen Schriften“, in Bezug auf welche K. Fischer tadelt, daß Schelling sie völlig zurückgewiesen habe (S. 803). Es scheint nur eine leise und unverfängliche Umbiegung zu sein, welche die „historisch-kritische Erklärungsart“ an dem Inhalt der neutestamentlichen und insbesondere der evangelischen Schriften vornimmt; in Wirklichkeit aber wird damit unsere Stellung zu demselben eine in eingreifender Weise veränderte. Der Inhalt der neutestamentlichen Schriften kommt damit nicht mehr in Betracht als das, was für objektive Realität zu gelten hat, nicht mehr als an sich seiender Inhalt und an sich seiende Wahrheit, sondern als Wahrheit im Bewußtsein der Gemeinde, als Bewußtseinsinhalt und Vorstellungsart.

Aber die historisch-kritische Erklärungsart wird sich nicht bloß in Bezug auf metaphysische Voraussetzungen der Christologie erproben, sondern nicht minder auch in Bezug auf die Beurteilung der geschichtlichen Erscheinung Jesu und seines geschichtlichen Lebens und Wirkens. In dieser Richtung wird sie ihrem Wesen getreu bleiben, indem sie das, was als das Unerklärliche an uns herantritt, historisch-kritisch erklärt. Dies wird in Bezug auf alles das zu gelten haben, was an den evangelischen Erzählungen wunderbarer Art ist. Eine Probe solcher Behandlung bietet K. Fischer dar, wo er von dem W u n d e r z u K a n a redet. Nach Schelling sind die Wunder, die Jesus vollbringt, der Ausfluß der ihm inne-

wohnenden göttlichen Willenskraft, und in der wunderthätigen Spendung des Weines in Kana, wie in der wunderthätigen Vermehrung der Brotfrüchte zur Speisung der Fünftausend in der Wüste erscheint er zugleich als der, dem die wohlthätigen und heilbringenden Potenzen des Heidentums einwohnen. Hierzu bemerkt K. Fischer S. 816: „Wenn Schelling die historisch-kritischen Fragen und Untersuchungen nicht verschmäht hätte, so müßte ihm aufgefallen sein, daß von dem Wunder zu Kana die Synoptiker nichts wissen, daß nur von Johannes dasselbe berichtet und dem Logos-Christus zugeschrieben wird als das erste Wunder, welches er verrichtet, nachdem der Täufer ihn bezeugt und verkündet hat, daß er gesendet sei, mit Wasser zu taufen, Christus aber mit dem heiligen Geist taufen werde (Ev. Joh. I, 31. 33). Er wird die Wassertaufe in die Geistestaufe verwandeln." Da hätten wir also eine Probe von historisch-kritischer Erklärungsart der Wunder Jesu: sie sind zu begreifen als Symbolisierung dessen, was er bringt, nämlich dessen, was der ihm zugeschriebene Beruf mit sich führt; als objektive Begebenheiten wären sie unerklärlich; auf solche Weise aber aufgefaßt sind sie historisch-kritisch begriffen.

Wenn aber die metaphysischen Voraussetzungen der Geschichte Jesu in Vorstellungen umgesetzt sind und die objektive Realität der wunderbaren Thaten Jesu beseitigt ist, was bleibt dann noch zurück? Das Christentum muß doch etwas in sich enthalten, was die Welt aus den Angeln zu heben vermocht hat. Etwas der Art müssen wir doch voraussetzen, wenn für die ungeheure Umwälzung, welche durch das Christentum in der Welt hervorgerufen worden ist, eine dieser Wirkung entsprechende Ursache angenommen werden soll. Was ist also das, was der ganzen evangelischen Geschichte und dem Inhalt des ganzen neuen Testaments zu Grunde liegt? Auf diese Frage gibt uns eine kurze Bemerkung K. Fischers Aufschluß. „Hätte der Christusglaube in der Person Jesu nicht diese beiden religiösen Elemente vereinigt, die Messiasidee der jüdischen Religion und die Logosidee hellenischer Herkunft, so wäre dieser Glaube nie eine Weltreligion geworden und Jesus nicht das Samenkorn gewesen, aus dem sie hervorging" (S. 816). Hiermit ist also über die Herkunft der christlichen Religion und die Faktoren, welche zu ihrer Entstehung zusammengewirkt haben, eine Erklärung

gegeben. Die christliche Religion ist die Synthese der jüdischen Messiasidee und der hellenischen Logosidee. Wenn man das Christentum auf dem Wege natürlicher Entwicklung entstanden sein läßt, dann kann man es nur aus Faktoren ableiten, welche ihm vorausgingen, d. h. man muß dasselbe für eine Synthese von Judentum und Heidentum oder Hellenentum als der Blüte des Heidentums erklären.

Mit dieser Auffassung sind die Wurzeln der christlichen Religion bloßgelegt.

Wir sehen also: die historisch-kritische Erklärungsart erstreckt sich nicht bloß auf litterärgeschichtliche Fragen, sondern auf den Ursprung des Christentums selbst. In dieser Hinsicht stehen zwei grundverschiedene Auffassungen einander gegenüber. Wenn der Person des Erlösers reale Präexistenz zukommt, wenn er in einem Sein bei Gott war, ehe er in die Welt gekommen ist, dann ist das Christentum, da Christus selbst das Christentum ist, nämlich die in seiner Person verwirklichte Gemeinschaft des Menschen mit Gott, nicht das aus der Welt Hervorgegangene, sondern das von oben in die Welt Hereingekommene. Wenn dagegen die Präexistenz Christi nicht als objektive Realität, sondern als eine Vorstellung zu betrachten ist, die in der christlichen Gemeinde sich gebildet hat, dann mag man zwar betonen, daß die Entstehung der christlichen Religion unter besonderer Leitung einer göttlichen Providenz erfolgt sei, aber es bleibt das aus der Menschheit selbst Hervorgebrachte, ein natürliches Erzeugnis der Entwicklung des Menschengeistes, das Produkt eines religiösen Genius und des Fortwirkens des von ihm hinterlassenen Eindrucks in der Urgemeinde. Man mag dann von einem schöpferischen Genius sprechen, welcher der Gottheit sich nahe gefühlt und besondere göttliche Einwirkungen erfahren habe; aber dies wäre doch nur eine Steigerung der Thatsache, daß es zu den verschiedensten Zeiten Menschen gab, welche der Gottheit sich näher gefühlt haben als andere; es wäre damit nichts daran geändert, daß die christliche Religion eine Erscheinung ist, welche in den allgemeinen Kausalnexus, in die natürliche Verkettung von Ursache und Wirkung, welche über alles Weltgeschehen sich erstreckt, sich einfügt. Für welche dieser beiden sich entgegenstehenden Auffassungen über den Ursprung des Christentums K. Fischer sich entscheidet, kann nach

den angeführten Auslassungen desselben über die historisch-kritische Erklärungsart kaum fraglich bleiben.

Allein diese Erklärungsart erreicht nicht, was sie erreichen will. Der Christusglaube soll die Synthese der jüdischen Messiasidee mit der hellenischen Logosidee sein. Aber damit wird der Christenglaube als eine Vorstellung gedacht, deren Herkunft aufgeklärt wird, und die Faktoren, aus denen diese Vorstellung abgeleitet wird, sind selbst wieder Vorstellung. Es wird also lediglich Vorstellung aus Vorstellung erklärt. Wird aber lediglich Vorstellung aus Vorstellung erklärt, dann bleiben wir ausschließlich in der Phänomenologie des religiösen Bewußtseins stehen, dagegen ein real Seiendes, was in diesen Vorstellungsarten sich objektiv manifestiert, wird durch diese Erklärungsart noch nicht erreicht. Welche Realität diesen Bewußtseinserscheinungen zu Grunde liegt, welches das objektive Sein und Geschehen ist, das in ihm sich reflektiert, unter Absonderung dessen, was bloße Vorstellungsart ist, dies würde erst Gegenstand einer weiteren kritischen Untersuchung werden müssen. Erst damit wäre die historisch-kritische Erklärungsart zu ihrem Ziele geführt. Aber auf jeden Fall könnte nach der angenommenen Voraussetzung das Ergebnis nur ein solches sein, welches den allgemeinen Bedingungen alles Seins und Geschehens entspricht. Es müßte sich dann herausstellen, daß das, was man die Offenbarung, und zwar die Offenbarung im ausschließlichen Sinne nennt, dem Verlauf eines natürlichen Prozesses anheimfällt.

Dann müßte aber eine Kritik der Schellingschen Philosophie der Offenbarung vor allem darauf gerichtet sein, zu zeigen, daß dieselbe eine gegenstandslose Wissenschaft ist, weil es eine Offenbarung in dem Sinne, in welchem dies Wort herkömmlicherweise und auch von Schelling genommen wird, nicht gibt, also die Philosophie der Offenbarung auf einen Gegenstand sich bezieht, welcher nicht existiert.

So weit geht K. Fischer nicht. Ob er darin konsequent verfährt, können wir unerörtert lassen. Ist aber die eben gegebene Darlegung richtig, dann haben wir Grund, uns Schellings in einem Betracht anzunehmen. K. Fischer tadelt Schelling darüber, daß er an seinen Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung die Jahre 1835—1841 wohl nicht unbeachtet, aber in der Behandlung der Sache völlig spurlos habe vorüber gehen lassen und von der

Höhe seiner Offenbarungsphilosophie auf die gleichzeitigen Forschungen der biblischen Kritik geringschätzend und mit vornehmer Gleichgiltigkeit herabsah. Welches Verhalten also hätte Schelling einschlagen sollen? Hätte er seiner Behandlung der Offenbarung die festen Ergebnisse der biblischen Kritik zu Grunde legen sollen? Allein welches sind diese festen Ergebnisse gewesen? Etwa die Mythenhypothese eines David Friedrich Strauß? Wie hätte aber Schelling, der Natur und Wesen des mythenbildenden Bewußtseins einer vorhistorischen Zeit gegen das historische Bewußtsein der Menschheit scharf abgegrenzt hat, dazu kommen sollen, das mythenbildende Bewußtsein in spät historischer Zeit neu erstehen zu lassen? Er selbst war auf einer früheren Stufe seiner Entwicklung der Urheber der mythischen Auffassung der evangelischen Geschichte geworden, wie K. Fischer wiederholt hervorhebt. David Strauß hat sich daher ausdrücklich auf Schelling berufen. Inzwischen aber war Schelling über diesen Standpunkt längst hinausgewachsen. Es waren, wie Martensen einmal bemerkt, Schellings abgelegte Kleider, mit denen David Strauß sich geschmückt hat, um in dieser Löwenhaut das Christentum anzugreifen. Schelling hat im Gespräch mit jemand, der auf von ihm früher vorgetragene, längst aufgegebene Anschauungen sich berief, die Bemerkung gemacht, man solle doch nicht an alten Knochen nagen. Man wird Schelling kaum einen Vorwurf daraus machen können, daß er gegen die unwissenschaftliche Kritik, welche Strauß an der evangelischen Geschichte übte, sich ablehnend verhielt und nicht auf eine Entwicklungsstufe seiner Anschauung, über die er längst hinausgegangen war, dem lauten Geschrei eines kritiklosen Publikums zuliebe sich zurückbilden wollte.

Noch in die Zeit vor Schellings Auftreten in Berlin fielen die Anfänge Christian Ferdinand Baurs. Es bleibt das große Verdienst dieses Gelehrten, die neutestamentliche Kritik gegenüber der vagen Mythenhypothese eines David Strauß auf einen festen historischen Boden gestellt zu haben. Allein von demselben historischen Boden aus sind nachher andere zu ganz anderen Resultaten gelangt, Resultaten, welche in der Hauptsache mit der kirchlichen Überlieferung sich decken. Jetzt gehört die Baursche Schule längst der Vergangenheit an. Den gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Kritik dagegen hat Adolf Harnack mit der

Bemerkung charakterisiert: „Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition". (A. Harnack, Chronologie der altchristlichen Litteratur, 1. Bd. 1897 S. X.) Mit welchem Grunde aber wäre es Schelling zur Pflicht zu machen gewesen, in der Behandlung des Christentums kritische Ergebnisse für sich maßgebend sein zu lassen, die nicht vorhanden waren? Am wenigsten wird man es ihm verübeln können, daß er es verschmäht hat, dem Atheismus Feuerbachs auf seine Philosophie des Christentums Einfluß zu verstatten. Bekämpft aber hat Schelling seine Gegner durch die Ausführung seiner eigenen Position, durch den Vortrag derjenigen Weltanschauung, welche er der ihrigen entgegensetzte. Denn um den Gegensatz der ganzen Weltanschauung war es weit mehr zu thun, als um ein größeres oder geringeres Maß von Wertschätzung für die Untersuchungen der biblischen Kritik.

Speziell in Bezug auf das vierte Evangelium wendet K. Fischer ein, die Frage nach dem Ursprung und der Autorschaft dieses Evangeliums sei offenbar „in Ansehung der Christologie Schellings nicht sekundär, sondern in eminenter Weise primär" (S. 713). Denn Schelling berufe sich auf Aussprüche, welche nur Johannes dem Erlöser in den Mund legt. Ob diese Aussprüche des historischen Christus apostolisch beglaubigt sind, hänge also lediglich davon ab, ob das vierte Evangelium johanneisch sei oder nicht. Wir vergleichen damit die schon angeführte weitere Bemerkung K. Fischers, daß alle Thatsachen, welche die Präexistenz Christi betreffen, „historisch begreiflich" sind, „wenn ihre Succession nicht der Person Christi, sondern dem Glauben an diese Person zugeschrieben wird, wenn sie nicht für successive Begebenheiten in der Geschichte Christi, sondern für successive Vorstellungen oder Auffassungsweisen in der Urgeschichte und den Urkunden des christlichen Glaubens gelten" (S. 802). Hier erhellt, in welchem Grade die historisch-kritische Erklärungsart dafür interessiert ist, daß das vierte Evangelium nicht von Johannes und vielmehr erheblich später verfaßt sei. Denn um begreiflich zu machen, wie solche Vorstellungen von der Person Christi, wie sie in diesem Evangelium zum Ausdruck kommen, entstehen konnten, meint man einen längeren Zeitraum voraussetzen zu müssen, in welchen der Bildungsprozeß dieser Vor-

stellungen im Bewußtsein der Urzeit der christlichen Gemeinde fällt. Würde dagegen erwiesen, daß das vierte Evangelium von Johannes dem Apostel verfaßt sei, dann fiele diese Voraussetzung dahin, und eine Möglichkeit, die Entstehung der die Präexistenz Christi betreffenden Vorstellungen auf dem angedeuteten Wege begreiflich zu machen, bestünde nicht mehr. Nun ist aber, abgesehen von allem, was von anderer Seite für den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums geltend gemacht worden ist, die historisch-kritische Erklärungsart bis zu der Aufstellung zurückgegangen, daß das vierte Evangelium zwischen den Jahren ca. 80 und 110 verfaßt worden sein müsse (A. Harnack, Chronologie der altchristlichen Litteratur. 1. Bd. S. 679f.). Es wird jedoch ein vergebliches Bemühen sein, verständlich zu machen, wie in dem hiernach abgegrenzten kurzen Zeitraum die in dem vierten Evangelium niedergelegten Vorstellungen von der Person Christi entstanden sein können, wenn dieselben eine weitgreifende Umbildung dessen bezeichnen sollen, was den ursprünglichen Inhalt des Christenglaubens ausmachte, und diesem fremd gewesen sind. Allein letzteres ist eine unbegründete Annahme. Denn wenn auch nur die wenigen neutestamentlichen Schriften übrig bleiben, welche seinerzeit die Baursche Kritik als unzweifelhaft echt hatte stehen lassen, so muß doch gerade in ihnen zum Ausdruck kommen, was der ursprüngliche Inhalt des Christenglaubens gewesen ist. Es ergibt sich aber damit ein Glaubensinhalt, der eben diejenigen Elemente bereits in sich schließt, welche der modernen Kritik an dem vierten Evangelium so schweren Anstoß erregt haben, daß sie gemeint hat, die Echtheit dieses Evangeliums aus inneren Gründen bestreiten und seine Abfassung in eine beträchtlich spätere Zeit setzen zu müssen.

Letztere Annahme involviert jedoch zugleich die historische Monstrosität, daß die Entstehung dieser Schrift, welche durchaus das Gepräge einer schöpferischen Ursprünglichkeit hat, aus der schöpferischen Epoche, in welcher sie nach der Überlieferung erfolgt ist, in eine Zeit der Kirchengeschichte verlegt wird, deren litterarische Produkte gegen die vorausgegangene Epoche den größten Abstand aufzeigen und den Stempel des Sekundären, Untergeordneten, Epigonenhaften an sich tragen. Unverständlich wäre weiter, daß der Verfasser des vierten Evangeliums, dieser Schrift von wunder-

barer Tiefe und Hoheit, ein obskurer Mann gewesen sein soll, von dem die Zeitgenossen nichts wissen. Nach dem ganzen Eindruck, den das vierte Evangelium erweckt, muß der Verfasser ein Mann von hohem sittlichen Adel und eine gottgeheiligte Persönlichkeit gewesen sein; diesen Mann sollen wir uns als einen Falsifikator vorstellen; und diese Fälschung, in heller historischer Zeit begangen, soll von niemand bemerkt worden sein. Es ist erstaunlich, was alles die historisch-kritische Erklärungsart fertig bringt. Es werden uns damit Ungereimtheiten angemutet, gegen welche das natürliche Wahrheitsgefühl sich auflehnt.

Aber gerade an diesem Punkt wird zugleich deutlich, wie wenig die historisch-kritische Forschung an sich selbst schon eine sichere Entscheidung über die Frage verbürgt, was als christliche Wahrheit zu gelten hat. Es kann ein Forscher von der Überzeugung ausgehen, daß die Geschichte, von welcher die neutestamentlichen Schriften berichten, der allgemeinen Regel alles Geschehens, wonach jede geschichtliche Thatsache aus natürlichen Ursachen als deren Wirkung hervorgeht, unterstellt sein müsse und daher nach diesem Kanon zu beurteilen sei. Auch wenn er in neutestamentlichen Schriften, welche er für unzweifelhaft echt erkennt, einen Glaubensinhalt ausgesprochen findet, welcher dieser allgemeinen Regel alles Geschehens widerspricht, wird er diesen Glaubensinhalt sich zurechtzulegen wissen, ohne die erwähnte Überzeugung aufzugeben. Die gelehrte Forschung mag noch so gründlich sein, so bringt sie doch noch keine schlechthin zwingende Entscheidung darüber, ob der Glaubensinhalt, welcher im Neuen Testament sich ausspricht, lediglich Gedanke, Bewußtseinsinhalt, Vorstellung oder ob derselbe vielmehr objektive Wirklichkeit sei. Wenn der Forscher nicht bereits unabhängig von seiner wissenschaftlichen Forschung von der objektiven Wahrheit des Christentums überzeugt ist, wird er geneigt sein, dabei stehen zu bleiben, daß das, was sich in den Urkunden der neutestamentlichen Offenbarung als Inhalt des christlichen Glaubens gibt, die Überzeugung der Verfasser gewesen sei, wie z. B. Chr. Ferd. Baur betreffs der Auferstehung Jesu dabei stehen bleiben zu sollen meint, daß der Glaube an die Auferstehung Jesu eine Thatsache im Bewußtsein der ersten Christengemeinde gewesen sei (dessen Kirchengeschichte I S. 40). Die neutestamentlichen Schriften können eben-

sogut Gegenstand historisch-kritischer Forschung sein, wenn man sich auf die Überzeugung zurückzieht, daß der wunderbare Inhalt dieser Schriften Glaubensinhalt der Verfasser war, als wenn man annimmt, daß derselbe objektive göttliche Offenbarungswahrheit sei, deren Verkündiger die neustetamentlichen Autoren geworden sind.

Was von beidem wird das Richtige sein? Auf welchem Wege gelangen wir über diese Frage zu einer sicheren Entscheidung? Doch wohl auf keinem anderen Weg, als auf dem man überhaupt zu christlicher Erkenntnis kommt, und der für den gelehrten Forscher kein anderer ist als für einen schlichten Mann aus dem Volke. K. Fischer selbst hat in der Wiedergabe Schellingscher Gedanken auf S. 796 seiner Darstellung darauf hingewiesen. Dort lesen wir: „Die Offenbarung, welche den Inhalt des Christentums ausmacht, ist eine Thatsache, eine göttliche Willensthat, die geschehen ist, und deren wir nur inne werden können, indem wir sie erleben und erfahren. Dann erst kann sie begriffen" werden. Wer aber der Thatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung gewiß geworden ist, wird über den Zweifel, ob der wunderbare Inhalt dieser Schriften nicht doch nur Bewußtseinsinhalt sei, im voraus hinausgehoben sein. Für Schelling stand die Thatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung fest. Ich erkläre, bemerkt er (W. W. 2. Abt. Bd. 4 S. 34), „noch ausdrücklich, daß es nicht um einen Erweis, sondern um die Erklärung des Christentums zu thun ist, das wir als Thatsache voraussetzen". Diese Voraussetzung lag seiner Behandlung der neutestamentlichen Schriften zu Grunde. Daß er in dieser Voraussetzung durch die kritischen Arbeiten eines David Strauß, Chr. Ferd. Baur und Vatke und durch den Atheismus Ludwig Feuerbachs sich nicht irre machen ließ, war in der Natur der Sache begründet. Will man einen Mangel des wissenschaftlichen Verfahrens darin erkennen, daß Schelling nicht auf dem Wege historischer Untersuchung der Echtheit der neutestamentlichen Schriften, auf deren Aussagen er sich berief, sich vergewisserte, so wird man über diesen Mangel nicht in ungerechter Weise zu urteilen haben. Den geschichtlichen Nachweis über Abfassungszeit und Autorschaft der neutestamentlichen Schriften zu erbringen, ist Aufgabe der neutestamentlichen Einleitung. Dies ist eine Aufgabe für sich, die sich nicht beiläufig und nebenbei erledigen läßt. Hätte Schelling

erst noch der Lösung dieser Aufgabe sich unterziehen wollen, dann wäre er Gefahr gelaufen, vor lauter Einleitung nicht zur Sache zu kommen. Sie zu lösen konnte anderen überlassen bleiben. Es wäre ein Nachteil gewesen, wenn Schelling durch isagogische Untersuchungen von seiner philosophischen Arbeit sich hätte abziehen lassen. Diese Untersuchungen zu führen, war ein Geschäft, das recht gut durch andere besorgt werden konnte. Es wird daran erinnert werden dürfen, daß auch Leopold von Ranke neutestamentliche Schriften als Geschichtsquellen gebraucht, ohne erst den Nachweis ihrer Echtheit erbracht zu haben. Den ihn leitenden Grundsatz hat Ranke gelegentlich in einer Anmerkung mit Bezug auf die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus mit den Worten ausgesprochen: „wir müssen nach dem Beispiel des Eusebius das Unleugbare festhalten, alles Übrige als Überlieferung, die sich bezweifeln läßt, aber nicht zu verwerfen ist, betrachten" (Weltgesch. III, 1, S. 175).

Wie Schelling seinerseits zur biblischen Kritik stand, darüber hat er sich mehrfach ausgesprochen. Eine kritische Auseinandersetzung mit der mythischen Auffassung, die bei David Strauß überdies mit Hegelschen Philosophemen verquickt war, hat Schelling verschmäht. Er hat erklärt, daß die Philosophie der Offenbarung, die er schon in den Jahren 1831 auf 32 ganz in derselben Weise wie später vorgetragen habe, mit keiner Art von Rücksicht auf theologische Erscheinungen entstanden ist, welche erst später hervorgetreten sind, die aber auch, wenn sie früher hervorgetreten wären, ihm doch kaum eine polemische Rücksicht abgewonnen hätten. Denn, so fügt er bei, „die Philosophie der Offenbarung beruht auf einer Erweiterung der Philosophie und des philosophischen Bewußtseins selbst, die nur durch ein abermaliges Zurückgehen auf die Prinzipien möglich war. Wie konnte ich nun diejenigen einer Rücksicht wert halten, die ohne eine Spur von Selbständigkeit in der Philosophie nur einfach eine gegebene Philosophie als unumstößlich ... voraussetzend, von ihr — oder nicht einmal von ihr, sondern von einigen ihrer unfertigsten Sätze einen vollkommen schülerhaften Gebrauch machen gegen Wahrheiten, für die es freilich in dem ganzen Vorrat ihrer Begriffe an Begreifungsmitteln fehlt, um diese nicht mit dem gemeinen, sondern mit dem allgemeinsten, nämlich einem eminent philisterhaften Verstande anzugreifen" (W. W. II. Abt. Bd. 4

S. 231). Diese Ablehnung einer Kritik hinderte Schelling jedoch nicht, auf die mythische Auffassung der evangelischen Geschichte beiläufig ein kurzes Schlaglicht fallen zu lassen.

Der Aussprache über seine Stellung zu der litterärgeschichtlichen Kritik der neutestamentlichen Schriften aber hat Schelling einen eigenen kurzen Abschnitt gewidmet und in demselben den Vorwurf berührt, der ihm gemacht werden könnte, daß er die neutestamentlichen Schriften ohne Unterschied „oder auch, wenn man will, ohne Kritik“ verwendet habe (ebenda S. 318 f.). Er entgegnet, der rein historische Zweck, zu dem er dieselben benützt habe, werde auch dann erreicht, wenn die Verfasser wirklich zweifelhaft und vielleicht ganz andere sein sollten, als die, welchen die Tradition sie zuschreibt. Nicht eigentlich äußere Zeugnisse, sondern der Inhalt einer gegebenen Schrift mache sie zu einer christlichen und insbesondere apostolischen. Demnach bemerkt er: „Zu einer wahren Kritik des neuen Testaments gehört also noch etwas mehr als die bloße äußere Gelehrsamkeit und ein leichtes Spiel mit unhistorischen Möglichkeiten; denn z. B. um dem Apostel Paulus einen seiner Briefe, die alle ein so eigentümliches und entschiedenes Gepräge tragen, absprechen zu können, müßte wenigstens die historische Möglichkeit eines anderen Verfassers nachgewiesen werden. Mir aber scheint, daß ein nachapostolischer Mann, der z. B. einen Brief wie den für paulinisch geltenden an die Epheser oder an die Philipper hätte schreiben können, ein ganz außerordentlicher und wundervoller Mann hätte sein müssen, der unmöglich ein völlig Unbekannter hätte bleiben können, und eben jener früher erwähnte Abstand zwischen den apostolischen und den ersten nachapostolischen Schriften scheint mir der größte Beweis für die Echtheit der ersteren.“ Schelling bemerkt weiter, daß es mit jener gerühmten Kritik, vor der bald kein neutestamentliches Buch mehr sicher sein soll, lange nicht so gefährlich aussieht, als man vorgibt. „Sieht man aber ferner, wie Menschen über Vorgänge, die unter unseren Augen vorgehen, deren wahre Ursachen ihnen aber unbekannt sind, mit ihren Kombinationen sich täuschen: was wird man von Kombinationen in solcher Ferne, wo die größten Täuschungen vollends unvermeidlich sind, halten können, was von dieser ganzen so klug thuenden Kritik, zumal wenn etwas kombinatorisches Talent mit kompi-

latorischem verwechselt wird?" Schelling war sich also wohl bewußt, warum er auf jene Art von litterärgeschichtlicher Kritik der neutestamentlichen Schriften, wie sie ihm zu seiner Zeit entgegentrat, sich nicht näher eingelassen hat und durch dieselbe auf seinem eigenen Wege sich nicht beirren ließ. So stand Schelling später. Daß er in seiner Jugend sich sehr eifrig mit historisch-kritischen Untersuchungen beschäftigt hatte, erhellt aus dem biographischen Fragment in „Schellings Leben. In Briefen." S. 38 f.

Es kann nicht eingewendet werden, der wunderbare Inhalt der göttlichen Offenbarung, ihr der natürlichen Art eines geschichtlichen Verlaufs widersprechender Charakter, hebe ihre geschichtliche Wirklichkeit auf. Zwar K. Fischer bemerkt: Thatsachen, welche die Präexistenz Christi betreffen, widerstreiten den Bedingungen der historischen Forschung und sind nicht als Begebenheiten, wohl aber als Vorstellungen und Auffassungsweisen in der Urgeschichte und den Urkunden des christlichen Glaubens historisch begreiflich. Hier blickt der Gedanke durch, daß, was den Bedingungen geschichtlicher Forschung widerstreitet, von der letzteren nicht als geschichtlicher Vorgang anerkannt werden kann. Als Bedingung geschichtlicher Forschung wird aber zu denken sein, daß Geschichte als eine empirische Reihe zu betrachten ist, in welcher immer eine Thatsache aus anderen als die Wirkung natürlicher Ursachen erklärlich sein muß. Welche Folgerung sich hieraus für die Beurteilung der Wundererzählungen der Evangelien ergibt, davon hat K. Fischer in der schon erwähnten Besprechung des Wunders von Kana eine Probe gegeben. Dieser wunderbare Vorgang ist nach K. Fischer die symbolische Einkleidung der Wahrheit, daß Christus berufen sei, die Wassertaufe in Geistestaufe zu verwandeln (S. 816). In solcher oder ähnlicher Weise würde nach obigem Kanon dem Wunder stets auszuweichen sein. Als geschichtlicher Vorgang kann nur ein solcher gelten, der mit den Regeln sonstigen Geschehens in Einklang steht. Was wird hiernach z. B. aus der Auferstehung Christi, von welcher Paulus sagt, daß ohne deren Thatsächlichkeit der ganze Christenglaube ein nichtiger Wahn sei? (1. Kor. 15, 17 ff.) Allein ob die neutestamentliche Geschichte diesem Kanon zu unterstellen ist, muß doch für mehr als zweifelhaft gelten. Denn es wäre ein Widerspruch, die Beantwortung der Frage nach der geschichtlichen Möglichkeit der in den

neutestamentlichen Schriften berichteten Gottesoffenbarung von einem Gesichtspunkt abhängig zu machen, welcher aus der Betrachtung einer andersartigen Geschichte geschöpft ist. Kann für Geschichte gelten, was der Natur der Geschichte widerstreitet? Mit dieser Frage würde die Profangeschichte im voraus als das gedacht, was allein für Geschichte zu gelten hat. Es würde also mit der Fragestellung schon die Antwort vorweg genommen und das negative Resultat bereits in die aufgeworfene Frage hineingelegt. Es wäre ein ganz unzulängliches Schema des Beweisverfahrens, welches hierbei eingehalten würde. Es würde gesagt: eine andersartige Geschichte als die Profangeschichte kann es nicht geben, weil sie andersartig als die letztere sein müßte. Diese Folgerung wäre nur dann richtig, wenn im voraus feststünde, daß die Profangeschichte alle Geschichte, die Geschichte schlechtweg ist. Es würde also das vorausgesetzt, was erst zu beweisen wäre. Wollte man daher in Befolgung dieses historischen Kanons den geschichtlichen Charakter der neutestamentlichen Geschichte bestreiten, so wäre dies ein Verfahren, dem gerade die historische Basis fehlte. Sehr viel anders hat seinerzeit die historische Zeitschrift von Sybel geurteilt. Die Redaktion derselben hat zu einem Artikel über die Tübinger historische Schule die Bemerkung angefügt: „Ob die biblischen Schriften in der historischen Kritik nach denselben Regeln wie jede andere Geschichtsquelle zu prüfen seien, oder ob im Gegenteil die biblischen Schriften als besondere Gottesoffenbarungen mit anderem Maßstab als alle anderen Geschichtsquellen zu messen sind, das ist eine Frage, welche nicht die historische, sondern die theologische und philosophische Wissenschaft zu entscheiden hat“ (Jhrg. 1860, II, S. 90 f.).

Die geschichtliche Wirklichkeit und objektive Thatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung ist die Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung, die ihres Namens wert ist; denn eine lediglich umgedeutete und ihres spezifischen Wesens entleerte Offenbarung wäre nicht mehr Offenbarung. Die Sicherheit dieser Voraussetzung aber ist im voraus nicht erst von der Frage nach dem apostolischen Ursprung dieser oder jener neutestamentlichen Schrift abhängig zu machen, noch ganz abgesehen davon, wie es um die angeblichen Beweise gegen die Echtheit derselben in Wahrheit bestellt ist. (Schluß folgt.)

Lic. L. Stählin.

Das Streben des Menschen bezw. Christen nach Wahrheitserfassung.

I.

Ein Streben, die Wahrheit zu ergreifen, ist jedem Menschen, erst recht dem Christen angeboren, obwohl das Streben oft auf falschen Wegen dadurch sich bewegt, daß die Wahrheit mit der Wahrscheinlichkeit sich decken soll.

Die Frage eines jeden von uns nach Ursprung und Ziel hat bei weitem nicht nur erkenntnistheoretische Bedeutung, sondern universalen, praktisch-encyklopädischen Gehalt. Das Woher? und Wohin? ist nicht Gegenstand einer gelegentlichen Erörterung, als Diskussionsthema auf Konferenzen aufgeworfen, und dann für genügend erledigt erklärt, wenn die Stimme des Vorsitzenden die Verhandlungen schließt. Vom Brennpunkte I der Frage: Woher? läuft der Lebensweg über die Brennlinie der Ellipse hinweg zum Brennpunkte II, und ehe der letzte Punkt erreicht ist, gilt es sich orientiert und entschieden zu haben.

Die Frage in ihrer Zentralbedeutung hat denn auch je und je die großen Geister wie die kindlich-gläubigen Gemüter in Bewegung gesetzt. Bald hat sie stärker, bald schwächer an die Gewissen geklopft, bald wie im Pietismus an die praktisch-christliche Lebensbethätigung, bald wie im Rationalismus an die rücksichtslos denkende Vernunft sich gewandt. Bald hat sie wie bei

den ionischen Naturphilosophen mit der Erhebung eines Urelementes zum Seinsprinzip sich begnügt, bald — wie im Zeitalter des Kritizismus — das Erkenntnisvermögen auf das eingehendste untersucht, um dadurch die Grenzen der Möglichkeit unseres Wissens zu bestimmen, oder — wie im Skeptizismus — erschöpft, mit dem Zweifel an aller Erkenntnis, mit dem Zweifel an allem Daseienden zu schließen und in den heraklitischen kausalitätslosen Fluß des stetigen Anderswerdens sich hinabzustürzen.

Antworten auf die Fragen: Woher? und Wohin? sind in Fülle und nach entgegengesetzten Richtungen gegeben, und während die einen an die Autorität eines denkenden Vorgängers ohne weiteres sich anschlossen, haben andere unter Benutzung der Resultate ihrer Vormänner selbständig weiter operiert. Während der Mensch der heidnischen Sphäre in seiner Anschauung mit der des Sophokles sich deckte: *πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνϑρώπου δεινότερον πέλει*, fühlt der Christ sich weit gedeckter unter dem Sündenbekenntnisse: *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνϑρωπος*, Röm. 7, 24. Nach Schiller — Eleus. Fest — soll der Mensch an den Menschen sich reihen, wahres Reihen und Hand in Hand gehen ist aber da erst zu finden, wo der Mensch seiner ewigen Bestimmung sich bewußt wird und in der Liebe dem Schleiermacherschen Gefühle der absoluten Abhängigkeit Ausdruck gibt. Etymologisch angesehen, ist der Menschenname ein Adjektiv, das erst seine wahre Bedeutung empfängt, wenn es an ein Substantiv sich anlehnt. Das von „mann“ abgeleitete, im Gotischen „mannisks“ lautende Adjektiv mit seinem Suffix iska bezeichnet im Althochdeutschen mennisc alles Menschliche, welches erst mit dem dazu gehörigen Substantiv in seinem Wesen bestimmt wird (cf. Kluge, etymologisches Wörterbuch p. 230 und Eberhard-Lyon, synonymisches Handwörterbuch p. 590). Je nach der Selbstentscheidung des Menschen kann nun der letztere an einen göttlichen oder an einen weltlichen Faktor sich anlehnen. Er kann zur Weltnegation oder zur Weltposition übergehen, je nachdem seine Anschauung von Welt und Himmelreich in dem Rahmen konträrer oder kontradiktorischer Gegensätze sich bewegt (cf. Kübel, Zur ethischen Lehre vom Kosmos und von der Askese, in der Neuen Kirchl. Zeitschrift, I. Jahrgang, 2. Heft, p. 122).

Nach der Geburt des Menschen beginnt seine Askese, die Rothe als „sittlich-religiöse Selbsterziehung“ bezeichnet. Die Taufe aber stellt ihn in den sittlich-religiösen Umkreis der Gotteskraft, sofern sie die Elemente der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes ihm verleiht, Tit. 3, 5. Schon mit der Geburt sind dem Menschen Gaben, Fähigkeiten und Kräfte beigelegt, ihm angeboren, teils erblich, teils kreatianisch durch Gottes Allmachtshand dargeboten, die zu beseitigen oder zu entfalten, seine Lebensaufgabe ausmacht. Seit der Taufe wogen im Entscheidungskampfe die Faktoren der Göttlichkeit und Weltlichkeit auf und ab, der eine, die nach Eph. 4, 24 ursprüngliche δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης ἐν ἀληθείᾳ in möglichster Annäherung wiederherzustellen, der andere, das κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ durch Abfall zur Wirklichkeit zu machen.

Mag nun auch im Unwiedergeborenen das Augenlicht des Geistes dunkel und die scintillula des Glaubens auf den Nullpunkt herabgesunken sein, irgend ein Streben, an die Erfassung der Wahrheit heranzutreten, liegt doch in jedem Menschen. Mag er wollen, oder nicht, es erhebt sich jedennoch seine Vorstellung über die Schwelle des Bewußtseins und damit zur unmittelbaren Reproduktion, oder, wie Herbart es nennt, zum „Freisteigen der Vorstellung“ (cf. Ufer, Vorschule der Pädagogik Herbarts p. 11). Freilich irrt der Mensch, solange er strebt, aber das hindert ihn nicht, stets von neuem anzufangen und des Vorstellungsinhaltes sich zu bemächtigen. Wir reden absichtlich noch nicht von der einzigartigen Stellung und dem daraus hervorwachsenden Streben des Christen, sondern von dem angebornen Suchen und Streben des Menschen überhaupt. Beim Wiedergebornen wie beim Unwiedergebornen gehen die geistigen Akte vor sich, welche Frank im System der christlichen Gewißheit p. 77 als unwillkürlich und unbewußt vollzogene beschreibt, ohne daß das Subjekt des dabei stattfindenden Erfahrungs- und Erkenntnisprozesses sich bewußt zu sein braucht. Es kommt uns hierbei nicht darauf an, den Grund der Verirrung des Strebens der Menschen aufzusuchen und in der Mangelhaftigkeit der Erfahrung, oder in Inkongruenz der Erkenntnis, oder in beiden zugleich zu finden. Es kommt uns vielmehr darauf an, zu betonen, daß trotz der Irrungen immer erneut das Streben

des Menschen auftaucht. Es gleicht der elastischen Feder, welche niedergedrückt werden kann und in dieser Lage so lange verbleibt, als der Druck auf ihr lastet, aber in die Höhe schnellt, sobald er nachläßt.

Solch ein Streben, wie es nach seiner idealen Höhe 1. Kor. 12, 31 ζηλοῦτε τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα uns vorhält, das nach 1. Kor. 14, 1 in der Erfüllung des διώκετε τὴν ἀγήπην seine gesinnungstüchtigste Fülle an den Tag legt, erreicht freilich nicht jedweder Mensch. Selbst der Christ hat täglich erneute Mühe sich zu geben, auf die Höhe zu steigen, die alle Weissagung und Erkenntnis überragt. Aber doch ist es unleugbar, ein Streben liegt in jeder Seele, mag sie jung an Jahren, oder überwuchert sein von „kräftigen Irrtümern". Geht doch schon die altkirchliche Praxis von diesem Gedanken aus, wenn sie den Katechumenen am Eingange der Kirche fragt: Quid petis ab ecclesia? (cf. Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik, Band I, p. 329), oder seine Entscheidung durch die weitere Frage hervorlockt: vis baptizari? Das Streben des Katechumenen steigert sich unter christlichen Motiven und Zwecken zum christlichen Athletenkampfe, wie Chrysostomus, Hom. VI in Col., ihn gegenüber der priesterlichen Stellung des Getauften schildert. Mag nun auch mancher Gebrauch, der auf den Proselytenkatechumenat berechnet war und auf die Kindertaufe nicht verwendbar ist, seit der Emission der 1. Ausgabe des Taufbüchleins Luthers (1523) und wiederum der bezüglichen 2. Ausgabe (1526) dahingefallen sein, Entscheidungsfragen bleiben auch in den heutigen Taufformularen nicht aus, weil letztere ebenso wie die alten Formulare eine Selbstentscheidung des Kindes voraussetzen. Am klarsten und in genauester historischer Kontinuität kommt die Voraussetzung in dem ersten der 3 Parallelformulare zum Ausdruck, wo nach Uhlhorns Agende p. 33 ff. die Taufpaten die Abrenuntiationsfrage zu beantworten und die Bereitwilligkeit zur Taufe des Kindes zu erklären haben. Da nach unserem Dafürhalten die Konfirmation in der Hauptsache an die Taufe zu „erinnern" hat, so bleibt in der Taufe ein wesentlicher Akt — die Selbstentscheidung — vorausgesetzt. Mit dem Streben, dem Akte der Willensentscheidung, in welchem die Thätigkeit auf ein Ziel sich richtet, ganz abgesehen davon, ob die

Erreichung möglich oder unmöglich ist, wird das Kind geboren; mit dem Streben tritt der Greis aus dieser Welt. Das Streben ist die peripherische Umkleidung, mag nun beim Kinde Willensgefühl und Willenstrieb durch die Phantasie vermittelt sein, oder mag beim Knaben der freie Wille sich bestimmter entwickelt haben durch Vermittelung des Verstandes, oder endlich beim Jünglinge und Manne der Wille in freier Weise zu dem sittlichen Gesetze in Beziehung sich setzen und den Charakter herausbilden. Peripherisch nenne ich die Umkleidung des Strebens um deswillen, weil alle Bewegungslinien des Denkens und Fühlens von dem Ich, dem Zentralindividuum, auslaufen und auf irgend einem Punkte der Kreislinie der Lebensbethätigung mit der Kreislinie sich berühren. Nur wenige wird es geben, die da nachlassen, wenn sie merken, daß ihr Streben nicht immer einen geraden Weg bildet zum Zielpunkte, sondern Kurven beschreiben muß, die eine augenblickliche Ermüdung hinterlassen. Vielmehr gewinnt das Streben gerade da an Wert, wo das Hemmnis die Kraftäußerung stärker in Anspruch nimmt, ja sie zu überbieten sich bestrebt.

Paulus hat trotz der Hemmnisse und Gefahren in den Städten, in der Wüste, auf dem Meere nicht nachgelassen, 2. Kor. 11, 23 ff.; und das εὐδοκῶ behauptet er von sich 2. Kor. 12, 10 ἐν ἀσθενείαις und ἐν ὕβρεσιν. Vollends beim Herrn Christo bilden die 7 Worte der tiefsten Erniedrigung am Kreuze den Höhepunkt des Strebens für seine Reichsangehörigen. Er strebt, aber nicht mit dem Enthusiasmus des Petrus, sondern als der sicher Berechnende, der die Kosten des Turmbaues im voraus überschlägt (cf. Grau, Selbstbewußtsein Jesu, p. 57).

Jedes Streben, sei es normal, bedingt durch das geoffenbarte Gotteswort, sei es abnorm, abgewichen von der Richtschnur, hat ein Ziel im Auge. Je näher es dem Gottesworte steht, um so stärker ist das Ringen mit sich selbst, behufs Ausscheidung der heterogenen und Anziehung der homogenen Elemente. Der Schmerz eines Christen bietet so wenig eine Störung des Laufes zu Gott, wie die Freude zur Überhebung ihn reizt. Denn beide ethischen Motoren werden im Christenstande reguliert von der Hoffnung, der Aussicht auf einstige Vollendung.

Was Seneca als fundamentlos von der Freude ausscheiden will, faßt er unter den Begriff des invecticium zusammen. Das stolze Wort de tuo gaude setzt er an die Stelle und spezialisiert den Besitz als bona conscientia, als honestum consilium, als recta actio, als den contemptus fortuitorum. Das große Manco des Seneca beruht aber in dem Haften an der Gegenwart, in der Aussichtslosigkeit der Transcendenz. Mit Recht trifft ihn Düsterdiecks Replik, daß die Hoffnung ihm fehlt und daß alle Freude des Christen auf seine Hoffnung sich gründen muß, Röm. 12, 12 (cf. Düsterdieck: Hoffnung, Freude, Schmerz; Beiträge zur christlichen Ethik, p. 43 ff.).

Je mehr nun das Streben mit eschatologischem Gehalte sich füllt und von der sittlichen Idee ewiger Vergeltung getragen wird, umsomehr nähert es sich der Wahrheit. Nach 1. Kor. 4, 5 wird der Herr ans Licht bringen, was im Finstern verborgen ist, und den Rat der Herzen offenbaren. Vor dem Richterstuhle Christi wird dem Menschen endgültig und sonnenklar dargeboten, was an dem ihm zukommenden (ὁ ἔπαινος) Lobe gerade ihm zuteil werden soll. Tritt dort die Wahrheit unverhüllt hervor und kann sozusagen mit Händen gegriffen werden, so wird jetzt noch das Streben gestört und das Ziel desselben hüllt sich oft in Dunkel.

Während der Heide nun nach Wahrheit strebt, sie aber nicht findet, steht der Christ in doppeltem Vorteil da. Ein Heide, wie Celsus, nennt seinen λόγος einen ἀληθής, und sein heidnischer Repräsentant der widerchristlichen Philosophie soll das Judentum und Christentum zugleich als absurd erweisen. Mag er noch so sehr nach Wahrheit suchen, er bleibt ihr ferne, weil er im Pilatusdünkel fragt: was ist Wahrheit? und Christum, den Zentralpunkt aller Wahrheit, für einen Goët gewöhnlichen Schlages hält. Was Origenes im Buche III § 6 ihm entgegenhält, hat noch heute dasselbe Recht: „Je mehr Celsus und seine Anhänger sich bemühen, umsomehr bekräftigen sie es, daß das Wort Gottes Wort ist und daß Jesus der Sohn Gottes sowohl vor seiner Menschwerdung gewesen als auch nach seiner Menschwerdung es geblieben ist.“ Mochten die Neuplatoniker es versuchen, durch ein von dem reflektierenden unabhängiges, visionäres Schauen

überirdischer Dinge der Wahrheit näher zu kommen, beim Versuche ist es geblieben, und Theosophie mit Magie verbunden, sowie theurgischer Geisterverkehr erwuchsen als Früchte. Was von christlichen Elementen beim Schiffbruch des Heidentums gerettet ward, das ward doch wieder den hypostasierten Gattungsbegriffen untergeordnet oder der Weltseele unterstellt, die schöpferisch walten soll und doch nur ein unklares Gemisch darstellt zwischen göttlichen und menschlichen Dingen.

Demgegenüber hat das Streben des Christen nach Wahrheit einen doppelten Vorteil!

Die Wahrheit ist dem Christen nicht nur eine Sache, sondern vor allem Person mit immanenter und transcendenter Tragweite. Weil aber Christi Person gottmenschliche Eigenschaften hat, so ist sie nicht nur Zielpunkt, sondern zugleich Führer. Christus geht voran auf der Lebensbahn, zugleich aber stellt er sich führend und mitkämpfend zur Seite, wie Scheffler singt:

„Fällts euch zu schwer, ich geh voran,
Ich steh euch an der Seite,
Ich kämpfe selbst, ich brech die Bahn,
Bin alles in dem Streite.“

Wie unendlich verschieden aber die Nüancierungen des gleichen Strebens nach Wahrheit sind, lehrt die christliche Erfahrung.

Als Wahrheit wird vieles auf den Markt der öffentlichen Meinung gebracht, was kaum den Namen der Wahrscheinlichkeit verdient. Letztere wird, mag sie reale oder logische Wirksamkeit enthalten, oder mathematisch und philosophisch genannt werden, oder mit Mitteln der Induktion, der Analogie und Hypothese fechten, immer erneut in das Vordertreffen geführt (cf. Kirchner, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe p. 449 ff.). Dr. von Staedelen weist uns in seiner Abhandlung „Redemptoristen und Jesuiten“ (Neue kirchl. Zeitschrift I. Jahrg. S. 152) auf den Probabilismus der Redemptoristen. Es fragt sich, ob deren Wahrscheinlichkeitslehre, bezw. Liguoris Probabilismus und Probabiliorismus sich mit der Wahrheit zu decken im stande ist. Beim Probabilismus handelt es sich ja um die Frage bezüglich der Rechte, welche dem Gesetze und der Freiheit in dem Falle zustehen, in welchem für keinen Teil eine volle

Gewißheit zu finden ist (cf. Dilgskron, Leben des heil. Alfonsus Maria de Liguori I, 472). Die einen behaupten, man müsse dem Gesetze immer gehorchen, andere, man habe die Freiheit der weniger sicheren, d. i. durch das Gesetz weniger gesicherten Meinung dann zu folgen, wenn sie im höchsten Grade probabel oder doch die probablere ist. Der Probabilismus behauptet nun, man dürfe der weniger sicheren Meinung auch dann folgen, wenn sie weniger probabel ist als jene, die das Gesetz für sich hat.

Für unser evangelisches Bewußtsein ist es bedeutungslos, mit wahrscheinlichen Faktoren zu rechnen, oder noch als dritten den Äquiprobabilismus heranzuziehen, da die Stärke der Wahrscheinlichkeit in solchem Falle stets von unserem Ermessen abhängig gemacht würde. Wir machen unser Urteil nicht von der Wahrscheinlichkeit abhängig, sondern von der Wahrheit, von dem in der Heil. Schrift urkundlich niedergelegten Gottesworte.

Wird die christliche Rechtsfrage nach dem Maßstab der Wahrscheinlichkeit gemessen, so geht sie ins Lager der Kasuistik über, die von den spitzfindigen Ausdeutungen der Midraschim nicht weit abliegt. Solche Wahrscheinlichkeitserwägungen erinnern an die Halakhoth des Thalmud (cf. meine Abhandlung über die Lehre St. Pauli vom dritten Gebrauch des Gesetzes), oder an den elften Mischnatraktat der V. Ordnung, der unter dem Titel קנים das Untereinandergeraten von Opfervögeln behandelt, die verschiedenen Personen, oder zu verschiedenen Opferarten gehören (cf. Strack, Einleitung in den Thalmud p. 32).

Die Wahrscheinlichkeit kann uns nichts nutzen, nur die Wahrheit kann uns frei machen. Und doch gibt es eine ganze Reihe von Christen, die lieber mit der Wahrscheinlichkeit rechnen, als sich der Wahrheit im Glaubensgehorsam unterstellen. Den Glaubensgehorsam beschreibt Kaftan in seiner Abhandlung: Brauchen wir ein neues Dogma? p. 18 und bringt ihn zutreffend unter die Formel „mit Christo verborgen in Gott“. In ansprechender Weise schildert er den transcendenten Besitz, das Verhältnis zu Christo, das niemand zur Genüge beschreiben, das aber jeder erleben kann.

Wir sind fern davon, solche zu verurteilen, deren Wahrheits-

streben erst auf dem Stadium der Wahrscheinlichkeitsnachweisung die Probe bestehen will; denn wer kennt die Motive, die ihr Streben diktieren, ob sie von Gott geboren, oder antichristlich sind? Das aber behaupten wir bestimmt: Klarheit kann niemals den Maßstab der Wahrheit abgeben; das Allerhöchste und Heiligste ist unserem Glauben, als innerer Gewißheit zugänglich, aber unserer Denkthätigkeit verschlossen. Was unsere Vorstellung sich im Glauben vergegenwärtigen kann, das kann sie mit anderen Vorstellungen nie derartig verknüpfen, daß der Begriff des Denkens erschöpft wird. Wenn wir mit Lotze das Denken als einen Vorstellungsverlauf fassen, der rückwirkt auf den Vorstellungsinhalt, so gibt sich der transcendente Vorstellungsinhalt nie derartig unserem zerlegenden Verstande preis, daß er voll und ganz den Denkgesetzen sich fügt. Mag das Gesetz der Identität, vom ausgeschlossenen Dritten und vom zureichenden Grunde auf andere Fälle anwendbar sein, hier bei der ewigen Wahrheit fehlt die Analogie. Göttliche Wahrheit läßt von menschlichem Wahrheitsstreben sich nicht messen, sondern nur im Gehorsam umfassen. Eine Kritik über das Streben anderer Christen auszuüben, fällt uns nicht ein; als Wort der Verständigung aber lassen wir unentwegt nur das eine gelten: Joh. 5, 39: *ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν, καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ.* In der Schrift ist der adäquateste Ausdruck der Offenbarung; soweit göttliche Wahrheit in menschliche Formen sich gießen läßt, hat sie in der prophetischen und apostolischen Ausdeutung den mannigfaltigsten und konformsten Ausdruck gefunden.

Die Dogmatiker alter und neuer Zeit haben es versucht, den Schriftinhalt ihrer Zeit systematisch nahe zu bringen, aber keiner ist im stande gewesen, etwas Besseres an die Stelle des Guten zu setzen. Ihre Theologie ist doch mehr oder weniger Theologie der Dialektik, der Rhetorik, und letzterer steht die Theologie der Thatsachen gegenüber. Die geschichtlichen, großen Thaten Gottes bilden die Wahrheit. Wer ihnen gegenüber eine vermeintlich vollkommnere Wahrheit an die Stelle setzen will, der verfällt in Restriktionen, die dem göttlichen dico das dico non entgegenstellen. Denn das paulinische Wort: Unser Wissen ist Stück-

werk und unser Weissagen ist Stückwerk, und das γιγνώσκειν ἐκ μέρους (1. Kor. 13, 12) macht jenes Streben, wenn es ein „Besser machen wollen" bedeuten soll, zu Schanden. Aus derartigen Autonomien des Menschenverstandes gehen Zweideutigkeiten hervor, wie sie Liguori (lib. IV n. 151) beschreibt. Danach darf man unter dem Rechtsschutze des „dico non" aus einer gerechten Ursache einer Zweideutigkeit sich bedienen, sie auch mit einem Eide bekräftigen. „Denn in solchen Fällen täuschen wir den Nächsten nicht, sondern lassen nur aus einer gerechten Ursache zu, daß man getäuscht wird, und anderseits sind wir nicht verpflichtet, im Sinne anderer zu reden, wenn ein gerechter Grund vorliegt. Ein solcher kann aber jeder erlaubte Zweck sein, wenn es sich um die Bewahrung der für den Geist oder Leib nützlichen Güter handelt."

Aus dem Letztgesagten tritt die Vermischung von Grund und Zweck und damit deren Verwischung derart deutlich uns entgegen, daß ein solches scheinbares Wahrheitsstreben kaum der Verurteilung aus dem eigenen Lager heraus bedarf. Die Replik des Benediktiners Mabillon im tractatus de studiis monasticis P. 1, Cp. 7, gibt einer solchen Wahrheitserfassung den Abschiedsbrief unter der Klage: Fructus longe major ex Ciceronis „de officiis" hauritur. Wo religiöse Spitzfindigkeiten und spekulative Kautelen an die Stelle gesetzt werden, mögen sie nun unter der Flagge der restrictio pure mentalis oder non pure mentalis einhersegeln, haben sie für die Wahrheitserfassung keinen Wert. Denn abgelöst von dem Gottesworte gleichen sie den Erzeugnissen der aufklärerischen Reflexion der Sophisten, die das Prinzip der Subjektivität, mit den Mitteln der πειθώ auf den Schild erheben. Wenn erst die Wahrheit an der Wahrscheinlichkeit ihre Existenzberechtigung nachweisen muß, dann hat Protagoras recht mit seinem Grundsatz: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπός ἐστιν, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. Denn die Wahrscheinlichkeit wurde abhängig gemacht von dem Votum des Denkenden, der in letzter Konsequenz als letzte Instanz zuletzt mit Gorgias behaupten könnte: es gibt weder eine Wahrheit, noch eine Wahrscheinlichkeit, denn es gibt weder ein Seiendes, noch ein Nichtseiendes, noch beides zugleich.

Hat auch die Wahrheit nicht schlechterdings metaphysische Be-

standteile, wie anderseits die Wahrscheinlichkeit empirische, so ist doch unleugbar: vorwiegend liegen die Wurzeln der Wahrheit auf jenseitigem wie die der Wahrscheinlichkeit auf diesseitigem Gebiete. Als König im Reiche der Wahrheit ist Christus in diese Welt gekommen, aber unter der Reserve Joh. 18, 36: *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.* Wie die Wahrheit und Wahrscheinlichkeit hier zur Konvergenz sich neigen können, so können sie eben sowohl in divergenter Abneigung einander fliehen. Der Untersatz Herrmanns in seiner Schrift „Die Metaphysik in der Theologie“ p. 8 ist unstreitig richtig, wenn er die Frage der Lösung näher bringen will: wie muß die Welt beurteilt werden, wenn das höchste Gut wirklich sein soll? Er sagt: „Mit seinen Hoffnungen und Bestrebungen befindet sich der persönliche Menschengeist in einem unaufhörlichen Widerstreit mit der Natur. Die Abhängigkeit von ihr drängt sich unausweichlich auf, ebenso stark aber die Überzeugung, daß dieses Verhältnis keineswegs für ihn die regelmäßige Förderung seiner Güter bedeutet.“ Die Naturwahrscheinlichkeiten treten oft in ein disparates Verhältnis zur Wahrheit, ein Verhältnis, wie es nach Lotzes Theorie bei denjenigen disparaten psychologischen Erscheinungen vorkommt, deren eine niemals aus Modifikation oder Kombination verschiedener Fälle der anderen konstruiert werden kann, woselbst eben darum zwei disparate Erklärungsgründe angenommen werden müssen. So auch hier. Fügt sich die Wahrheit in die Kategorien der Wahrscheinlichkeit nicht ein, so liegen eben ihre letzten Gründe auf einem anderen Gebiete, wo das kantische „Fürwahrhalten aus subjektiv und objektiv zureichenden Gründen“ aufhört und die Theorie Jacobis ihr Recht hat, daß die letzten Gründe alles Wissens auf den Glauben zurückgeführt werden müssen. „Jacobi behauptet mit der vollkommensten Überzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden sind, und daß unsere Vorstellungen und Begriffe sich nach diesen Dingen richten und nicht umgekehrt. Diese Überzeugung aber stützt sich auf nichts als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können. Wir haben für das Dasein an sich eines solchen Dinges außer uns gar keinen Beweis als das Dasein dieses Dinges selbst und müssen es schlechthin unbe-

greiflich finden, daß wir ein solches Dasein wahrnehmen können" (cf. Thilo, Geschichte der Philosophie p. 242). Die Wahrheit erhebt oft an den Selbstentscheidungswegen der Menschen den Anspruch, unter der Devise aufgenommen zu werden: credo quia absurdum.

II.

Wiewohl eine Grundbedeutung des Wortes „Wahrheit" noch nicht gefunden, so ist doch die Zurückführung desselben auf die Wurzel „wes" = sein naheliegend. Darin liegt die Übereinstimmung zwischen dem Wesen = Sein und dem Dasein ausgesprochen.

Jeder Mensch hat seine Geschichte, es rekonstruiert sich in ihm immer erneut der Thatsachenverlauf mit Ursache und Wirkung, der schon in seinem Vorgänger Platz gegriffen. So auch das Wort, das seinen Lippen entströmt. Vom Ohr des Nachfolgers wird es aus dem Munde des Vorgängers entnommen, zeitweilig in derselben Gestalt belassen, hinwiederum auch bald mit neuem Inhalte oder weiterem und engerem Umfange ausgestattet. Nachbarliche Beziehungen verschiedener Länder beeinflussen die Sprache, wie u. a. die Verwandtschaft der phönizisch-punischen Sprache mit der hebräischen es beweist (cf. Konstantin Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier). Ganz neue Wörter gehen in die Sprache über, wie die Annahme der ursprünglich ägyptischen Wörter אָחוּ, יְאוֹר, שֵׁשׁ, שַׁעַטְנֵז, תֵּבָה seitens der Hebräer es beweist (cf. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift p. 28 ff.).

Wie es nun in den semitischen Sprachen oft schwierig ist, die Grundbedeutung eines Wortes festzustellen, so auch in den indogermanischen. Speziell in der deutschen Sprache ist die Etymologie oft um deswillen schwierig, weil die sprachlichen Vorstufen nicht so zugänglich sind wie etwa das Latein für romanische Wortgeschichte. „Bei dem Mittelhochdeutschen, der einzigen Vorstufe unserer Muttersprache, welche dem Gebildeten näher steht, kann und darf die deutsche Wortforschung nicht enden, und selbst das Althochdeutsche, die älteste, litterarisch bezeugte Periode der Muttersprache genügt nur in sehr wenigen Fällen dem Etymologen, der die Bedeutung

der Linguistik für die Erkenntnis der deutschen Sprachgeschichte zu würdigen weiß" (Kluge, Einl. zum etymologischen Wörterbuche der deutschen Sprache p. XI). In Ansehung auf „wahr", „Wahrheit" stoßen wir auf solche Schwierigkeit, wo es nicht leicht ist, durch Mittelformen auf die indogermanische Wurzel es, wes zu gelangen. Was der Gote als sunjis bezeichnet, das nennt der Alt- und Mittelhochdeutsche „wâr" und neben ihm der Lateiner vêrus, in Übereinstimmung mit dem altirischen Worte fir. Danach wird die Wahrheit auf das „Sein" zurückgeführt, auf dasjenige Sein, welches als spinozistische Essenz der Existenz gegenübergestellt wird. Wie das Echte dem Unechten, so ist das Wahre dem Scheine entgegengesetzt. Wie das wahre Gold alle diejenigen Eigenschaften hat, welche eben dieses Metall von anderen Metallen unterscheiden, so hat die Wahrheit solches Wesen, solche Eigenschaften, wie sie anderen Personen, anderen Gegenständen nicht zugesprochen werden können, ohne die erstbehauptete Position aufzuheben.

Wo nun die Wahrheit im Leben uns entgegentritt, da hat sie eine Übereinstimmung von Sein und Dasein in ihrem Gefolge. Das Wesen der Wahrheit wie jedes Dinges ist eine Summe von unveränderten Eigenschaften, durch welche sich die Gattung, zu welcher die Eigenschaften gehören, von anderen Gattungen unterscheidet. Im Gegensatz gegen die unwesentlichen Merkmale, die einem Begriffe anhaften, sind die wesentlichen Merkmale solche, ohne welche der Begriff wie ein baufälliges Haus in sich selbst zusammenbricht. Wenn nach Goethe, „Vermächtnis", kein Wesen zu nichts zerfallen kann, so sind eben die unzerstörbaren Attribute gemeint, die dem Wesen den Charakter der Unendlichkeit aufprägen.

Selbst in dem Falle, wenn der Übergang des „Wesens" in den des „Dinges" kenntlich wird, sind es doch immer die allgemeinen Merkmale, unter denen das Ding in die Erscheinung tritt. In diesem Sinne spricht man von körperlichen und unkörperlichen, persönlichen und unpersönlichen Wesen.

Treten wir nun an die Aufgabe heran von einer Kongruenz zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen Sein und Dasein, zwischen Essenz und Existenz zu sprechen, so will es uns dünken, als sei diese Aufgabe unmöglich. Einer der größten Kritiker, Kant hat es versucht, die Kräfte unserer Anschauungs- und Reflexionswerkzeuge

auf das eingehendste zu prüfen. Ehe er die Dinge als solche beurteilt, gibt er acht auf die Verstandesform und bringt die Funktion des Denkens unter vier Titel, deren jeder drei Momente unter sich enthalten soll (cf. Kritik der reinen Vernunft p. 89). So haarscharf die Quantität der Urteile von der Qualität und beide wieder von Relation und Modalität sich abheben, so unterschiedlich auch allgemeine, besondere und einzelne, oder bejahende, verneinende und unendliche Urteile sein mögen, es ist doch unmöglich, sie als konforme Werkzeuge den zu messenden Größen gegenüberzustellen. Denn das Wesen jener Inhalte ragt über den zeitlichen Verstand und die endliche Vernunft weit hinaus. Da hilft es nichts, daß das Verstandesmesser kritisch sich regt und die Gedanken zu sezieren sich abmüht, oder der Klebstoff der Vernunft zu vereinen strebt, was der Verstand gewaltsam zerrissen. Die drei subjektiven Erkenntnisquellen Kants, Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption mögen funktionieren, so scharf sie wollen, eine volle Erkenntnis des Wesens der Gegenstände herbeizuführen sind sie außer stande (a. a. O. p. 126 ff.). Wohl sind wir fähig von Wurzeln, Stamm und Krone auf die Gattung „Baum" zurückzuschließen und an den Früchten zu erkennen, welcherlei Art der Baum sei. Aber der Sprung von immanenten zu transeunten Glaubensobjekten vermittelst der Verstandessonde gliche dem Sturze in den Niagaraabgrund, den Spurgeon, „An der Pforte" p. 19 ff. beschreibt. Das Wesen transeunter Objekte ist eben anderer Art als unsere Erkenntnistheorie und nicht so gefügig, wie wir es wohl möchten. Will man auf den Herrn von ganzem Herzen sich verlassen, so soll eben nach Prov. 3, 5 das Verlassen auf den eigenen Verstand aufhören.

Mit dem Vorstehenden ist keineswegs gesagt, daß, weil wir kein adäquates Werkzeug in unserem Verstande haben, zur Konstatierung der Übereinstimmung zwischen Sein und Dasein, diese Übereinstimmung nun überhaupt nicht da sei. Können wir auch diese Übereinstimmung nicht konstatieren, so ist sie ja dennoch vorhanden, weil die Heil. Schrift das Vorhandensein bezeugt. Nach Ps. 89, 9 ist die אמונה derart bei Jahve vorhanden, daß sie alle seine Machtäußerungen umgibt (סביבותיך). Es wird damit die Wechselseitigkeit der inneren und äußeren Lebensbewegungen des Herrn bezeichnet, so daß, wo die eine vorhanden ist, auch die andere nicht fehlen kann.

Auf den Menschen angewandt sprechen wir von der Wahrheit seines Wesens, wenn er das, was er ist, fort und fort existent macht und von der Wahrheit seines sittlichen Wesens, wenn er das, was sittlich ist, durch willentliche That ins Dasein ruft. (Frank, System der christl. Gewißheit p. 206.) Daß nun die Wahrheit, persönlich angeeignet, bei Christen zur sittlichen Gewißheit werden muß, lehrt Frank nach der Richtung, daß das mit der christlich sittlichen Umwandlung Gewordene das für das Menschenwesen Normale, ihm im höheren Sinne des Wortes „Natürliche“ sein müsse, das ihm Entgegenstehende aber das Unnatürliche. Will nun der Christ die Kongruenz zwischen Wesen und Dasein als normal ansehen und festhalten, so muß er nach Frank die sittliche Habitualität seines natürlichen Ich ansehen als etwas dem menschlichen Wesen nicht uranfänglich Innewohnendes, sondern accidentiell Überkommenes, nicht mit diesem Wesen zugleich Gesetztes, sondern durch falsche Entwicklung desselben Gewordenes.

III.

In der Unterscheidung zwischen logischer und materieller Wahrheit fällt erstere für unsere Darlegung um deswillen hinweg, weil sie nur die formale Übereinstimmung unserer Gedanken mit sich selbst oder mit den allgemeinen Denkgesetzen ins Auge faßt.

Nur im Vorbeigehen sei darauf hingewiesen, daß, wenn wir nur der Logik oder Metaphysik zu Liebe auf dem Gebiete der Wahrheitserfassung operierten oder argumentierten, genauer von uns auf das Wesen und die Unterscheidungsarten der logischen und der materiellen Wahrheit eingegangen werden müßte. Hier genügt es die Ausscheidung des ersten Gebietes zu betonen aus dem nachstehenden Grunde: die logische Wahrheit hat keinen Selbstzweck, sondern dient nur zur mittelbaren Verwertung eines vorhandenen Materials. Sie gleicht dem aristotelischen εἶδος, der Form, d. h. derjenigen Bestimmtheit, vermöge welcher ein Ding eben dieses und kein anderes ist.

Wie Kant dem Raume und der Zeit als der Form unserer sinnlichen Empfindung ihre Materie gegenüberstellt, so unterscheiden wir denkend im Sinne Ulricis (Komp. der Logik p. 62 ff.) und scheiden thatsächlich, was geschieden werden kann. Denn die logische Wahrheit umfaßt in erster Linie nur die formale Übereinstimmung unserer Gedanken mit den allgemeinen Denkgesetzen. Zu letzteren rechnen wir vor allem den Satz der Identität, wobei die formale Wahrheit konstatiert, daß A = A d. h. jedes Ding sich selber gleich, oder daß jedes Ding als sich selber gleich zu denken sei. Danach beschreibt die formale Wahrheit denjenigen Vorstellungsverlauf, welcher nach bestimmten Gesetzen in einheitlicher Linie auf das vorhandene Vorstellungsmaterial zurück wirkt. Jene Gesetze drücken die Naturbestimmtheit der dem Geschehen, wie dem Denken zu Grunde liegenden Kraft und ihrer Thätigkeit aus, mag man nun das Gesetz als Folge und Ausfluß dieser Naturbestimmtheit, oder umgekehrt letztere als Folge des bestehenden Gesetzes betrachten.

In ähnlicher Bahn laufen diejenigen Gedanken, welche nicht von der Thätigkeit einer Objektserfassung, sondern einer formalen Übereinstimmung mit sich selbst, einer subjektiven Identifizierung ausgehen.

Nachdem wir damit die nicht in Betracht kommende formale Wahrheit in der Kürze gestreift, wenden wir uns der materiellen Wahrheit mit ihren Unterformen zu.

IV.

Die materielle Wahrheit ist die Übereinstimmung unserer Gedanken mit den Gegenständen.

Von größerer Bedeutung als die formale Wahrheit ist für uns die materielle um deswillen, weil es uns weniger auf die Darstellung einer Erkenntnistheorie als auf die Erfassung des Wahrheitsinhaltes, sei es auf dem Wege der Spekulation, oder dem der zentralen Glaubensgewißheit ankommt.

Die materielle Wahrheit ist eine Übereinstimmung unserer Gedanken mit den Gegenständen. Wo sie vorhanden ist im vollen Umfange ihres Wesens, da ist auch Kongruenz mit dem Objekt.

Wo sie nicht vorhanden zu sein scheint, oder nicht genügend erfaßt ist, da zeigt sich ein Manko der Aneignung.

Auf sie richtet sich die Selbstbethätigung des menschlichen Geistes, der auf dem Wege des Denkens und des Erkennens seine Vorstellungen trennt oder verbindet. Unbeschadet der Realpräsenz der materiellen Wahrheit bilden und ändern sich nun die Gedanken, die unkontrollierbar in dem einen Individuum dem anderen gegenüberstehen. Sie können in den jeweiligen Individuen so disparater Art sein, daß wir nach Herbart uns nicht einmal in die Empfindung eines anderen Menschen hineinzuversetzen imstande sind. „Bei den Worten „rot und blau, süß und sauer“ denkt ein jeder das, was er empfindet; die Übereinstimmung in den Worten aber versichert uns nicht der Gleichheit in den Vorstellungen“ (Herbart, Einl. in die Philos. p. 39). Je mehr aber das einzelne Individuum seine Gedanken in Übereinstimmung weiß mit der Wahrheit, um so mehr festigt sich ihm der Standpunkt der Gewißheit und inneren Überzeugung. Ob es nun in absoluter oder relativer Übereinstimmung mit einem Vormann oder Nebenmann sich befindet, trägt für seine Gewißheit nichts aus, denn der Standpunkt der geistigen und geistlichen Veranlagung seines Mitmenschen entzieht sich seiner Beurteilung.

Aus dem Letztdargelegten ergibt sich von selbst, daß der Standort der Beurteilung der materiellen Wahrheit ein sehr verschiedener sein kann, je nachdem man skeptisch oder kritisch oder absolutistisch oder dogmatisch verfährt.

Fassen wir zunächst den skeptischen Standpunkt ins Auge.

In der Geschichte der Philosophie zeigen sich die Anfänge einer Skepsis insofern bei den Sophisten, als sie auf Grund des überkommenen νοῦς des Anaxagoras dem Geiste alles, der objektiven Welt und Wahrheit aber nichts vindizieren. Der schrankenloseste Egoismus geht mit dem Solipsismus Hand in Hand, poniert, negiert, wo er will, und verfährt skeptisch in seinem theoretischen Prinzip wie in der praktischen Verwertung innerhalb der Grenzen des Staatslebens zur Zeit des peloponnesischen Krieges. Mit der Brille des Skeptizismus verteidigt Protagoras die heraklitische Richtung des ewigen Wechsels, des πάντα ῥεῖ und Gorgias

die eleatischen Elemente vom Verneinen des Seienden und des Nichtseienden und der Verbindung beider.

Gleiche Anschauungen vertreten der ältere Skeptizismus des Pyrrho, die neuere Akademie des Arkesilaus und der spätere Skeptizismus des Änesidemus.

Sie stimmen sämtlich darin überein, daß dem menschlichen Geiste die Möglichkeit jeder Erkenntnis der materiellen Wahrheit abgesprochen werden müsse. Denn da bei ihnen subjektives Vorstellen und objektives Sein sich nicht deckt, so kann nie von Gewißheit, höchstens von Wahrscheinlichkeit die Rede sein, die den Beobachter zur Zurückhaltung seines Urteils nötigt.

Noch einmal begegnet uns in der vorkantischen Periode der Skeptizismus, wie er dem kartesianischen Spiritualismus die Brücke bietet und in Hume mit dem Zweifel an aller Erkenntnis schließt, da das Ich nichts weiter sei, als die Summe verschiedener Wahrnehmungen, die mit unendlicher Geschwindigkeit auf einander folgen. Daß bei einer skeptischen Beurteilungsweise von einer objektiven, materiellen Wahrheit nicht mehr die Rede sein kann, leuchtet von selbst ein, mag man nun mit Herbart die Skepsis in eine niedere und in eine höhere einteilen, und der niederen eine gewisse Berechtigung in Rücksicht auf die Erscheinung und die wirkliche Beschaffenheit der Dinge einräumen. Als Übergangsstadium mag die Skepsis eine gewisse Berechtigung beanspruchen, wenn sie die großen Probleme des Seins und Erscheinens zu klären sich abmühte. Insofern gefällt uns Herbarts Wort mit seiner Schlußformel: „Jeder tüchtige Anfänger in der Philosophie ist Skeptiker; und umgekehrt: jeder Skeptiker als solcher ist Anfänger. Endlich, man soll nicht Anfänger, also auch nicht Skeptiker bleiben.“ (Einl. in die Philos. p. 38.) Wer in der Skepsis beharrt, dessen Gedanken sind nicht zur Reife gekommen. Bald gelten ihm wie dem Sextus Empirikus oder Hume die leichtesten Sophismen zuviel, bald die wesentlichsten Gründe gegen den Sinnenschein zu wenig. Der Skeptiker muß sich und seinen Hörern eingestehen, daß er seinen Schlüssen selbst nicht trauen darf. Sie gleichen dem Wasser, das dem Durstenden unter den Füßen sich zeigt, aber stets zurückweicht, wenn er den Versuch macht, es zu genießen.

Der höhere Skeptizismus hat seine Wurzel nicht, wie Spinoza meint (Ethik p. 74), in dem Meinungsstreite der Menschen, sondern in der bewußten Verneinung und Aufhebung des Gegebenen. Von solchem Skeptizismus als habitueller Geistesstellung und prinzipieller Gemütsentwicklung ist jene Skepsis wohl zu unterscheiden, die in der wohlgemeinten Absicht, das Herz fest zu machen, doch hier und da, auch in dem glaubensstarken Christen sich regt und an dieser oder jener Wahrheitsäußerung irre wird. Wäre ein skeptischer Spaltenriß im christlichen Stande und Gemütsleben nicht vorhanden, dann könnte von einem Gelüsten des Fleisches wider den Geist und von einem guten Glaubenskampfe (1. Tim. 6, 12) keine Rede sein. Beide Symptome sind aber gerade Zeichen des vorhandenen Wachstums in der Gnade, die der Apostel gradezu von denen erwartet, die das ewige Leben auf Grund ihrer Berufung ergreifen wollen. Wenn einzelne falsch aufgefaßte Elemente der natürlichen Erfahrung auch dazwischen laufen, so ist dies begreiflich, ohne daß die hierdurch angeregte Skepsis weiter greifen und das Ganze erfaßen müßte. Ein skeptischer Einzelzug kann jeden in der Schrift forschenden Christen erfassen, der die Wahrheit sucht, aber blöden Auges und schwachen Glaubens den Kern und Stern noch nicht zu finden vermag.

Bei der stärkſten Zuversicht auf die Schrift als Gotteswort will auch die Thatsache beachtet und verstanden sein, daß Zweifel über einzelne Teile unter den Christen vorkommen, die dennoch Heb. 11, 1 nicht zu alterieren vermögen. „Gerade weil das christliche Subjekt die Heilsgewißheit besitzt, kann es in Ungewißheit verfallen über Stücke der Schrift, welche sich ihm in jene Gewißheit nicht einfügen wollen“ (Frank, System der christlichen Gewißheit II p. 80). Man nehme mit Frank, a. a. O. p. 78, Luther als Hauptrepräsentanten eines Zweifels an einzelnen Stücken des Schriftkanons, der von ihm nur unzureichend überwunden wurde, während derselbe Mann wie nicht leicht ein anderer dabei gerade auf das geschriebene Wort Gottes trotzte.

Wenngleich das theologische Litteraturblatt des Jahres 1890 Nr. 15 bei der Beurteilung des Kierschen Vortrags über Inspiration und des Kaweraufchen Nachwortes Luthers Tischreden als ihrem Quellenwerte noch völlig unkontrollierbar und für des Re-

formators Lehrgedanken nur mit Unrecht verwendbar bezeichnet, so sind doch einzelne skeptische Züge derart in das Lehrbewußtsein unserer Kirche übergegangen, daß sie an hiesiger Stelle nicht ganz übergangen werden dürfen. In der Beurteilung von „St. Jakobs Epistel“ steht Luther mit Melanchthon nicht auf gleichem Boden, sondern hielt skeptisch an dem Satze fest. „Es ist straks wider einander, Glaube macht gerecht und Glaube macht nicht gerecht. Wer dies zusammenreimen kann, dem will ich mein Barett aufsetzen und will mich einen Narren schelten lassen.“

Nicht mehr skeptisch, sondern sogar feindlich steht Luther wie dem II. Makkabäerbuche, so dem Buche Esther gegenüber, daß er wollte, sie wären gar nicht vorhanden, denn sie judenzen zu sehr, meint er, und haben viel heidnische Unart. Fest auf den Satz der Glaubensgerechtigkeit fußend, steht neben seiner Skepsis die Macht seiner christlichen Heilserfahrung, mit welcher er von der Wahrheit bekennt: „Wir sehen es und die Erfahrung lehret es uns, wie kräftig und gewaltig göttliche Wahrheit ist. Sie dringet durch, ob sie wohl gehemmt wird; je mehr man sie liest, je mehr bewegt sie und nimmt das Herz ein, macht andere und und gute Gedanken, welches Cicero, der doch der beste Redner gewesen ist, mit all seiner Weisheit und Wohlredenheit nicht vermocht hat.“ (Steinmeyer, Topik im Dienste der Predigt p. 3.) So spricht ein Mann mit Zweifeln kämpfend, dennoch eine wiedergeborene Persönlichkeit, ein christlich fester Charakter, mit dem Gepräge derartiger individueller Christenfülle dastehend, daß Steinmeyer, wenngleich auf Widerspruch gefaßt, doch die Behauptung mit Bestimmtheit aufstellt, daß die Predigt der Reformation auf keiner geringeren Stufe sich befunden habe als das Kerygma aus dem Munde der Apostel selbst, a. a. O. p. 4: „Luthers Virtuosität in der Verkündigung des göttlichen Wortes wird zwar so leicht von niemand bestritten, indes bis zu dieser Höhe rücken nicht alle dieselbe empor“. Trotz der skeptischen Einzelzüge und der Sonderzüge einer vom Glauben geschärften Kritik war Luther dennoch ein ganzer Mann.

Von dem Skeptizismus war Luther so weit entfernt wie der Himmel von der Erde, oder das Feuer vom Wasser. An Thomas wird es gerügt, nicht daß er überhaupt ungläubig sich bewiesen,

sondern nur, daß er der Einzelthatsache der Auferstehung so kritisch unschlüssig, so sinnberückt gegenübergestanden, daß er erst vermittelst seines Fingers und seiner Hand sich überzeugen will. Die Mahnung μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστός bezieht sich (Joh. 20, 27) nicht auf den zentralen, seinen Herrn und Gott umfassenden Glaubensstand, sondern auf seine singuläre Stellungnahme zu einer zeugeneidlich verbürgten Thatsache, die er nur als Hypothese ansieht. Ähnlich verhält es sich mit den elf Jüngern in Galiläa, die nach Matth. 28, 16 auf einen Berg von Jesu beschieden werden. Von der Mehrzahl konstatiert der Evangelist, daß sie vor ihm niederfielen. Die Minderheit aber, die wir mit Bleek unter den Elfen zu suchen haben, wird mit οἱ δὲ ἐδίστασαν markiert. Es ergeht ihnen wie dem Thomas, da nach der Darstellung des Matthäus dieses das erste Mal war, wo Jesus nach der Auferstehung den Aposteln erscheint. Dem gegenüber deckt sich mit dem Skeptizismus derjenige Zweifel, welchen Jakobus im 1. Kap. seiner Epistel skizziert und als habituell negierende Gemütsart charakterisiert. Dort ist dem Glauben und der Weisheit der διακρινόμενος oder δίψυχος gegenübergestellt. Nach der richtigen Darstellung des Etymologicum magnum ist die γνῶσις das theoretische Wissen — γνῶσις μέν ἐστι τὸ εἰδέναι τὰ ὄντα, die σοφία das praktische, organisierende Handeln — σοφία δὲ καὶ τὸ τὰ ὄντα γιγνώσκειν καὶ τὸ τὰ γνωστὰ πράσσειν. Beiden Seiten tritt der Zweifel kontradiktorisch entgegen, indem er durch sein Vorhandensein die Existenz derselben verneint. Mag sonst der Satz des ausgeschlossenen Dritten kein logisches Grundgesetz sein, in diesem Falle hat er seine beschränkte Gültigkeit, daß die Setzung des Glaubens notwendig die Setzung des Nichtglaubens ausschließt.

Mit Wiesinger stimmen wir im Gegensatz gegen Meyers Auslegung darin überein, daß das δίψυχον εἶναι (Jak. 1, 8), dessen Schicksal durch die ἀκαταστασία gekennzeichnet wird, als Grund des διακρίνεσθαι zu fassen ist. Der δίψυχος, von Luther „Zweifler" übersetzt, ist nach Jak. 4, 8 der Wankelmütige, der den Baum auf beiden Schultern trägt, in dessen Brust zwei Seelen wohnen, die einander widerstreiten. Der δίψυχος verfolgt die Tendenz, zwei Herren zu dienen und, während er versucht, weder mit Gott, noch mit der Welt es zu verderben, wird er auf dem Wege der Lauheit aus dem

Gottesmunde ausgespieen. Nach Clem. Hom. sind *οἱ δίψυχοι ταλαίπωροι οἱ διστάζοντες τὴν ψυχήν*. Ein Bild solchen Zweifels ist Judas Ischarioth. Der Platensche Gedanke: „O gib Gewißheit, wo nur Zweifel waltet, laß länger nicht mich hin und wieder schwanken, weil oft im Zweifel das Gemüt erkaltet“ findet hier insofern seine Anwendung, als bei Judas die erste Stufe des Hin- und Herschwankens von der zweiten Stufe des Erkaltens, des Lossagens von Christo überholt worden ist.

Bei Judas ist das Zweifeln = in zwei Teile zerfallen, (mhd. zwîvelen, ahd. zwîfalôn in die ursprüngliche Sanskritbedeutung dvayá = Falschheit (cf. gr. *δοιή*) zurückgegangen. Nach Joh. 12, 5 ff. fragt er, warum das Pfund Salbe nicht verkauft sei um 300 Groschen und den Armen gegeben. Die Frage hatte ihren letzten Grund aber nicht in der Fürsorge für die Armen, sondern in der Gesinnung des Verräters, anders zu denken als zu sprechen, in der selbstsüchtigen Absicht der Selbstbereicherung, Joh. 12, 6. Seine *διψυχία* zeigt sich darin, daß er Gott und dem Teufel zugleich angehören will. Scheinbar ist er ein Freund Christi und gibt der Scheinfreundschaft vor der hohenpriesterlichen Schar sichtbaren Ausdruck durch seinen Kuß (Matth. 26, 4 a). Tiefinnerlich aber ist er der größte Feind des Herrn, der sein Herz den Einflüsterungen des Satans zugänglich macht, Joh. 13, 2 — bis er ihm ganz unterliegt.

Wenngleich Judas von Christo nach seiner Präscienz als Sohn des Verderbens von vornherein durchschaut war, so war doch Jesu Art, Seelen zu leiten, mit keinerlei Zwang verbunden. „Für Jesum gab es keinen Beweggrund, ihn von seiner nächsten Umgebung auszuschließen, selbst wenn von vornherein bei ihm die Möglichkeit eines Weichens vom Glauben unverkennbar hervortrat“ (Nösgen, Geschichte Jesu Christ, p. 307).

Mehr und mehr entwickelt sich Judas zu einem Skeptiker, der seinen Meister und schließlich seine eigene Existenz in Frage stellt. Unbekümmert, ob er ein neues Sakrilegium auf sich lade, warf er das Blutgeld in das Heiligtum und vollzog schließlich an sich selber durch Selbstmord, was die Konsequenz aller Skepsis, die *λύπη τοῦ κόσμου* ihm eingibt, 2. Kor. 7, 10. Die von der negativen Kritik behaupteten Divergenzen zwischen Matth. 27, 3—10 und Akt. 1,

15—20 sind nicht derart, um mit Beyschlag (Leben Jesu I, S. 398) auf einen Mangel an einer übereinstimmenden Kunde über das Ende des Verräters in der alten Christenheit zu schließen und die Behauptung der Auswirkung jener σκέψις zu entkräften. Die σκέψις des Judas steht ganz anders da als die irgend eines der anderen Jünger. Freilich geht ihnen erst im Licht des ausgegossenen Geistes das rechte Verständnis der Gottesthaten in Christo auf, aber doch bekam selbst nach der Auferstehung ihr irdisch-fleischlicher Sinn wieder neue Nahrung mit der leiblichen Erscheinung Christi. (Kühl, Heilsbedeutung des Todes Christi, p. 214.) Aber das Unterscheidende liegt bei ihnen in dem persönlichen Vertrauen auf die Person ihres Meisters, das sie selbst da nicht einbüßen, als die Furcht vor den Juden sie zur Flucht trieb. Denn nach und nach stellen sie alle sich wieder ein, voran Petrus, der durch die Verleugnung einen akuten Zustand von σκέψις offenbarte, aber seinen momentanen Abfall durch das ἔκλαυσε πικρῶς, Matth. 26, 75, wieder gut machte und seinerseits den Anblick göttlicher Traurigkeit darbot.

Schon im Alten Testamente werden solche Skeptiker gerügt, die der Wahrheit ins Angesicht schlagen, indem sie mit Doppelsinnigkeit umgehen. Nach Ps. 12, 3 haben die Heiligen und Gläubigen abgenommen, dagegen solche zugenommen, auf die das Prädikat paßt: בְּלֵב וָלֵב יְדַבֵּרוּ: = mit doppeltem Herzen reden sie.

Nach 1. Chron. 12, 38 kamen alle Kriegsleute nach Hebron = בִּלְבָב שָׁלֵם בָּאוּ d. h. ihre Gedanken untereinander waren einträchtig und ihre eigenen Willensregungen übereinstimmend, David zum König zu machen. Nach V. 33 kamen vom Stamme Sebulon 50 000 streitbare Männer mit der Absicht, לַעֲדֹר בְּלֹא־לֵב וָלֵב, d. h. ohne Heuchelei und Doppelsinn.

Wo nun die διψυχία als theoretisches Zweiseelensystem sich findet, da ist sie Wurzel und Anlaß zum praktischen Zweifel, zum διακρίνεσθαι. Jakobus stellt den, der im διακρίνεσθαι auf Grund seiner διψυχία sich verzehrt, mit der Meereswelle auf gleiche Stufe, die vom Winde getrieben und geworfen wird. Nirgends hat der Zweifler Ruhepunkte und Erholungsstätten. Sein Standpunkt der habituellen Verneinung bringt es mit sich, daß sein aufsteigender Zweifel im heraklitischen Flusse stets von einem zweiten

verzehrt wird, und die gesamten Zweifelselemente eine Verfassung hervorbringen, die nie von den Einzelverneinungen sich erholen dürfen.

Der skeptische Standpunkt hat je nach Verfassung und Auswirkung, nach Zustand und Verhalten ein doppeltes Gesicht. Nach Verfassung oder Zustand erscheint er als *διψυχία*, die sich theoretisch ablehnend zu der Möglichkeit des wahren Wissens überhaupt verhält. Ist nun die *διψυχία* Prinzip des skeptischen Standpunktes, so ist das *διακρίνεσθαι* die praktische Konsequenz, die die Auswirkung, das Verhalten umspannt. Jak. 1, 6 wird es dem bittenden Christen zur Grundpflicht gemacht, er soll im Glauben bitten, *μηδὲν διακρινόμενος. ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικε κλύδωνι θαλάσσης, ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ.* Etymologisch angesehen ist das durch *διὰ* verstärkte Kompositum *διακρίνω* = von einander absondern, wie Kämpfende, die durch einen dritten auseinandergebracht werden. Ferner heißt *διακρίνω* = durch geschehene Sonderung entscheiden. War ersteres das praktische resp. lokale Auseinanderbringen, so ist letzteres diejenige Seelenthätigkeit, welche die gegebenen Momente reproduktiv noch unterscheidet, oder selbständig neue Unterschiede setzt.

Von beiden klassisch gebräuchlichen Anwendungen ist noch eine dritte zu unterscheiden, welche nur im Neuen Testament sich findet und von Luther durch „zweifeln“ übersetzt ist. Das Wort bedeutet nicht sowohl: „bei sich im Streit sein“, wie Schirlitz meint; denn dadurch würde das, was Christenpflicht und Tugend ist, nämlich der Kampf mit sich selbst vom Tadel getroffen und das Schöne zum Häßlichen gestempelt, wie nur gewaltsame Kombinationen jener Hexen in Shakespeare es möglich machen (Shakespeare, Macbeth 1. Aufz. 1. Szene). Vielmehr bedeutet *διακρίνεσθαι* im Kampfe sein mit einem Objekte, d. h. hier mit Gott; *διακρίνεσθαι* ist die Glaubensaufhebung und Gottesverneinung. Denn wo der Glaube aufhört, da ist Gott abgelehnt. Das *διακρίνεσθαι* ist die Stellungnahme des נָבָל, Ps. 14, 1, der in seinem Herzen spricht: אֵין אֱלֹהִים. Akt. 10, 20 spricht die Stimme des Geistes zu Petrus: stehe auf, steige hinab und ziehe mit ihnen, *μηδὲν διακρινόμενος*. Petrus soll sich also nicht in einen Gegensatz stellen zu dem Geiste, der Wahrheit ist, 1. Joh. 5, 6 (*ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια*).

Matth. 21, 21 versichert Jesus seinen Jüngern, daß sie zur Versetzung jenes Berges im stande sein werden, *ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε.* Glaube und Zweifel stehen sich daher wie Ja und Nein, wie Vertrauen und Verwerfen, gegenüber. Die gleiche Gegenüberstellung findet sich Röm. 4, 20, wo Abraham seine volle Überzeugung von der Machtwirkung der Verheißung an den Tag legt: *εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει.*

Auch Röm. 14, 23 wird die Glaubenslosigkeit dem Glaubensverhalten V. 22 gegenübergestellt und erstere mit *διακρίνεσθαι* identifiziert und verurteilt. Gerade als Verneinung der *πίστις* ist die *σκέψις* der *ἀπιστία* ähnlich, ja gleich, und weit verschieden von der *βραδυτής*, die Luk. 24, 25 an den Emmausjüngern gerügt wird. An ihnen wird es getadelt, daß sie die Konformität zwischen Weissagung und Erfüllung, zwischen Wahrheit und Glaube nicht aufzufinden vermögen, weil sie eben *βραδεῖς* sind *τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν, οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται.*

Nach Meyers richtiger Auffassung ist die *πίστις* Ja und die *ἀπιστία* Nein. Beiden gegenüber ist *διακρίνεσθαι* das Zusammensein von Ja und Nein und zwar so, daß das Nein das Übergewicht hat. Unstreitig trägt die *σκέψις* mit ihrem Begleiter, dem *διακρίνεσθαι*, die wesentlichen Momente der *ἀπιστία* in sich, denn sie entsagt eben der Möglichkeit, die Wahrheit zu erfassen, und leugnet damit die Möglichkeit des wahren Wissens überhaupt.

Ein zweiter Standpunkt, den der forschende Geist einnehmen kann, um der materiellen Wahrheit sich zu bemächtigen, ist der kritische, der die Objektivität der Erkenntnis um deswillen leugnet, weil uns die Dinge an sich unbekannt bleiben.

Als der Vater des Kritizismus ist von jeher bis auf die Neuzeit Kant angesehen worden, der in seinem dogmatischen Schlummer von Hume unterbrochen den Dogmatismus durch den Kritizismus ersetzen wollte. Waren vorher die Kategorien der Erkenntnis von den Dingen beeinflußt und die Urteile durch die Gegenstände gebunden, so sollte nach kopernikanischer Umwälzungsmethode der Versuch gemacht werden, ob nicht die Dinge gezwungen werden könnten, sich in die Beurteilungen des Beobachters einzufügen.

In der Kritik der reinen Vernunft gesteht es Kant dem Aristo-

teles zu, daß er mit einigermaßen Glück versucht habe, die Grundbegriffe aufzusuchen, die dem Vermögen zu urteilen als gemeinschaftliches Prinzip zu Grunde liegen. Freilich liegen die Mängel des Aristoteles, die auch Kant rügt, darin, daß Aristoteles 10 Grundbegriffe (= Prädikamente) aufraffte, die nicht gerade als Klassifikationsschemen angesehen werden können. Denn abgesehen davon, daß Ort, Zeit, Lage von Kant als modi der reinen Sinnlichkeit hier ausgeschlossen werden, sind die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt, wie actio, passio (*ποιεῖν, πάσχειν*) (Kritik der reinen Vernunft p. 97). Im Verfolg seiner Kritik sehen wir, wie Kant die Kraft des Verstandes auszumessen sich abmüht, indem er ein Verzeichnis aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis aufstellt, die der Verstand a priori in sich enthält und in der Kategorientafel sich vorfinden. In jene Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität werden die Prädikamente als selbständige und die Prädikabilien als abgeleitete Verstandesbegriffe eingefügt und das Ganze als ein Fachsystem dargestellt, mit dem der Verstand als oberstes Prinzip funktioniert. „Die Fächer sind einmal da; es ist nur nötig sie auszufüllen und eine systematische Logik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigentümlich gehört," a. a. O. p. 98. Um uns der Gegenstände a priori zu bemächtigen, muß uns nach Kant das Mannigfaltige der reinen Anschauung gegeben sein. Danach funktioniert die Einbildungskraft, die das Mannigfaltige zur Synthese einigt. Als dritter und Hauptfaktor tritt der Verstand auf, der die Begriffe bildet, die der reinen Synthesis Einheit geben.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, ob der auf Grund der Einbildungskraft das Mannigfaltige ergreifende Verstand fähig ist, objektive Erkenntnis sich selbst, sowie anderen zu verschaffen. Eine Vorstufe bildet die Frage, was wir unter Erkenntnis verstehen.

Erkenntnis ist mehr als Kenntnis und Wissen. Letzteres wird den Unreinen, Tit. 1, 16, zugestanden — *θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι* —, aber erstere Qualifikation ihnen durch *τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται* mit Entschiedenheit abgesprochen. Auch die Teufel haben den Glauben, daß Gott existiert, weil sie Gott kennen, Jak. 2, 19; hätten sie Erkenntnis Gottes, so würden sie nicht zittern. Erkenntnis ist

mehr, weil es nicht nur verstandesmäßiges Erfassen, sondern handelnde Aneignung bezeichnet. Sollen die Menschen nach 1. Tim. 2, 4 εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας kommen, so soll eben eine Kongruenz hergestellt werden zwischen ihnen und der Wahrheit, eine totale Anerkennung und Aneignung durch das Leben. Unrecht hat Rösgen, wenn er die Erkenntnis nur auf das intellektuelle Gebiet verweist, auf welches Jesus als Licht einwirken soll (Geschichte Jesu Christi, p. 484).

Es liegt eben in jeder Erkenntnis die Übereinstimmung zwischen subjektiver Vorstellung und objektivem Sein und insofern hat Schleiermacher Recht, wenn er nur diejenigen das Christentum richtig auffassen läßt, die schon in einem gewissen Grade ethisiert sind. (Christl. Sitte, p. 75 ff., 302 ff.) Nur dann findet die christliche Wahrheit sachgemäßen Ausdruck, wenn sie, wie H. Weiß andeutet, „in dem harmonisch geeinigten Glauben und wissenschaftlichen Denken des Darstellers persönlicher Geistesbesitz und Prinzip eines Erkenntnissystemes geworden ist, worin dieselbe ihren möglichst adäquaten Ausdruck finden soll“ (Einl. in die christliche Ethik, p. 34).

Dem gegenüber leugnet der Kritizismus die Objektivität der Erkenntnis. War auch Kants Absicht, die Wahrheit unserer Erkenntnis gegenüber der Humeschen Skeptik zu retten, so ward die Rettung doch zur Aufhebung aller objektiven Wahrheitserkenntnis: „Denn er erbringt den methodischen Nachweis, daß nicht das Wahre, die Sache selbst, sondern nur die Erscheinung gewußt wird.“ (Stählin, Kant, Lotze, Ritschl p. 11). Wenn wir nur mit Kants Kritizismus operierten, um den Dingen an sich uns zu nähern, dann bliebe uns nichts als ein lediglich Unbekanntes, ein mathematisches X, von dem wir nur insofern wissen, als es als Ding der Erscheinung vorhanden ist.

Das X des Dinges an sich wäre dann der große Unbekannte, der unauffindbar als Herr von Überall und Nirgends sich vorstellte. Nach Kant rückt es derartig in die nebelgraue Ferne, daß es im umgekehrten Prozeß bald als X bald als U erscheint, dem Wirte selbst ähnlich, der im Laienbuche als geschwinder Mann kreidet, wie es ihm gerade gefällt, weil es unmöglich ist, ihn als entferntes Wesen zur Verantwortung zu ziehen. (Schrader, Bilderschmuck der deutschen Sprache p. 262.)

Die Erkenntnistheorie Kants, mag sie sonst dem Denken wie der Philosophie viel Schätzenswertes, mindestens Beachtenswertes eingebracht haben, hat für die Theologie bei weitem nicht den Wert, der ihr von einer Anzahl ihrer Verehrer zugebilligt worden ist. Neanders Leben Jesu Christi stand Strauß' Leben Jesu im historisch-kritischen Verfolg des Lebens Jesu ohne sonderliche Anerkennung des Amts- und Würdenamens gegenüber. Wertvoller war für Strauß der „schmale Weg“ der kantischen Kritik, die den Nachfolgern vermeintlich größeren Lohn in Aussicht stellte, soweit sie den Weg inne hielten. „Wie reich dünkte sich die alte Wolfsche Metaphysik und welchen unbarmherzigen Strich machte durch dieses Inventar von apriorischen Erkenntnissen die Kritik der reinen Vernunft. Das wollte man sich nicht gefallen lassen, und wirtschaftete daher mit dem vermeintlichen Reichtum fort, bis der Bankerott vor aller Welt Augen offen lag“ (Strauß, Leben Jesu p. 38). Kein Wunder. Denn wer mit der Brille der Kritik, ohne Anwendung des Auges des christlichen Glaubens das Verhältnis vom Übernatürlichen zum Natürlichen als Widerstreit darstellt, nimmt stets an dem Bankerott persönlich teil, den nur Hebr. 11, 1 aufheben kann als ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht. Übernatürliches läßt sich eben nicht mit Erkenntnistheorien messen; menschliche Vorstellungsreihen vergehen mit ihren Maßstäben, die sie an die Heilswahrheiten anlegen, nur das geoffenbarte Schriftwort bleibt, das gläubiger Apperzeption gewärtig ist.

Eine große Rolle spielt wie in der Philosophie jener Zeit so in der Theologie dieser Zeit die Beurteilung des Dinges an sich. Mancher gläubige Laie wie Theologe möchte gewiß das Ding an sich mit seiner Unterscheidung seiner Merkmale und Unterscheidungsformen ins Pfefferland wünschen, eben um nicht durch solche Distinktionen einer haarscharfen Methode eine Einbuße seines Glaubens zu erfahren. Indes ist durch Ritschls Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung jene Unterscheidung derartig ins Gebiet der Theologie übergegangen, daß es unmöglich ist, an jenem Zweikampf philosophischer und theologischer Erkenntnistheorie vorüberzugehen. Kants transcendentale Ästhetik bezw. seine allgemeinen Anmerkungen zu derselben behandeln die beiden notwendigen Formen unserer Sinnlichkeit, nämlich Raum und Zeit, die vor aller Wahrnehmung

a priori im Gemüte sein müssen. Wie nun Raum und Zeit nicht an den Dingen selbst besteht, so haftet auch unsere Wahrnehmung nicht an den Dingen selbst, sondern unsere Wahrnehmung stellt sich nur dar in der Empfindung, die durch die Sinnlichkeit der Dinge in uns hervorgebracht wird. Nach Kant sind alle Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen. „Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt." Kritik der reinen Vernunft p. 66. Diese Ansicht hat ihre Gegner, wie ihre Verehrer gefunden. Wir halten es mit Hegel, der die Erscheinung nicht als ein wesenloses Schattenbild, sondern als Manifestation des Wesens auffaßt (Wissenschaft der Logik, II. Band 1816, p. 23). Die Erscheinung gehört eng mit dem Ding zusammen, genau so wie das spinozistische Attribut nicht anders gedacht werden kann als in Verbindung stehend mit seiner Substanz. Die Erscheinung des Dinges ist für uns das denknotwendige Prädikat der Substanz. Hätte es Kant bei einer wissenschaftlichen Unterscheidung zwischen Erscheinung und erscheinendem Wesen bewenden lassen, so hätte er unbedingt Recht. Zum Unrecht ward seine Unterscheidung gestempelt, als sie zur bewußten Trennung überging und somit einer indiskreten Forderung sich schuldig machte, daß das Ding an sich noch auf andere Weise, als eben durch dieses sein zum Vorscheinkommen sich uns zu erkennen geben sollte (cf. Baader, philos. Schriften und Aufsätze, II. Band, p. 144).

Mit dem Grundsatz: „Jedes Ding an sich ist unerkennbar" tritt Ritschl an die Heilsthatsachen heran und was aus dem Schriftgehalte sich nicht fügt, muß der Prokrustesarbeit unterworfen werden. Nach Ritschl erfahren wir um deswillen nichts von einem eigentlichen d. h. metaphysischen Sein, nichts von einer Einheit Christi mit Gott als Wesenseinheit, und alles, was das Nicänum aufgehäuft, ist nach Ritschl nur ein Gefüge von metaphysischen Begriffen. Die Frage nach dem Sein, dem Wesen der Dinge hat man nach Ritschl unberechtigterweise in das Christentum und seine Theologie eingeführt und dieses damit verwirrt. „Im Christentum und seiner Theologie handelt es sich nicht um das Sein, sondern um die Bedeutung, um Werturteile, nicht was Gott, was Christus, was die

Auferstehung ist, sondern welchen Wert sie für uns haben." In der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, 1881, p. 621, ist damit eine Entwertung des Christentums ausgesprochen, ein Verdikt, das mit gerechter Unbarmherzigkeit die Angriffe Ritschls gegen das Luthardtsche Kompendium der Dogmatik zurückweist. Es ist erklärlich, daß Ritschl mit solchem Standpunkte keine Gemeinschaft sucht, der die Seinsurteile zum Ausgangspunkte nimmt, um von ihnen aus zu den Willenseinigungen zu gelangen (cf. Luthardt, Komp. der Dogm. p. 72). Wenn von Seinsurteilen in der Schrift die Rede ist, oder Christus über das Geheimnis seiner Persönlichkeit redet, und sie in ihrem übernatürlichen Wesen und ihrer Einheit mit Gott erklärt, so soll er — nach Schultz — nicht versäumt haben, alle Züge seines eigenen Wesens auch seiner Gemeinde beizulegen (Lehre von der Gottheit Christi p. 440 ff.). Die von Schultz angezogenen Schriftstellen bezeichnen aber nicht im mindesten das, was sie sollen. Als Parallelen stellt Schultz zwei Sätze gegenüber „Er ist von oben, ist von Gott — so sind auch sie von Gott, aus ihm geboren". Zur ersteren Aussage wird herangezogen Joh. 3, 13: *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς — ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* und V. 31 *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν.* Zur zweiten Aussage soll nach Schultz Joh. 8, 44 passen, wo aber von nichts weniger die Rede ist, als von der Gottgleichheit der Jünger. Vielmehr wird dort gegen die Juden der Vorwurf erhoben: *ὑμεῖς ἐκ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ,* cf. V. 47. Die fernerhin angezogene Stelle Joh. 14, 20—21 beweist nur die Liebesgemeinschaft Christi mit seinen Jüngern, die sich um deswillen beiderseitig aufbaut, weil das Halten der Gebote Erkenntnisgrund der Gemeinschaft ist. In Klammern findet sich dahinter Joh. 5, 37, als ob Schultz selbst Bedenken trüge, eine Stelle zu gebrauchen, die absolut nichts davon beweist, daß Christus die Prädikate seines Wesens seiner Gemeinde beilegt. Nösgens Vorwurf ist entschieden berechtigt, der diese Zusammenwürfelung sehr verschiedener Aussagen als eine unberechtigte zurückweist (Geschichte Jesu Christi p. 473).

Von dem Leitsatze aus, daß die Dinge an sich uns unbekannt bleiben, werden nun geschichtliche Aussagen Christi wie *ἐκ τῶν ἄνω εἰμί, ἐξῆλθον ἐκ τοῦ θεοῦ, παρὰ τοῦ θεοῦ, ἀπὸ θεοῦ, ὁ κατα-*

βὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Joh. 8, 23, 42; 16, 27—28; 17, 2; 16, 30; 6, 38 und 42) in Werturteile umgesetzt, die von dem Abschätzungsmodus des Beschauers abhängig gemacht werden. Ich gestehe, daß die „Werturteile" auf mich stets einen höchst unangenehmen Eindruck machen. Denn wenn sie die ontologischen Faktoren erst von meiner Beurteilung abhängig machen, die sich von dem Werte derselben mehr oder minder beeinflußt fühlt, so ist im Grunde nicht Gott entscheidender Faktor, sondern ich selbst. Wenn das Prädikat der Gottheit Christi erst von seiner Leistung als solcher abhängig gemacht wird und nicht darauf beruht, daß der, welcher dies gethan hat, Gott ist, sondern umgekehrt erst die Gemeinde die Wertschätzung durch das Prädikat der Gottheit ausdrücken soll, dann löst sich die Gottheit in ihrem eigenen Bestande auf, denn sie ist abhängig von der jeweiligen mehr- oder minderwertigen Kritik. Die neuere spekulative Theologie stellt sich hierbei mit Vorliebe an Melanchthons Seite, dessen Satz für sie ein Fallschirm sein muß, um sie vor zu jähem Sturze zu bewahren: Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, ejus naturas, modos incarnationis intueri (cf. Fricke, Metaphysik und Dogmatik p. 4). Aber wenn jener Theologe das investigare einschränken will, so betont er um so stärker das adorare der mysteria und die contemplatio majestatis (cf. Kolde, Die loci communes Philipp Melanchthons p. 61 ff.). Die Methode, jene metaphysischen Faktoren mit Ritschl als metaphysische „Götzen" über Bord zu werfen, liegt weit von ihm ab.

Mit der wissenschaftlichen Verwertung des Satzes: „Jedes Ding an sich ist unerkennbar", hat kaum ein Theologe der Neuzeit entschiedeneren Ernst gemacht als Ritschl und seine „Theologie und Metaphysik" sucht den Versuch zu rechtfertigen, diesen erkenntnistheoretischen Satz als Grund- und Lehrsatz in die Theologie einzuführen. Es ist eine Streitfrage, noch heute nicht entschieden, ob die Annäherung an Kant größer ist als die an Lotze, und so oft auch Ritschl es versucht, gegen Kant sich ablehnend zu verhalten und mit Lotzescher Waffe zu operieren, ist Lotze für Ritschl doch nicht der Vormann, der er sein soll. Denn Lotze lehrt nicht unmittelbar, daß die Dinge an sich unerkennbar seien, sondern behauptet: „Wir erkennen in den Erscheinungen, welche in einem

begrenzten Raume sich in begrenztem Umfange und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer konstanten Veränderungen."

Wenn nun dieser Satz von Ritschl als Ausgangspunkt herangezogen wird, so ist damit seine Behauptung, das Ding an sich ist, wenn gleich real, doch unerkennbar, nicht zu decken. Denn Lotze macht von der Erkenntnis der Erscheinung den Rückschluß auf das Ding in seiner Doppeleigenschaft als Ursache und als Zweck. Erkennen wir auch das Ding nicht in seiner Totalität als Substanz mit der Fülle sämtlicher Attribute und Modi im Sinne Spinozas, so haben wir doch das Ding in seiner allerwesentlichsten Eigenschaft als das schöpferische πρῶτον κινοῦν und als dasjenige in unserer Erkenntnis, welches dem Erkenntnisvermögen seine letzte Tendenz sichert. Dieser von Ritschl beanspruchte, aber nicht verwertete Lotzesche Gedanke findet einen Wiederhall in den „göttlichen Motiven und Zwecken", die Schultz in seiner „communicatio idiomatum" auf das Gebiet der Theologie überträgt und als Surrogat für die fehlende Persönlichkeit benutzt.

Im Gegensatz gegen Ritschl sind wir, mit Lotze übereinstimmend, wohl berechtigt, gegenüber der „Weltansicht der Vernunft" das unmittelbare Vernunftgefühl als ergänzendes Korrelat heranzuziehen und mit diesen Doppelbeziehungen einen Rückschluß auf das Ding an sich, oder theologisch ausgedrückt, auf Gottes Wesen und Eigenschaften zu bilden. Freilich liegt uns nichts daran, eine Identifizierung zwischen dem Begriffe der unendlichen Substanz und dem des lebendigen Gottes zu vollziehen. Denn einmal liegt die spinozistisch-pantheistische Gefahr nahe, uns selbst als Attribute der Substanz zu setzen, die nach Lehrsatz VIII der Ethik desselben notwendig unendlich ist. Alsdann würden wir noch mit denen abzurechnen haben, die mit Herbart die Substanz als das unbekannte Eine auffassen, dessen Setzung die Setzung der verschiedenen Merkmale repräsentiert.

So unbekannt ist dieses Eine nicht, daß es all unsere Erkenntnis überstiege. Was der Kenntnis in der Fassung abgeht, erfaßt die Erkenntnis im Glauben. Sie fühlt sich erfahrungsgemäß durch das Prinzip der Liebe angezogen, dessen Wille es ist, den Selbst-

zweck des anderen in den eigenen persönlichen Selbstzweck aufzunehmen.

Der kritische Standpunkt hat um deswillen eine gewaltige Gefahr, weil er die autoritative Gewalt der eigenen Urteilskraft zur letzten Richterin in Glaubenssachen erhebt. Wenn die landgerichtlichen und oberlandesgerichtlichen Instanzen der verschiedenen Erkenntnistheorien durchlaufen sind, dann erhebt sich schließlich als reichsgerichtlich oberste Instanz die Vernunft und erklärt kategorisch für möglich oder für unmöglich, für vollziehbare Vorstellungsreihe, oder für unvollziehbare. Unwillkürlich werden die kritischen Äußerungen der Vernunft zu neuen Dekretalen, die sich um die Schrift legen wie der Sarg um eine Leiche. Dante, der von Döllinger ein Prophet genannt worden ist, hat mit prophetischem Blicke nicht nur eine Zeit Bonifaz VIII. gegeißelt, sondern den gesamten Vorrang, der der eigenen geistlichen wie leiblichen Machtwillkür eingeräumt wird.

Jene Worte im Parad. 9, 133—139 sind ein Spiegelbild für die Jetztzeit, die traumverloren oft Schatten greift und Körper fahren läßt, Vergnügungen sucht und Enttäuschung erntet, viele Worte macht, aber das Wort vergißt.

„Dafür läßt man das Evangelium, läßt man
die großen Lehrer, nur die Dekretalen
studierend, daß man's sieht an ihren Rändern.
Danach nur trachten Papst und Kardinäle,
nicht steht ihr Sinn auf Nazareth, wohin einst
die Schwingen Gabriel geöffnet hatte."

Gerade die Gegenwart und insbesondere die alttestamentliche Wissenschaft ist so vom kritischen Fanatismus entzündet, daß, wie Cornills Einleitung in das Alte Testament beweist, kaum die von anderen Standpunkten aus gelieferten Arbeiten berücksichtigt werden. Es ist einmal die Zeit da, wo das Auge nicht unbefangen, sondern bebrillt in den grünen Auen des Heilswortes umherspäht, nicht um sich zu erfreuen, sondern seinen Scharfsinn zu erproben und mit meisterlicher Deduktion dem andersartigen Urteil zu begegnen. Den unbefangenen Beobachter einer solchen kritischen Thätigkeit, wie sie von Reuß bis auf Wellhausen sich regt, wandelt ein Gefühl an, als werde auf biblischem, zumal alttestamentlichem Boden nicht

Bergmanns-, sondern Maulwurfsarbeit getrieben, bei welcher keine eigentlichen Schätze zu Tage treten, sondern ein umgewühlter Boden sich darbietet. Wo die Schleusen eines solchen Kritizismus sich öffnen, da steckt ein Rationalismus konsequentester Schablone dahinter, der mit dem Denkglauben das gemein hat, daß er zu glauben denkt und zu denken glaubt, beides aber nur dann, wenn er wie Felix einmal gelegene Zeit dazu hat. Der Kritizismus mit seiner Leugnung der Objektivität der Erkenntnis ist in seinen letzten Ausläufern dem Skeptizismus so ähnlich wie ein Ei dem anderen.

Wie ein Schnelldampfer segelt er, in den Ozean des geoffenbarten Wortes hinaus, aber während er in flotter Fahrt begriffen ist, sieht er nicht, wie Felsenriffe inmitten des Nebels ihm entgegenstarren, oder wie ihm der Dampfer „Skeptizismus" seinen Kohlenbunker einrennt, so daß beide auf offener See zerschellen. Die beim Anfange der wissenschaftlichen Exkursion als gute Freunde sich vorstellten, zeigen sich während der Fahrt als Antipoden, die gegenseitig sich vernichten.

Wenn beide Faktoren, von der materialen Wahrheit des Christentums unbeeinflußt, auf eigene Hand reden und weissagen, so verfallen sie dem Vernichtungstode, der der Vermessenheit des falschen Propheten gedroht wird, der sich erhebt, ohne von Gott berufen zu sein (Deut. 18, 20 ff.). Wohl hat eine Kritik ihr Recht, die ihre Vernunft unter den Gehorsam Christi gefangen nimmt, aber nicht eine solche, die losgelöst von der Offenbarung, Erkenntnistheorie auf eigene Faust aufstellt.

Nur in jener Gefangennahme liegt der Erfolg des Strebens nach Wahrheitserfassung.

Kreisschulinspektor Mylius.

Die Hyperbel.

Die Beobachtung der Hyperbeln bietet nicht bloß für die Religions- und Sittengeschichte, sondern auch für die Litteratur und Sprachgeschichte des Alten Testaments viel instruktives Material, das den Theologen in hohem Grade interessieren muß. Deshalb meinen wir, uns den Dank der Leser dieses Blattes zu verdienen, wenn wir ihnen wenigstens im knappesten Rahmen ein Bild von jener wichtigen Erscheinung der menschlichen Kulturgeschichte zeichnen.

* * *

In Goethes Faust lockt Phorkyas den Chor der Trojanerinnen mit den Worten „In Sälen, grenzenlosen, wie die Welt so weit, da könnt ihr tanzen“. Wie in diesen Worten eine große Ausdehnung mit der Unermeßlichkeit der Welt zusammengestellt ist, so wird anderswo eine große Entfernung auch durch den Hinweis auf die Wolkenhöhen oder auf die Sterne bezeichnet. Denn im Griechischen heißt es z. B. *ἄχρι καὶ οὐρανίων ἱπτάμενος νεφελέων* (Anthol. pal. 14, 5) und bei den Lateinern sagt z. B. Vergil im zweiten Buch der Aeneis, wo er das Eindringen der Griechen in Troja beschreibt: „Es hallt bis an die goldenen Sterne das Geschrei“ (2, 488).[1] Ebenso rühmt sich ein Araber mit den Worten „Als ich die Sterne mit meinem Ruhm berührte“ (Wenrich[2]) 161).

---

[1]) Man vergleiche weiter hauptsächlich bei Rud. Hunziker, Die Figur der Hyperbel in den Gedichten Vergils (1896).

[2]) J. G. Wenrich, De poeseos hebraicae atque arabicae origine, indole mutuoque consensu atque discrimine (1843).

Während man so einerseits die Räume sich gern ins Ungemessene vergrößert, drückt man sich anderseits oft so aus, als wenn man die weitesten Entfernungen mit spielender Leichtigkeit durcheilen könne. Denn der Araber „fährt dahin mit den Flügeln des Vogel Strauß“, oder „reitet auf den Fittichen des Windes“ (Wenrich 170. 164), und bei Vergil „übertrifft die thrakische Harpalyce den flugschnellen Hebrus durch ihre Flucht“.[1]) Die Schnelligkeit der edlen Rosse, dieser Lieblinge des Beduinen, wird z. B. in folgendem Satze gemalt: „Ihre Hufe schlugen über ihren Köpfen eine Brücke von Staub, daß es, wenn sie gewollt hätten, ihnen möglich gewesen wäre, darüber hinzutraben“.[2])

Wie gern steigert man ferner den Grad des Erschreckens ins Extreme! Als nach dem assyrischen Epos von der Höllenfahrt der Ištar[3]) die Hadeskönigin Allatu die Botschaft vernimmt, daß Ištar in die Unterwelt eingedrungen sei, da lesen wir: „Als die Göttin Allatu dies gehört, gleich dem Abhauen von Bäumen, gleich dem Abschneiden des (kunînu-) Rohres sank sie dahin“ (Obvers, Z. 28 bis 30). Sie soll demnach so völlig und rasch geknickt gewesen sein, wie ein Baum durch Axthiebe und sogar wie ein Rohrstengel durch einen einzigen Schnitt umgebrochen wird. — Oder wie erfinderisch sind ferner die Liebenden, um die Glut ihrer Gefühle zum Ausdruck zu bringen! Wen rührt nicht der Schrei: „O, du grausamer Alexis, du treibst mich schließlich noch in den Tod!“[4])? — Besonders reich ist das Lexikon einiger Sprachen, die ich in dieser Hinsicht verglichen habe, an Ausdrücken, durch welche die Geringfügigkeit einer Erscheinung dargestellt werden kann. Z. B. bei den Arabern sind der Schuhriemen, der Strick, das Häutchen eines Dattelkerns, oder der Flügel eines Flohes gebräuchliche Typen des Unbedeutenden.[5])

---

[1]) Aeneis 1, 316f.: . . . . . Threissa
Harpalyce volucremque fuga praevertitur Hebrum.

[2] Mehren, Die Rhetorik der Araber (1853) 115.

[3]) Herausgegeben und erklärt in Alfred Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (1887) 1—45.

[4]) Vergil, Bucolicon 2, 6f.: O crudelis Alexi, . . . mori me denique coges!

[5]) Vgl. Ignaz Goldziher, Hyperbolische Typen im Altarabischen (Zeitschrift für Assyriologie 1896, 288ff.).

Ich denke, daß ich bei der Vorführung der gegebenen Beispiele es vor der Hand bewenden lassen kann. Denn ich schmeichle mir, schon durch die wenigen Sätze, die ich dem Leser dargeboten habe, in diesem den Eindruck erweckt zu haben, daß die vorgeführten Ausdrucksweisen einen gemeinsamen Charakterzug an sich tragen. Und welches ist dieser? Liegt er nicht darin, daß alle jene Ausdrucksweisen das Merkmal der Übertreibung besitzen? Oder drängten sich bei der Betrachtung der gegebenen Beispiele nicht Hyperbeln teils in den gigantischen Gestaltungen der Weltenweite, der Wolkenhöhe etc. und teils in den Zwergnaturen des Schuhriemens, des Dattelkerns etc. an unseren Augen vorüber?

Und wird man mir nicht beistimmen, wenn ich sage, daß diese Ausdrucksweisen schon an sich, oder vielmehr schon aus ästhetischem Gesichtspunkt ein Interesse erregen? Fesseln sprachliche Wendungen, wie die beispielsweise erwähnten es waren, nicht schon durch ihre bunte Mannigfaltigkeit unsere Aufmerksamkeit? Wievielmehr aber wird diese erregt, wenn wir auf die Sphären achten, von denen die betreffenden Ausdrucksweisen hergenommen sind! Da verknüpft sich das ästhetische mit dem ethnologischen Interesse. Oder ist es nicht völkerpsychologisch interessant, wenn wir sehen, daß der Sohn der arabischen Wüste jene Hyperbel von der Staubbrücke wählt, die von den Hufen seiner Vollblutrenner aufgebaut zu werden scheint? Wird unser kulturgeschichtliches Interesse nicht durch die Höhe oder die Niedrigkeit, durch die Feinheit oder die Gewöhnlichkeit der Sphären in Anspruch genommen, aus denen die hyperbolischen Ausdrücke entlehnt sind? Welche empfindsame Zartheit des Gefühls prägt sich im Hinweis auf das Häutchen eines Dattelkerns, welche realistische Derbheit in der Erwähnung des Flügels eines Flohes aus!

Aber außer vom ästhetischen und ethnologischen Gesichtspunkt dürften die Hyperbeln noch von mehreren anderen Gesichtspunkten aus unser Interesse in Anspruch nehmen.

Zunächst drängt sich weiter der psychologische Gesichtspunkt für die Betrachtung der Hyperbeln auf. Denn man fragt sich, aus welchem seelischen Motiv hyperbolische Ausdrücke als Darstellungsmittel gewählt werden. Diese Frage ist aber nicht leicht zu beantworten und hat auch, soviel ich die Litteratur der

Stilistik kenne, noch keine genügende Beantwortung gefunden. Ist es das Streben des Intellekts nach Deutlichkeit der Ausdrücke, was den Anlaß zur Wahl von Hyperbeln bildet? Oder leitet der Trieb des Willens nach emphatischer Setzung der Redebestandteile zur Wahl hyperbolischer Ausdrücke an? [1]) Gewiß, beide psychologische Motive, sowohl das erwähnte Streben des Intellekts als auch der erwähnte Trieb des Willens, sind am Gebrauche von Hyperbeln beteiligt. Aber nicht die gewöhnliche Stärke der beiden genannten seelischen Bestrebungen und nicht sie allein schaffen die Hyperbeln. Vielmehr ein übermäßiges Streben nach Deutlichkeit und nach Emphase des Ausdruckes führt zur Anwendung hyperbolischer Redeweisen. Dieses Übermaß des Strebens nach Deutlichkeit und Emphase wird naturgemäß zum Teil aus der Sucht, glänzende Bilder vorzuführen oder selbst zu glänzen, zum Teil aus der Neigung, sich und andere Phänomene zu unterschätzen, zum Teil auch aus Stolzbescheidenheit geboren. Will man nun endlich die so psychologisch motivierte Hyperbel in ein System der Stilistik, das deren Erscheinungen aus ihren psychologischen Motiven abzuleiten versucht, eingliedern, so bezeichnet man die Hyperbel vielleicht am richtigsten als eine von den Erscheinungen der Synekdoche, die in der Wahl des relativen Totum pro parte bestehen und die ohne Streben nach positiver Beleuchtung des betreffenden Objektes auftreten. Indes an diesen wenigen Bemerkungen zur psychologischen Ableitung und systematischen Eingliederung der Hyperbel lasse ich es jetzt genügen. Wenden wir uns vielmehr dazu, die Hyperbel unter anderen Gesichtspunkten ins Auge zu fassen!

Den beiden bis jetzt ins Auge gefaßten formalen Gesichtspunkten ist der sprach- und litteraturgeschichtliche am nächsten verwandt. Aber, so wird man ausrufen, die Neigung zu Hyperbeln beeinflußt sogar die Sprachgeschichte? Gewiß thut sie es, da überhaupt die Ideenbewegung der erste Faktor im unbewußt sich vollziehenden Sprachleben ist. [2]) Gewiß also hat das Streben,

[1]) Einen Versuch, die Stilerscheinungen aus ihren psychologischen Quellpunkten abzuleiten, habe ich in meinem kürzlich erschienenen Buche „Stilistik, Rhetorik und Poetik in der hebräischen und in verwandten Litteraturen“ vorgelegt.

[2]) Man wird, nebenbei bemerkt, zwischen „Ideenbewegung“ und „unbewußt“

sich hyperbolisch auszudrücken, die Entstehung von Sprachgebilden, wie z. B. „Lumpazivagabundus“ oder „Schockschwerenöter“, veranlaßt. Aber der Zusammenhang von Sprachgeschichte und Hyperbelgebrauch kann leicht falsch beurteilt werden.

Wenn wir z. B. das Umstandswort „riesig“ im Munde führen, so ist die Bildung und die Wahl dieses Wortes nur wenig oder gar nicht ein Symptom der Neigung zur Hyperbel. Vielmehr ist der Ausdruck „riesig“ ein Ersatz für das Wort „sehr“. Denn die Sprachgebilde sind mit Münzen zu vergleichen. Ihr zuerst deutliches Gepräge wird beim Gebrauche abgegriffen, und die Sprachseele schafft ein Ersatzstück, dessen Gepräge wieder zuerst nichts an Schärfe zu wünschen übrig läßt. Das Auftauchen von Sprachelementen, die wie hyperbolisch aussehen, und die Wirklichkeit der Neigung des Sprachgebrauchs, sich in Hyperbeln zu bewegen, gehen also nicht mit einander parallel. Deshalb läßt sich auf die Beobachtung, daß in einem späteren Stadium einer Litteraturentwicklung neue Ausdrücke für hohe Grade auftreten, nicht der gültige Schluß aufbauen, daß die betreffende spätere Generation sich dem Hyperbelgebrauche zugeneigt habe.

Vielleicht ist es mir möglich, meine Ansicht aus dem Hebräischen zu beleuchten. Das gebräuchlichste Wort für „sehr“ heißt im Hebräischen bekanntlich m^{e}'ōd, was eigentlich den Akkusativ eines Substantivs darstellt, das im Assyrischen mu'du lautet, also die alte Nominativendung noch besitzt und „Menge, Fülle“ bezeichnet.[1]) Aber statt des einfachen m^{e}'ōd kommt in gewissen Schichten der althebräischen Litteratur die Verdoppelung m^{e}'ōd m^{e}'ōd beziehungsweise bim^{e}'ōd m^{e}'ōd vor, nämlich Gen. 7, 19; 17, 2. 6. 20; 30, 43; Exod. 1, 7; Num. 14, 7; 1 Kön. 7, 47; 2 Kön. 10, 4; Hes. 9, 9; 16, 13; 37, 10. Man sieht, daß der spätere Prophet Hesekiel diese Ausdrucksweise mehrmals bevorzugt, und sie ist auch innerhalb des 1897—99 entdeckten hebräischen Siractextes in 7, 17a und 13, 22c (מאד מאד) gefunden worden. Sie zeigt sich also da wieder bei einem späteren Autor, und dies stimmt dazu, daß

---

keinen Selbstwiderspruch finden wollen, da Vorstellungen auch dann wirken, wenn sie unter der Schwelle des Bewußtseins liegen.

[1]) Friedr. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch (1896) 389a.

das erste nachbiblische Litteraturprodukt des Hebräischen, nämlich die Mischna, die Verdoppelung me'ōd me'ōd gleich im ersten Traktat, Kap. 9, 5 aufweist. Ich denke aber, daß die späteren Autoren, welche me'ōd (bi)me'ōd setzten, auch nichts weiter als den Begriff „sehr" ausdrücken wollten.

Dies ist nicht nur an sich wahrscheinlich, weil der Begriff „sehr" nicht gut eine innerliche Steigerung erfahren kann, sondern wird auch durch folgendes Faktum nahegelegt. Die Vorstellung „um" wird in vielen Stellen des A. T. durch das einfache sabîb ausgeprägt, aber die Epizeuxis sabîb sabîb begegnet uns in Hes. 37, 2 bis 43, 12 vierundzwanzigmal, und dem einfachen sabîb, das in 1 Kön. 7, 24 gebraucht ist, entspricht in der Parallelstelle der Doppelausdruck sabîb sabîb (2 Chron. 4, 3). Gerade dieses Beispiel dürfte sehr illustrativ sein. Denn die Vorstellung „um herum" ist thatsächlich eine umfassende und lud durch diese ihre Eigenart dazu ein, sie durch einen Doppelausdruck auszuprägen. Also sabîb sabîb wollte nichts weiter, als den Begriff „um herum" verkörpern, wie auch das z. B. bei Cicero vorkommende circumcirca nichts weiter als ebendenselben Begriff darstellen wollte. Analog kann es sich mit dem doppelten Ausdruck me'ōd (bi)me'ōd verhalten. Er kann nur eine Neuprägung des abgegriffenen Ausdruckes für „sehr" sein. So wollen auch die häufigen Fälle von Epizeuxis und die Wucherungen, die hauptsächlich das spätere Hebräisch im Gebiete der Negationen, der Präpositionen, Konjunktionen und Interjektionen aufweist,[1]) zum größten Teile nur als Symptome der Regeneration des Sprachorganismus aufgefaßt sein.

Die soeben dargestellte Beziehung von Epigonentum und Hyperbelgebrauch ist eine nur scheinbare, weil manche hyperbelhaft aussehende Ausdrücke nur Auffrischungen verblassender Sprachelemente sind. Aber zwischen Epigonentum und Hyperbelgebrauch besteht auch eine wirkliche Beziehung, weil spätere Generationen in — zum Teil — pietätsvoller Bewunderung der Vorzeit leicht zu hohen Steigerungen greifen. Zu diesem Urteil berechtigt schon eine einzige Thatsache, die ich erst neuerdings beobachtet habe. Nämlich die Potenz „in Menge" oder „massenhaft" (lārōb) ist in den

---

[1]) Vgl. in meiner „Syntax" z. B. §§ 80—90. 336. 337. 352 w—z.

Büchern der Könige bloß fünfmal, aber in den Büchern der Chronika, in denen doch wesentlich ebendieselben Personen und Ereignisse dargestellt werden, fünfunddreißigmal gebraucht. Ferner die Gradbezeichnung „überaus“ oder „über die Maßen“ (למעלה) ist innerhalb des ganzen A.T. nur in 1 Chron. 14, 2; 22, 5; 23, 17; 29, 3. 25; 2 Chron. 1, 1; 16, 12; 17, 12; 20, 19 und 26, 18 gewählt. Sodann der natürliche Drang, die Freude am Glanze früherer Perioden der nationalen Geschichte zum starken Ausdruck zu bringen, konnte spätere Generationen veranlassen, sich zur Wahl von sogenannten runden und dabei leicht nach oben abgerundeten Zahlen zu neigen.

Nämlich die ebenerwähnten sogenannten runden Zahlen,[1]) wie z. B. vierzig oder siebzig, tragen in ihren größten Vertretern manchmal einen Doppelcharakter. Denn wenn z. B. die unter Paukenschlag im Reigentanz daherschreitenden Frauen und Mädchen Israels sangen „Saul hat seine Tausende, aber David seine Zehntausende geschlagen“ (1 Sam. 18, 7): so besitzen die gewählten Zahlen selbstverständlich zunächst einen approximativen und zugleich anschaulich fixierenden Charakter. Aber ob nicht und inwieweit die dankbare Bewunderung der hauptsächlich vom philistäischen Erbfeinde befreiten Frauen die Trophäen der beiden Helden Saul und David gesteigert hat, ist eine andere Frage. Diese Neigung zu idealisieren tönt uns aus den Zahlen „tausend“ ꝛc. auch z. B. in folgenden Stellen entgegen: in dem Gedichte Deut. 32, 30 oder in Richt. 15, 16, wo Simson sich rühmt, daß er mit dem Eselskinnbacken tausend Mann erschlagen habe, oder in 1 Chron. 12, 14, wo betreffs der Männer aus dem Stamme Gad gesagt ist, daß der kleinste von ihnen es mit hundert Feinden habe aufnehmen können, und daß der größte von ihnen sogar tausend Feinden gewachsen gewesen sei. Man wird daran erinnert, daß in den keilschriftlichen Amarna-Briefen[2]) ein tributärer Fürst sagt: „Gold habe ich geschickt, und

[1]) Diese numeri rotundi haben in der kürzlich veröffentlichten Stilistik eine besonders eingehende Darstellung aus den Schriften und Inschriften erfahren, und es ist eine genaue Würdigung ihres psychologischen Motivs und ihrer Tendenz versucht worden.

[2]) Die zu Tell el-Amarna in Ägypten gefundenen Tafeln sind 1896 im 5. Band der „Keilinschriftlichen Bibliothek“ herausgegeben und übersetzt worden von H. Winckler.

für hunderttausend Jahre möge es im Schatze meines Bruders niedergelegt werden" (19, 39). Ist es nicht analog dazu, daß z. B. Cicero, Pro Sestio § 59 „sescentas operas" (d. h. einen ziemlich großen Haufen von Helfershelfern) erwähnt?

Indem die sprach- und litterargeschichtliche Betrachtung der Hyperbeln auch zur Erwähnung stilistischer Eigenheiten gewisser Schichten des A. T. führte, sind wir direkt vor die Frage gestellt worden, ob und inwieweit die Hyperbeln auch ein religionsgeschichtliches Interesse in Anspruch nehmen.

Nun zunächst dies, daß die hyperbolischen Ausdrücke in den Denkmälern der israelitischen Religionsgeschichte vorkommen, kann durch eine Fülle von Zeugnissen als zweifellos erwiesen werden. Oder wachen nicht in unserer Erinnerung sofort z. B. die Ausdrucksweisen „wie der Staub der Erde" (Gen. 13, 16 2c.) oder „wie der Sand des Meeresufers" (22, 17 2c.) oder „wie die Sterne des Himmels" (ebenfalls in Gen. 22, 17 2c.) auf? Erinnert denn auch nicht der Araber,[1]) wenn er eine große Menge bezeichnen will, an den Sand und die Kiesel der Wüste und an die Tropfen des Regens und Taues, wie es der Hebräer in Deut. 32, 2; Mich. 5, 6; Ps. 72, 6 und 110, 3b that? Ferner wie im Eingange dieses Aufsatzes angeführt worden ist, daß der Römer und Araber eine weite Entfernung als Sternenhöhe bezeichnete, so ist betreffs der Edomiter im Obadjabuch (V. 4) gefragt, ob sie wohl gar ihre Felsenburg „zwischen die Sterne" setzen wollten. Über den Amoriter ferner ist weiter dies gesagt, daß seine Statur der „Cedernhöhe" gleiche (Amos 2, 9). Sodann habe ich vorher gezeigt, daß der Araber eine schnelle Bewegung mit der Eile des Windes oder des Vogel Strauß vergleiche. Ähnlich sagt der Hebräer „schnell wie die Adler" (und Geier: Jer. 48, 40; Hab. 1, 8; Prov. 23, 5; Hiob 9, 26) oder er nennt jemanden sogar „schneller als die Adler" (2 Sam. 1, 23; Jer. 4, 13; Klagel. 4, 19). Ferner die Stärke des Erschreckens, die im assyrischen Ischtar-Gedicht mit dem Zusammenknicken des Rohres veranschaulicht war, bezeichnet der Hebräer mit der Redensart „das Herz geht aus jemandem heraus" (Gen. 42, 28). Sodann die Liebe, deren Glut Vergil

---

[1]) Goldziher, Hyperbolische Typen u. s. w. 288. 295.



(Bucolicon 8, 80 f.) z. B. auch durch die Worte „ut cera liquescit (81) uno eodemque igni, sic nostro Daphnis amore“ beschreibt, sagt beim Hebräer, daß sie vor Sehnsuchtsschmerz krank sei (Hohesl. 2, 5; 5, 8). Endlich wohl hinter keiner anderen Sprache steht die hebräische in Bezug auf die Zahl der Ausdrucksweisen zurück, durch welche die Geringfügigkeit eines fremden Objekts oder der eigenen Person ausgeprägt werden konnte: da müssen die Feinde Staub fressen (Jes. 49, 23; 65, 25; Micha 7, 12; Ps. 72, 9), wie in den keilschriftlichen Amarna-Briefen (122, 36) es heißt „unsere Feinde tikalu ipra, d. h. müssen Staub fressen!“ Da bezeichnen sich ferner die Menschen als Heuschrecken (Num. 13, 34), als toter Hund und Floh ꝛc. (1 Sam. 24, 15; 2 Sam. 9, 8 ꝛc.), wie in den Amarna-Briefen (83, 56; 99, 33).

Nach alle dem nimmt zunächst der alttestamentliche Stil am Gebrauch hyperbolischer Ausdrücke thatsächlich Teil. Dies ist auch von keinem Geringeren als Augustin ausdrücklich anerkannt worden. Denn er sagt in seinem großen Werke De civitate Dei (16, 21 nach der von Dombart besorgten Teubnerschen Ausgabe), die Worte „und ich werde deine Nachkommenschaft gleich dem Sand des Meeres machen“ (Gen. 13, 16) seien „eâ locutione dictum, quam Graeci vocant hyperbolen; quae utique tropica est, non propria. Quo tamen modo, ut ceteris tropis, uti solere scripturam, nullus qui eam didicit ambigit“. Also die Teilnahme der Bibel an hyperbolischen Ausdrucksweisen zu bestreiten, ist nach Augustin ein Beweis der Unkenntnis des Bibelbuchs. Wie durchaus mit Recht Augustin dies behauptet hat, beweist schon der von ihm gegebene Hinweis auf die Vergleichung von Abrahams Nachkommenschaft mit dem „Sand des Meeres“, und die von mir angeführten Parallelen der alttestamentlichen und der arabischen oder auch griechischen und lateinischen Ausdrucksweise bezeugen es auf zweifellose Art.

Anderseits aber hieße es weit über das Ziel hinausschießen, wenn man das Urteil über die Form alttestamentlicher Aussprüche auch zugleich zum Urteil über den Inhalt des A. T. und der Bibel überhaupt machen wollte. Ächte Kristalle können doch auch in minderwertigem Gestein eingebettet sein.

Während aber der Gebrauch von geläufigen hyperbolischen Aus-

drucksweisen für die Religionsgeschichte keine sachliche Bedeutung haben muß, besitzt dieser Gebrauch sachliche Bedeutung für die Sittengeschichte. Ich nehme dabei den Begriff „Sittengeschichte" etwa in demselben Umfang, wie Friedländer in seiner „Sittengeschichte Roms", also im Sinne von Kulturgeschichte überhaupt.

Aus diesem weiten Gebiete greife ich zuerst die gegenseitige Titulierung der Menschen heraus, um an ihr den Einfluß der Hyperbel zu verfolgen. Wie hoch steigert sich da einerseits die Ausdrucksweise, die man die positive Titulierung nennen kann, und wie tief erniedrigen sich anderseits die Wendungen, die man kurz als das Wörterbuch der negativen Titulierung bezeichnen könnte!

Allerdings wenn der Hebräer den Ausdruck „mein Herr" anstatt „Du" oder den Ausdruck „meine Herren" anstatt „ihr" wählt, so hat dieser Gebrauch oft in den thatsächlichen Beziehungen der angeredeten und der sprechenden Person seinen Grund, und jedenfalls erscheint er nur selten als unnatürlich. Fast noch ebenso mutet es unser Gefühl an, wenn die sprechende Person oft ihr „ich" durch „dein Knecht" oder „deine Magd" ersetzt.[1] Denn die sich so titulierenden Personen standen auch wirklich meist in einem direkten oder indirekten Abhängigkeitsverhältnis zu der angeredeten Person. Innerhalb der althebräischen Litteratur bekommt man den Eindruck einer allzu tiefgradigen Unterwürfigkeit nur in wenigen Fällen. Denn sogar aus der Frage Davids an Saul, ob er etwa hinter einem toten Hunde oder einem einzigen (!) Floh herjagen wolle (1 Sam. 24, 15), klingt mehr Ironie, als Selbsterniedrigung heraus. Der Feldherr Abnêr sodann wies es mit Entrüstung von sich, daß er von seinem Fürsten Ischboscheth als ein „Hundskopf" betrachtet werde (2 Sam. 3, 8).[2] Vom Hebräer sind auch nur unterworfene Feinde als „der Fußschemel" des Siegers bezeichnet (Ps. 110, 1 b), weil der Sieger dem besiegten Feind auf den Nacken

[1]) Ein kritischer Überblick über alle diesbezüglichen Stellen des A. T. ist aus einem anderen Gesichtspunkt in meiner kürzlich erschienenen „Stilistik" 243 f., 251 f. unternommen worden.

[2]) Diese Auffassung von 2 Sam. 3, 8 meine ich in der „Stilistik" 71, Anm. gegen neuere Vermutungen gerechtfertigt zu haben.

trat, wie dies in Jos. 10, 24 anschaulich geschildert wird (vgl. noch Jes. 51, 23a).[1])

Wahrhaftig, diese Hebräer sind noch freie Männer neben vielen von den Leuten, die wir in den Amarna-Briefen den ägyptischen Herrschern gegenübertreten sehen. Denn zwar die mächtigeren Fürsten des Euphrat- und Tigrisgebietes fühlten sich den Pharaonen des Nilthals ebenbürtig. Jene babylonischen Herrscher bezeichneten den Beherrscher Ägyptens als „Bruder". So finden wir die Anrede des Pharao mit „mein Bruder" z. B. in Brief 2, Zeile 1 f.[2]) oder in Brief 11, Revers, Zeile 18 und so noch oft. Einigemale liest man auch, daß ein jüngerer Fürst den König von Ägypten als seinen „Vater" bezeichnet, oder daß er zu ihm „Mein Herr, mein Vater" sagt, wie z. B. S. 97. Aber wie sehr überwiegt doch der Eindruck hochgradigster Erhebung des Oberherrschers und schmählichster Erniedrigung der Statthalter und der Beamten überhaupt! Denn man höre nur z. B. den Anfang von Brief 38, nämlich „An den König, die Sonne, meinen Herrn", oder man vergleiche noch z. B. die Adresse von Brief 43 (S. 105 f.), nämlich „An den König, meinen Herrn, meinen Gott (!), meine Sonne"! Und mit dieser unvernünftigen Hinaushebung anderer Menschen über das menschliche Niveau versteht es die Erniedrigung der eigenen Person ganz gut zu konkurrieren.

Man wird diese tiefe Verletzung der Menschenwürde leider wahrnehmen müssen, wenn man die folgenden Selbstbezeichnungen der Statthalter und der sonstigen Beamten liest: „Dein Diener und der Staub deiner Füße" (Brief 128, Zeile 4 f. 20; 129, 3; 130, 3; 141, 6; 143, 3 u. s. w.), oder „der Staub unter der Sandale des Königs" (149, 5; 151, 4; 152, 4 f.; 155, 4; 156, 4), oder „der Staub der Sohle der Sandale" (240, 4), oder „der Schemel deiner Füße" (144, 9; 260, 7), und besonders geschmackvoll tituliert sich einer als „den Kot, darauf du trittst" (260, 6).

Natürlich wenden wir uns mit Abscheu von diesen Bildern ab, bei deren Herstellung Despotie und cynische Erniedrigung der

---

[1]) Wetzsteins Angaben über die verwandte Dôsa arabischer Stämme findet man in meiner „Stilistik" 103.

[2]) In der „Keilinschriftlichen Bibliothek", Bd. 5, S. 7.



Menschenwürde mit einander wetteiferten. Aber leider sind nicht alle kulturgeschichtlichen Erscheinungsformen der Hyperbel so grotesk, wie die soeben vorgeführten, und können deshalb schwerer erkannt und — vermieden werden. Vielfach ziehen sie sich in anmutig täuschenden Windungen und unter schimmernden Farben ihre wahre Gestalt verhüllend durch unser Kulturleben hindurch.

Aber nicht wahr? Wenigstens der Betrieb der Wissenschaft ist doch dem Banne der Hyperbel entrückt? Nun, es gibt noch eine Spezies hyperbolischer Ausdrücke, wie z. B. die Aussage, daß die Israeliten „unter jedem grünen Baum" einer falschen Gottheit geopfert hätten (Deut. 12, 2; 1 Kön. 14, 23 u. s. w. Jes. 57, 5; Jer. 2, 20 u. s. w.). Ist das nicht cum grano salis zu verstehen? Ist es nicht dieselbe uneingeschränkte Ausdrucksweise, wie sie z. B. bei Vergil in „Omnia ventorum concurrere proelia vidi" (Georgikon 1, 318) sich zeigt? Wenn aber eine solche Ausdrucksweise sich an eine psychologisch erklärliche Neigung, wenige Ausnahmen hinter der weit überwiegenden Mehrheit zurücktreten zu lassen, anschließt, so darf die Wissenschaft einem solchen volkstümlichen Sprachgebrauch nicht huldigen. Sie muß sich streng vor dem Fehler hüten, den man am besten als die „falsche Generalisierung" bezeichnet. Die wahre wissenschaftliche Methode ist ebenso weit von der feigen Verschweigung zwingend begründeter Urteile, wie von unbegründeter Verallgemeinerung der Einzelerkenntnisse entfernt.

Prof. D. E. König.

Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller.[1]

Unter dem obigen Titel ist im Jahre 1870 ein Buch erschienen, von dem man hätte erwarten sollen, es werde sich in unserer für Goethe so begeisterten Zeit eines reißendes Absatzes zu erfreuen haben. Der Mann, der diese Unterhaltungen geführt und aufgezeichnet hat, hatte drei Jahrzehnte lang[2]) mit Goethe verkehrt und war ihm im Laufe der Zeit ein Freund geworden, der in aufrichtiger Verehrung und tiefem Verständnis an dem Leben und Wirken des Dichters Anteil nahm; das geht nicht nur aus der

---

[1]) Herausgegeben von C. A. H. Burkhardt. Zweite, stark vermehrte Auflage. Stuttgart 1898. J. G. Cotta.

[2]) Doch beginnen die „Unterhaltungen" erst 1808, also sieben Jahre nach seiner Bekanntschaft mit Goethe. — Friedrich Müller wurde geboren 1779 zu Kunreuth in Franken, studierte in Erlangen und Göttingen Jura, und legte damals den Grund zu seiner umfassenden allgemeinen Bildung. Er kam 1801 als Regierungsassessor nach Weimar und wurde nach $1^1/_2$ Jahren Regierungsrat. Seine Tüchtigkeit bethätigte sich bald in Staatsgeschäften wie in Angelegenheiten des Herzogs. Ein diplomatisches Meisterstück machte er nach der Schlacht bei Jena, wo er dem erzürnten Napoleon die Erhaltung der Selbständigkeit des Herzogtums abgewann. Seine Verdienste wurden 1807 mit Erhebung in den Adelsstand belohnt. Auch die spätere Trennung zwischen Justiz und Verwaltung war sein Werk; er selber trat 1815 als Kanzler an die Spitze der Justiz, aber seine Thätigkeit erstreckte sich dabei fortgesetzt auch auf das Verwaltungsgebiet und die Angelegenheiten des Hofes. — Goethe bestimmte ihn zu seinem Testamentsvollstrecker. Seine nie sehr feste Gesundheit wurde 1848 stark erschüttert, er nahm seinen Abschied und starb schon im folgenden Jahre.

litterarischen Thätigkeit Müllers — er trug sich auch mit dem Plane einer Lebensbeschreibung des Dichters (S. XII) — sondern vor allem aus seinen Tagebüchern hervor, worin er besonders sorgfältig seine Gespräche mit Goethe aufzeichnete und zwar unmittelbar nach der Unterhaltung (S. XV). Er ließ diese Gespräche bald nach des Dichters Tode aus den Tagebüchern herausschreiben, um sie zu veröffentlichen, jedoch mit Auslassung solcher Dinge, deren Veröffentlichung ihm noch nicht an der Zeit schien. Der Herausgeber hat nun schon in der ersten Auflage das Manuskript vervollständigt und alles auf Goethe Bezügliche aufgenommen, soweit es „mitteilbar war (d. h. sofern nicht Rücksichten nach verschiedenen Seiten in Betracht kamen) und Interesse darbot, selbst wenn es unverarbeitete Notizen waren". Durch erläuternde Anmerkungen kam er dann dem Verständnis eines weiteren Leserkreises zu Hilfe.[1])

Ein solches Buch also, sollte man meinen, hätte auf einen großen Leserkreis rechnen können. Der Herausgeber ist zwar mit dem Erfolge der ersten Auflage zufrieden; aber es sind 28 Jahre vergangen, ehe eine zweite Auflage nötig wurde, und diese Thatsache bleibt auch dann bemerkenswert, wenn man berücksichtigt, daß das Buch in einer bewegten Zeit erschien, die durch ganz andere Dinge in Anspruch genommen war. Der Herausgeber hat nunmehr den gesamten Stoff aus den Tagebüchern aufgenommen, weil jetzt manche Rücksichten, die früher beobachtet werden mußten, nicht mehr nötig sind. Auch insofern hat er die früheren Grenzen erweitert, als er sie nicht mehr wesentlich auf die Gespräche mit Goethe beschränkt, „sondern nunmehr alles Material, das das Verhältnis Goethes zu Müller beleuchten kann", darbietet (S. XVIII). Aber auch diese zweite Auflage scheint nicht allzuviel von sich reden zu machen; jeder moderne Roman beschäftigt das große Publikum mehr. Natürlich enthält das Buch manches Unbedeutende, manche flüchtige Notizen, die bloß für die Ergänzung der Goethischen

---

[1]) Natürlich haben diese Anmerkungen nicht die Ausdehnung eines Kommentars; ja es ist vielleicht hie und da etwas unerklärt geblieben, was gewöhnliche Sterbliche nicht gleich verstehen. Es werden z. B. wohl manche Leser nicht sofort wissen, daß das „Chaos" S. 219 eine von Goethes Schwiegertochter geleitete Wochenschrift war (Eckermann III. 166). Aber das sind Nebendinge. Die Hauptsachen in diesen Unterhaltungen sind jedem verständlich auch ohne Anmerkungen.

Tagebücher wichtig, also nur für den Biographen und überhaupt Spezialisten in Betracht kommen. Aber das ändert doch an dem Werte des Buches auch für weitere Kreise nichts. Überdies hat der Herausgeber das bloß Notizenhafte durch kleineren Druck kenntlich gemacht und ist durch diese Scheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem,[1]) durch die Trennung zwischen den Interessen des Fachmanns und denen des Laien der Bequemlichkeit des Lesers und der Übersichtlichkeit in dankenswerter Weise entgegengekommen. Woran liegt es nun, daß dieses Buch verhältnismäßig kühl aufgenommen wird in einer Zeit, die die Verehrung Goethes bis zum Kultus gesteigert hat, und die sich nicht genug thun kann in der Erforschung des Alltäglichen und in dem Beschnüffeln des Kleinen und Kleinsten, in einer Zeit, die ihre Schuldigkeit nicht gethan zu haben glaubt, bevor sie nicht festgestellt hat, was Goethe jeden Tag zu Mittag gegessen und wieviel Lohn er seinem Bedienten gezahlt hat? Oder sollte gerade der Umstand, daß dies Vergnügen am Äußerlichen und Kleinen hier seine Rechnung nicht recht findet, dem Buche hinderlich sein?

Dazu kommt noch etwas anderes. Wir sind von der Schule her gewohnt, in dem älteren Goethe den „Olympier“ zu sehen, an dessen göttlicher Ruhe selbst das Greisenalter nichts geändert habe, der den menschlichen Schwächen und Gebrechen fast entrückt, in dem Äther der Dichtkunst und Wissenschaft gleichsam eine ewige Jugend gelebt habe. Diese landläufige Meinung wird durch die Müllerschen „Unterhaltungen“ zerstört, und vielleicht ist das unwillkürliche Verlangen, eine zum Allgemeinbesitz gewordene Vorstellung nicht aufgeben zu müssen, auch ein Grund für die ziemlich geringe Beachtung, die dem Buche zu teil wird. Wir sehen hier Goethen nicht als Olympier, sondern als einen Menschen, der mit menschlichen Schwächen behaftet ist, als einen von Launen und Stimmungen nicht unabhängigen, zuweilen grilligen, in der Krankheit etwas weichlichen (S. 124) alten Herrn, der nicht immer leicht zu behandeln ist (S. 13, 94, 217 f.), sogar „unartig“ (S. 144,

---

[1]) Aber selbst das Kleingedruckte enthält gelegentlich einen charakteristischen Zug. Anderseits verdiente vielleicht einiges, was jetzt groß gedruckt ist, nur den kleinen Druck.

vgl. 182) sein kann, auch seinen eifrigsten Verehrern manchmal einen rechtschaffenen Ärger erregt (S. 173, 182, 250) und heftige Szenen macht (S. 180). Wir sehen ihn als einen Mann, der zwar der höchsten Erhebung fähig ist und seine Zuhörer in denselben Zustand versetzen kann, aber bemerken zuweilen auch eine bitter humoristische, ironische, bizarre, verneinende Art, die aus Freude am Widerspruch kein rechtes Behagen bei der Umgebung aufkommen läßt (vgl. S. 144, 189, 234 f.). Wir finden ihn auch hier und da in einem Zustande der Gedrücktheit, der Unbefriedigtheit und inneren Zerrissenheit (S. 101, 116), der seine Verehrer mit Schmerz erfüllt. Es ist nicht schwer, in dem „unbefriedigten großartigen Streben" (S. 116) und jener oft hervortretenden herben Ironie die beiden Seiten, die zwei Seelen in des Dichters Brust zu erkennen, die in Faust und Mephistopheles Gestalt gewonnen haben. Auch unter dem Drucke äußerer Verhältnisse leidet er, und kann sich nach einem anregenden, in Marienbad verbrachten Sommer gar nicht wieder in Weimar zurechtfinden (S. 98, 99, 101, 109, vgl. 236).[1] Kurz, wir bemerken ein Auf und Ab, einen Wechsel der Empfindungen und Zustände, ja des körperlichen Befindens, der menschlich ist und mit olympischer Ruhe und Seligkeit nichts gemein hat. „Winter und Sommer, Alter und Jugend schienen bei ihm im ewigen Wechsel zu sein," sagt Eckermann in seiner kurzen und treffenden Charakteristik des alten Goethe (Vorrede zum 3. Bande). Freilich wird diese Charakteristik mehr durch Müllers Unterhaltungen als durch Eckermanns Gespräche bestätigt. Eckermann gibt doch mehr ein leise idealisiertes Porträt, Müller ein Bild von photographischer Treue. Beides hat seine Berechtigung und wird schon aus dem Lebens- und Bildungsgang der beiden Verfasser erklärlich. Eckermann hatte sich vom armen Hirtenknaben ziemlich spät zu einer höheren Bildung durchgearbeitet, und sein Verhältnis zu Goethe war ganz besonderer Art: „Es war das des Schülers zum Meister, das des Sohnes zum Vater, das des Bildungsbedürftigen zum Bildungsreichen." Er glaubt sein Leben erst angefangen zu haben,

[1]) Die fortdauernde Sehnsucht nach Italien — er hat seit der Rückkehr von dort „keinen rein glücklichen Tag mehr gehabt" (S. 10; vgl. die ganz ähnliche Äußerung bei Eckermann II. 12) — hat doch vielleicht ihren Hauptgrund in dem Unbehagen an den weimarschen Verhältnissen.

seit er in Goethes Nähe weilt. Müller dagegen hatte den regelmäßigen Bildungsgang hinter sich, als er, noch ein sehr junger Mann, Goethen kennen lernte. Aber er war wohl überhaupt nicht gemacht, so ganz in einer anderen Person, und sei es die am höchsten verehrte, aufzugehen. Daß Eckermann unter diesen Umständen ein Lichtbild zeichnete, ist sehr erklärlich und verdient nicht den mindesten Vorwurf; und die geschichtliche Treue dessen, was er gibt, ist damit nicht im geringsten geleugnet.[1]) Überdies war er sich nach seiner eigenen Versicherung wohl bewußt, daß er nicht den ganzen Goethe gezeichnet hatte, daß ein solcher Mann in seiner Ganzheit überhaupt nicht von einem einzelnen aufgefaßt werden kann; sein Buch wollte nur sagen: „Dies ist mein Goethe."

Es ist nun nicht dieses Ortes, alles das, was sich aus den „Unterhaltungen" für die Charakteristik des alten Goethe gewinnen läßt, aufzuzählen. Seine rastlose Thätigkeit (S. 21, 174, 219) und jugendlicher Lerneifer, der in der That eine unverwüstliche Jugendlichkeit zeigt, sein Sammelfleiß (S. 60), seine nie ermüdende Teilnahme an dem gesamten Umkreis der Künste und Wissenschaften — ein wichtiger astronomischer Vorgang versetzt ihn in feierlich-heitere Stimmung (S. 7) und eine unsinnige Behauptung in derselben Wissenschaft bringt ihn in Wut (S. 143) — seine streng bis zur Peinlichkeit geregelte Thätigkeit (S. 54, 174), „des Lebens ernstes Führen" — dies und anderes geht den Biographen an. An dieser Stelle ist das Augenmerk besonders auf theologische und philosophische Aussagen zu richten.

Was das Verhältnis Goethes zu Christentum und Kirche

[1]) Nur daß der Eckermannsche Goethe viel mehr als der Müllersche in größeren Perioden spricht, ist vielleicht zum Teil auf Eckermanns Redaktion zurückzuführen. Auch manche Eigenheiten, die nur dem Papierdeutsch angehören und der wirklichen Sprache gänzlich fremd sind, wie „derselbe" statt des einfachen „er", das rückbezügliche Fürwort „welcher" statt „der", die Auslassung des Hilfszeitworts, kommen natürlich auf Rechnung Eckermanns, desgleichen einige Anglizismen. In allem Wesentlichen tragen aber die „Gespräche" ein Gepräge der Goethischen Ausdrucksweise, wie es nur von jemand wiedergegeben werden konnte, der sich in Goethes Art zu reden durchaus eingelebt hatte. — Übrigens findet sich die unausstehliche Auslassung des Hilfszeitwortes auch bei Müller zuweilen, und die englische Wendung „Shakespeare-Lied" S. 165 (st. Shakespearesches Lied) hat Goethe ganz bestimmt nicht in den Mund genommen.

anlangt, so hat er bekanntlich zu verschiedenen Zeiten einen verschiedenen Standpunkt eingenommen, und es ist nicht leicht, seine Stellung mit ein paar Worten zu kennzeichnen. Zu einem näheren Verhältnis zum Christentum ist er, wenn man etwa von der Zeit seines Verkehrs mit Frl. v. Klettenberg absieht, niemals durchgedrungen, ja sein „dezidiertes Nichtchristentum" ist doch gelegentlich zum Haß gegen das Christentum geworden. Davon ist freilich bei dem alten Goethe nichts mehr zu spüren; im Gegenteil nennt er sich mit Nachdruck einen Christen: „Sie wissen, wie ich das Christentum achte, oder Sie wissen es vielleicht auch nicht; wer ist denn noch heutzutage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? Ich allein vielleicht, ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet" (S. 232). Aber seine Stellung zur Religion und Christentum hat auch bei Müller etwas Widerspruchsvolles, Unversöhntes, Ungelichtetes. Im wesentlichen huldigt er dem Rationalismus: dieser treffe mit dem, was die geläutertste Philosophie aufstelle und annehme, ganz zusammen (S. 92). So ist denn auch die Behauptung (S. 63) bezeichnend, die christliche Religion sei dadurch die Herrin über die anderen Religionen geworden — und verdiene es zu sein —, daß sie die Wahrheiten der natürlichen Religion in sich aufgenommen habe. Ein Gegensatz zwischen beiden bestehe nicht, die Grenzen flössen ineinander. Also die echt rationalistische Ansicht vom Christentum als der vernünftigen Universalreligion. Einmal läßt er sich sogar zu der Äußerung hinreißen, alle Geistlichen, die nicht wahre Rationalisten seien, betrögen sich selber oder andere (S. 64). Er nimmt dann zwar schließlich den scharfen Ausdruck „Betrug" zurück, aber nicht die Sache. So ist der Generalsuperintendent Röhr sein Mann (ebenda; vgl. S. 87); ihm zollt er alles Lob. — Zu der vom Rationalismus mit einer gewissen Vorliebe festgehaltenen Lehre von der providentia specialis bekennt er sich mit Nachdruck,[1]) als er gelegentlich dem Kanzler ärztliche Hilfe zu suchen anrät (S. 198): „Unser Leben kann sicherlich durch die Ärzte um keinen Tag verlängert werden, wir leben, so lange es Gott bestimmt hat; aber es ist ein großer Unterschied, ob wir jämmerlich wie arme Hunde

---

[1]) Eine unbestimmtere, weniger religiös gefärbte Äußerung bei Eckermann II. 132.

leben oder wohl und frisch, und dazu vermag ein kluger Arzt viel." Damit ist folgende Stelle (S. 37 f.) zu vergleichen: „Zuversicht und Ergebung sind die echten Grundlagen jeder besseren Religion und die Unterordnung unter einen höheren, die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsere Vernunft und unser Verstand ist. Der Islam und die reformierte Religion sind sich hierin am ähnlichsten." Diese Zusammenstellung des christlichen Vorsehungsglaubens mit dem mohammedanischen Kismet findet sich auch bei Eckermann (I. 170 f.). — Die Entdeckung, daß sich die Erde um die Sonne bewegt, ist wichtiger als die ganze Bibel (S. 255). Dagegen darf man die Äußerung S. 229, Gott selber könne nicht die von ihm als notwendig erkannten Naturgesetze umstoßen, nicht beim Worte nehmen. Denn hiernach müßten entweder die Naturgesetze unabhängig von Gott bestanden und Gott sich von der Notwendigkeit ihres Bestehens überzeugt haben oder Gott müßte sich von der Notwendigkeit, die Naturgesetze zu geben, überzeugt haben. Er wäre also in jedem Falle einer höheren Notwendigkeit unterworfen. Einen solchen Denkfehler wird man Goethen nicht zutrauen, sondern lieber eine ungenaue Ausdrucksweise, wie sie in jedem Gespräche vorkommt, das die Worte nicht auf die Goldwage legt, oder eine ungenaue Überlieferung annehmen.

Auch zu dem Glauben an die Unsterblichkeit bekennt er sich (vgl. auch hierfür Eckermann). Den Beweis der Unsterblichkeit müsse jeder in sich selber tragen; ein anderer könne nicht gegeben werden (S. 68). Es sei einem denkenden Wesen durchaus unmöglich, sich ein Nichtsein, ein Aufhören des Denkens und Lebens zu denken. Aber sobald man objektiv aus sich heraustreten wolle, sobald man dogmatisch eine persönliche Fortdauer nachweisen, begreifen wolle, jene innere Wahrheit philisterhaft ausstaffiere, so verliere man sich in Widersprüche (S. 118). Hiernach scheint er also die individuelle Unsterblichkeit nicht zu leugnen, sondern nur die Möglichkeit, sie zu begreifen und sich vorzustellen. Dafür spricht auch die Äußerung über des verstorbenen Großherzogs Karl August aufregende, anregende, antreibende Natur (S. 225): „Gewiß, wo auch sein Geist im Weltall seine Rolle gefunden hat, er wird dort seine Leute wieder gut zu plagen wissen." Dagegen scheint aber dann wieder folgende Stelle des Müllerschen Tagebuches zu sprechen,

die der Verfasser in der Reinschrift unterdrückt hatte, die aber vom Herausgeber aufgenommen worden ist (S. 118f.): „Was er über die Erzählungen der Frau Elise von der Recke von ihrer Schwester Tode und persiflierend über ihre Hoffnung des Wiedersehens sprach, kam mir sehr lieblos und gemütlos vor und verwundete mich tief. Lebhaft trat es mir vor die Seele, daß man seine heiligsten Überzeugungen nicht von irgend eines Menschen — und also auch nicht von Goethes — Ansichten abhängig machen dürfe." Vielleicht könnte man diese gemütlosen Äußerungen nur als Ausfluß der ironischen, zum Verneinen und Widersprechen geneigten Stimmung ansehen, die Müller bisweilen an Goethe bemerkt. Wie dem auch sei, jedenfalls hat er dem Unsterblichkeitsglauben keinen Einfluß auf das irdische Dasein und Wirken erlaubt (bei Eckermann I. 62 spricht er das deutlich aus und verlangt, daß man die künftige Welt auf sich beruhen lasse und in dieser thätig und nützlich sei). Er ist in dieser Hinsicht der Vertreter der modernen Zeit, die die Unsterblichkeit zwar nicht leugnet, aber sich doch scheut, sie als organischen Bestandteil in ihre Weltanschauung aufzunehmen, während im Mittelalter Staat und Gesellschaft sichtbar auf den Unsterblichkeitsglauben gegründet waren. (Daß sie es im Grunde noch jetzt sind, gehört nicht hierher.)

Auf die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung bezieht sich vermutlich — doch ist es aus dem Zusammenhange nicht zu ersehen — die Äußerung, daß die alte Dogmatik gotteslästerlich sei, weil sie einen zornigen, wütenden, ungerechten, parteiischen Gott vorspiegele (S. 116). — Aber wie steht es denn mit des Dichters Meinung über den Mittelpunkt des Christentums, über die Person Christi? „Mir bleibt Christus immer ein höchst bedeutendes, aber problematisches Wesen" (S. 238). Also auch hier kein grundsätzlicher Unterschied vom Rationalismus. Die Anerkennung des Rätselhaften in der Person Jesu will noch nicht viel heißen. Schon seit des Pilatus Zeiten haben alle, die nicht in rationalistischer Seichtheit und Sattheit Genüge finden, von der Person Christi den Eindruck des Unerklärlichen und Geheimnisvollen empfangen, für das die herkömmlichen Maßstäbe nicht ausreichen. Die Lehre von der Gottheit Christi, sagt Goethe bei einer anderen Gelegenheit (S. 118), wie sie durch das Konzilium von Nicäa festgesetzt worden sei, sei dem

Despotismus förderlich, ja Bedürfnis gewesen. Bei derselben Gelegenheit charakterisiert er die Kirchengeschichte überhaupt als Ergebnis des Irrtums und der Gewalt.

Mit diesen Anschauungen steht nun eine andere Stelle in starkem, ja unauflöslichem Widerspruch. Sie wirft eigentlich alles bisher Angeführte über den Haufen und ist so merkwürdig, daß sie ausführlich hierher gesetzt zu werden verdient (S. 100): „Ich war kaum in Goethes Zimmer getreten, als der alte Herr seinen leidenschaftlichen Zorn über unser neues Judengesetz, das die Heirat zwischen beiden Glaubensverwandten gestattet, ausgoß. Er ahnte die schlimmsten und grellsten Folgen davon, behauptete, wenn der Generalsuperintendent Charakter habe, müsse er lieber seine Stelle niederlegen, als eine Jüdin in der Kirche im Namen der heiligen Dreifaltigkeit trauen. Alle sittlichen Gefühle in den Familien, die doch durchaus auf den religiösen ruhten, würden durch ein solch skandalöses Gesetz untergraben; überdies wolle er nur sehen, wie man verhindern wolle, daß einmal eine Jüdin Oberhofmeisterin werde. Das Ausland müsse durchaus an Bestechung glauben, um die Adoption dieses Gesetzes begreiflich zu finden; wer wisse, ob nicht der allmächtige Rothschild dahinter stecke.“ Nun wird man freilich die Bedeutung einer solchen vereinzelten Äußerung nicht überschätzen dürfen und auch die Erwähnung der heiligen Dreifaltigkeit nicht etwa für ein unwiderlegliches Zeugnis von der positiven christlichen Gesinnung Goethes nehmen (bei Eckermann äußert er sich einmal über diesen Punkt ziemlich rationalistisch), aber anderseits gewährt ein solcher unwillkürlicher, elementarer Ausbruch einen tieferen Einblick in das Innere eines Menschen als ruhige Erörterungen. Müller bemerkt treffend: „Was an seinem Judeneifer recht merkwürdig war, ist die tiefe Achtung vor der positiven Religion, vor den bestehenden Staatseinrichtungen, die trotz seiner Freidenkerei überall durchblickte.“ Es ist hier wie so oft: man wünscht für seine Person in der Freidenkerei nicht gestört zu werden, erschrickt aber, sobald andere thatsächlich Folgerungen aus dem Freidenkertum ziehen. Gerade dem Kultus, der heute mit Goethe getrieben wird, muß diese Stelle höchst unbequem sein; man möchte doch gar zu gerne aus Goethe den modernen Nathan den Weisen machen und das geht nun einmal nicht. Die hohe Achtung

Goethes vor dem aufrichtigen Christenglauben findet sich auch sonst. So äußert er über eine Schrift eines Quäkers, des Meteorologen Howard (S. 72): „Christ, wie er einmal ist, lebt und webt er ganz in dieser Lehre, knüpft alle seine Hoffnungen für die Zukunft und für diese Welt hieran, und das alles so folgerecht, so friedlich, so verständig, daß man, während man ihn liest, wohl gleichen Glauben haben zu können wünschen möchte.“ Er selbst aber hat — von der oben angeführten heftigen Äußerung abgesehen — nirgends lebhafte, wärmere Töne für das Christentum, so sehr er es auch als Kulturmacht schätzt (S. 232). Wo ihm einmal das Herz aufgeht, da ist es die allgemein religiöse Stimmung, was ihn erfüllt. „Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben, ist die schönste Bürgschaft unseres übersinnlichen Ursprungs. Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick forschend und sehnend zum Himmel auf, der sich in unermessenen Räumen über ihm wölbt, weil er es tief und klar in sich fühlt, daß er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen. In dieser Ahnung liegt das Geheimnis des ewigen Fortstrebens nach einem unbekannten Ziele; es ist gleichsam der Hebel unseres Forschens und Sinnens, das zarte Band zwischen Poesie und Wirklichkeit“ (S. 30). Eine kindlich fromme Äußerung Haydns, die ihm mitgeteilt wird, rührt ihn zu hellen Thränen (S. 130). Auch ermuntert er seine Umgebung gelegentlich zum Glauben. Er sagt bei der Frage nach dem Bau einiger Schulgebäude (S. 69): „Habt nur Glauben daran, so wird das Geld dazu nicht fehlen. Wie wäre Francke in Halle zu seinem Waisenhause, wie Falk hier zu seinem jetzigen Gebäude gekommen ohne Glauben? Haben sie nicht aus allen Ecken dazu zusammengeklaubt?“ [1]) — Von der „Denkgläubigkeit“ hält er nichts (S. 237), weil sie auf Halbheit und kümmerlicher Anbequemung beruhe. Man müsse entweder den Glauben an die Überlieferung festhalten, ohne sich auf ihre Kritik

---

[1]) Hier ist vielleicht ein Fehler der Überlieferung; keinesfalls aber kann man eine Absichtlichkeit Goethes annehmen. Ein so schales Wortspiel ist in einem modernen politischen Witzblatte, aber nicht bei Goethe möglich.

einzulassen, oder wenn man sich der Kritik ergebe,' seinen Glauben aufgeben.[1])

Nebenbei mögen hier noch die Beziehungen Goethes zu dem Orientalisten und Theologen Umbreit, dem späteren Mitbegründer der „Studien und Kritiken", erwähnt werden. Umbreit war eben (1823) Ordinarius in der philosophischen Fakultät in Heidelberg geworden und machte Goethen einen Besuch. Der Dichter nahm den jungen, achtundzwanzigjährigen Professor aufs liebenswürdigste auf und Umbreit ging hoch entzückt weg (S. 102). Er übersandte Goethen später die Auslegung und Übersetzung des Hiob. „Es ist ein schwer zu verstehendes Buch," äußerte Goethe dazu, „man wird nie darüber einig werden; einige setzen es sogar vor Moses. Ich habe meine eigenen Gedanken darüber, die ich aber nicht aufdrängen will" (S. 168).

Zur Philosophie hat Goethe bekanntlich ein anderes Verhältnis gehabt als Schiller. Während Schiller schon vor seiner Kantischen Zeit spekulativ gerichtet war und seiner ganzen Richtung nach zu Kant geführt werden mußte, so daß er vielleicht mehr zum Philosophen wurde als seiner Dichtkunst gut war, hat sich Goethe in späteren Jahren nie dauernd und mit Folge in die Schulphilosophie versenkt. In diesem Sinne ist es aufzufassen, was er zu Eckermann sagt (II. 26): „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten." Und zu Müller sagt er halb scherzend: „So viel Philosophie, als ich bis zu meinem seligen Ende brauche, habe ich allenfalls noch im Vorrat, eigentlich brauche ich gar keine". (S. 196). Der Spinozismus hatte den Zuständen und Bedürfnissen seiner Jugend entsprochen, später scheint ihn Goethe nicht höher gestellt zu haben als andere Philosophien (vgl. S. 60). Von späteren hat allein Kant und auch dieser nur bis zu einem gewissen Grade (vgl. Eckermann I. 172) auf ihn gewirkt. Die populäre Philosophie, heißt es S. 132, sei Goethen stets widerlich gewesen, daher habe er sich leichter zur Kantischen geneigt, durch die die populäre ver-

---

[1]) Diese Mißbilligung der Kritik in religiösen Dingen erinnert an ein Wort bei Eckermann (I. 165): „So rütteln sie jetzt an den fünf Büchern Mosis, und wenn die vernichtende Kritik irgend schädlich ist, so ist sie es in Religionssachen; denn hierbei beruht alles auf dem Glauben, zu dem man nicht zurückkehren kann, wenn man ihn einmal verloren hat."

nichtet worden sei; aber mit der Kritik der Vernunft habe er sich nie tief eingelassen. Er spendet der Philosophie im allgemeinen Lob wegen ihrer Verdienste um die Erneuerung anderer Wissenschaften (S. 102), weiß auch die damaligen Systeme mit Sachkenntnis zu erörtern (S. 93), hat aber zu gesunden Wirklichkeitssinn, als daß er nicht die Abgeschmacktheit so vieler Systeme tadeln (S. 60, 102) oder sich gar in irgend ein einzelnes System verrennen sollte. Von der damaligen Staats- und Modephilosophie, der Hegelschen, hielt er sich gründlich frei trotz aller persönlichen Hochachtung vor Hegel (S. 196; vgl. Eckermann III. 62, 111), was bei dem ehemaligen Pantheisten immerhin bemerkenswert ist. „Da hat mir jetzt so ein Über-Hegel aus Berlin seine philosophischen Bücher zugeschickt; das ist wie die Klapperschlange, man will das verdammte Zeug fliehen und guckt doch hinein. Der Kerl greift es tüchtig an, bohrt gewaltig in die Probleme hinein, von denen ich vor achtzig Jahren so viel als jetzt wußte und von denen wir alle nichts wissen und nichts begreifen. Jetzt habe ich diese Bücher versiegelt, um nicht wieder zum Lesen verführt zu werden“ (S. 234). — Über Schelling äußert er, daß durch dessen zweizüngelnde Ausdrücke über religiöse Gegenstände große Verwirrung entstanden und die rationelle Theologie um ein halbes Jahrhundert zurückgebracht worden sei (S. 93); und über Fr. H. Jacobi: „Die Spekulation, die metaphysische, ist Jacobis Unglück geworden; war er doch eigentlich nicht dazu geboren noch erzogen. Ihm haben die Naturwissenschaften gemangelt, und mit dem bißchen Moral allein läßt sich doch keine große Weltansicht fassen. Er war mehr zu einem liebenswürdigen, feinen Hof- und Weltmann geboren“ (S. 169). — Von Urteilen über alte Philosophen erwähne ich das über Empedokles (S. 221): „Goethe zeigte mir eines Berliner Professors [H. C. Lommatzsch] neuestes Werk über die Weisheit des Empedokles, lobte es, fügte aber alsbald hinzu: glücklich alle, die sich nicht mit solchem abstrusen Zeug abzugeben haben.“ Ebenso erklärt er die Lehrsätze des Lukrez für abstrus (S. 60 vgl. S. 130); auf die philosophischen und religiösen Ansichten dieses Mannes dürfe man sich gar nicht einlassen, nur seine Naturanschauung sei zu loben.

Was sich sonst von einzelnen Äußerungen über dies und jenes Wissensgebiet findet, z. B. die hübschen Bemerkungen über die un-

haltbare Behauptung der Mathematik, untrügliche Schlüsse zu liefern (S. 187), über die Unmöglichkeit einer eklektischen Philosophie im Unterschiede von eklektischen Philosophen (S. 196) — dies und Ähnliches interessiert an dieser Stelle nicht. Doch mag noch erwähnt sein, daß die Klage, es sei aus der Weltgeschichte nichts zu lernen, sich auch hier wiederholt findet (S. 157, 166, 214); die Weltgeschichte sei, sagt Goethe weiter, für den höheren Denker eigentlich nur ein Gewebe von Unsinn, das Ungereimteste was es gebe, sie enthalte nur eine Masse von Thorheiten und Schlechtigkeiten. — Den Schluß sollen zwei Äußerungen bilden, die mit wohlthuender Klarheit und Nüchternheit der Anmaßung und Grenzüberschreitung in Wissenschaft und Leben wehren. Für die Redensart des Naturforschers Cuvier „Le ciel est entièrement soumis à la géometrie“ hat Goethe nur ein Lächeln; die Mathematiker könnten ja bisher nicht einmal die vis centripeta erklären (S. 103). Die andere Stelle über Magnetismus und die Seherin von Prevorst möchte man den Spiritisten und Okkultisten ins Stammbuch schreiben: „Ich habe mich immer von Jugend auf vor diesen Dingen gehütet, sie nur parallel an mir vorüberlaufen lassen. Zwar zweifele ich nicht, daß diese wundersamen Kräfte in der Natur des Menschen liegen, ja sie müssen darin liegen, aber man ruft sie auf falsche, oft frevelhafte Weise hervor. Wo ich nicht klar sehen, nicht mit Bestimmtheit wirken kann, da ist ein Kreis, für den ich nicht berufen bin. Ich habe nie eine Somnambule sehen mögen“ (S. 221 f.). Diese Nüchternheit ist um so bemerkenswerter, als Goethe selber nicht ohne alle magnetisch-fernseherische (Eckermann I. 45, III. 100) und visionäre (vgl. das Gesicht auf seinem Abschiedsritte nach Sesenheim!) Anlage war.

Aus dem ethischen Gebiete verdient erwähnt zu werden die Verteidigung der Heiligkeit der Ehe und die Warnung vor Leichtigkeit der Ehescheidung. Goethe drückt die Forderung, daß die Idee der Ehe über dem augenblicklichen Wohle des einzelnen stehe, drastisch aus (S. 232). „Was liegt daran, ob sich einige Paare prügeln und [sich] das Leben verbittern, wenn nur der allgemeine Begriff der Heiligkeit der Ehe aufrecht bleibt. Jene würden doch auch andere Leiden zu empfinden haben, wenn sie diese los wären.“ Freilich ist ihm die Heiligkeit der Ehe nur eine „Kulturerrungenschaft

des Christentums", allerdings von unschätzbarem Werte, obgleich die Ehe eigentlich etwas Unnatürliches sei, und so nennt er sie anderswo (118) eine „Synthese des Unmöglichen". Diese Neigung, durch krasse Paradoxien zu verblüffen, die schon in einigen der früher angeführten Aussprüche bemerkbar ist, tritt hier besonders schroff hervor, und sie versteigt sich in einer Äußerung über die dunkelste Nachtseite der griechisch-römischen Welt (S. 231) hart an die Grenze des Unsinns. Diese herausfordernde, vor den Kopf stoßende Art zeigt sich auch in dem Ausrufe, womit er (S. 151) seine Auseinandersetzung darüber, daß ein ernster, gewissenhafter Mensch zwar humoristische Augenblicke haben, aber kein Humorist sein könne (S. 151), schließt: „Doch damit will ich den Humoristen keine Vorwürfe machen. Muß man denn gerade ein Gewissen haben? Wer fordert es denn?" Es wird hoffentlich kein Mensch die Plattheit haben, auf Grund dieser Stelle Goethen zum Lobredner der Gewissenlosigkeit zu machen. Sie ist eben wiederum eine Probe für jene ironische, bizarre Art, die einer augenblicklichen Stimmung absichtlich einen übertriebenen Ausdruck gibt. Ebenso dürfen auch aus der flüchtig hingeworfenen Äußerung S. 78, wo die Reue zu den „Absurditäten" gerechnet wird, an und für sich keine Schlüsse auf Goethes Lebensanschauung gezogen werden. Nur steht freilich fest, daß in Goethes Weltanschauung die Reue keinen Raum hatte (so wenig wie in Spinozas); Faust fährt ja auch ohne Reue und Buße gen Himmel. Immerhin aber gilt es beim Lesen dieses Buches „das Naive des Augenblickes zu würdigen" (S. 194) und überhaupt Goethes Fähigkeit zu beachten, sich einem Proteus gleich „in alle Formen zu verwandeln, mit allem zu spielen, die entgegengesetztesten Ansichten aufzufassen und gelten zu lassen" (S. 235). Sonst kann man aus solchen einzelnen Äußerungen so gut wie aus Briefstellen herauslesen was man will.

Lic. **Ernst Bröse.**

Soeben erschien:

Die neuen evangelischen Perikopen der Eisenacher Konferenz.

Exegetisch-homiletisches Handbuch

von

Lic. Dr. Gottlob Mayer,

Pastor der Liebfrauen- und Mönchengemeinde in Jüterbog.

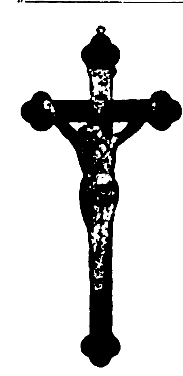
— Zweite Lieferung. 5 Bogen Lex.-8°. 1 Mark. —

== Das Werk soll in 12 Lieferungen mit ca. 5 Perikopenbearbeitungen erscheinen. ==

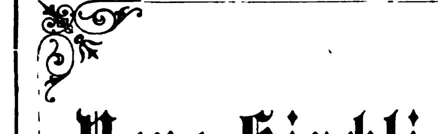
Inhalt der 2. Lieferung:

4. Advent — Sonntag nach Weihnachten.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Nachf. (Georg Böhme), Leipzig.



Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn,
Prof. d. Theologie in Erlangen

D. von Burger,
Oberkonsistorialrat in München

Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. **F. Blaß** in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. **von Burk** in Stuttgart; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. D. **Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. **König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Superintendent **G. Petri** in Zellerfeld; Prof. Dr. **Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. Lic. Dr. **Schnedermann** in Leipzig; Prof. D. **Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **Sehling** in Erlangen; Konsistorialrat Lic. **L. Stählin** in Ansbach; Prof. D. **Volck** in Rostock; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Ulm; Pastor Lic. **Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XI. Jahrgang. 10. Heft.
(130. Heft ausgeg. i. Oktober 1900.)

Erlangen und **Leipzig.**

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1900




Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:
Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt,** München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 25 Pf.; Beilagengebühr 20 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Thätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Die spätere Philosophie Schellings und Kuno Fischers Darstellung derselben.

(Schluß.)

III.

Verhältnis Schellings zur Theosophie.

In Zusammenhang mit dem eben Besprochenen steht ein anderer Punkt, der einer kurzen Erörterung bedarf. K. Fischer betrachtet die spätere Schellingsche Philosophie als Theosophie. Das Motiv dieser Bezeichnung wird aus den Auslassungen über die Schellingsche Gnosis deutlich, welche Seite 707 f. sich finden. „Der durchgängige," so lesen wir dort, „schon in den Schriften der Jahre 1809—1811 angelegte und enthaltene Standpunkt der religionsphilosophischen Betrachtung erblickt in den Religionen der Welt eine Geschichte der göttlichen Offenbarungs- und Erscheinungsarten, die als solche nur aus der Tiefe des göttlichen Wesens selbst wahrhaft zu erkennen und zu erleuchten sei. Die theosophische Art der Religionserkenntnis, welche die in der Welt zur Herrschaft gelangten religiösen Ideen oder Vorstellungsarten als Theogonieen betrachtet, wird mit dem Worte Gnosis bezeichnet. Mit einer solchen Gnosis hat die griechische Philosophie in der neuplatonischen Lehre des sechsten Jahrhunderts geendet und die christliche Philosophie im Laufe des zweiten begonnen." Ob in der christlichen Philosophie, welche im Laufe des zweiten Jahrhunderts begonnen

hat, mit Grund gesagt werden kann, daß sie die in der Welt zur Herrschaft gelangten religiösen Ideen als Theogonieen betrachtet, können wir unbesprochen lassen. Es kommt uns hier auf den Namen an, mit welchem der Verfasser die Art der Betrachtung, welche Schelling in seiner späteren Philosophie einhält, bezeichnet und beurteilt. Bei Vergleichung von Schellings Philosophie der Offenbarung mit seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums und seiner Philosophie der Kunst tadelt aber K. Fischer, daß „Schellings theosophische oder gnostische Betrachtungsart in seiner Philosophie des Christentums sich von der historisch-kritischen Forschung gänzlich lossagte“ (S. 795). Schelling betont: „auf den Sinn, die Bedeutung, den Inhalt einer biblischen Stelle kommt es an. Die Frage nach dem Urheber ist dabei eine ganz sekundäre.“ Hiezu bemerkt K. Fischer: „die Forscher dagegen meinen: um den Inhalt einer biblischen Stelle zu erkennen, müsse man zu ergründen suchen, wann, von wem und in welcher Absicht sie geschrieben worden sei; dies aber lasse sich nicht aus abgerissenen Einzelstellen ausmachen, sondern nur aus dem Zusammenhang und der Zeitfolge der religiösen Ideen, zu deren Erkenntnis die gnostischen und theosophischen Grübeleien nichts beitragen, sondern die Arbeit des gelehrten Forschers gehöre.“ (S. 711 f.)

Zur Würdigung dieser Auslassung würde auseinanderzuhalten sein, in wie weit es sich dabei um eine Art der Auffassung des Christentums, welche manchem als Theosophie erscheinen kann, handelt, und in wie weit dabei vielmehr die objektive Gewißheit der realen göttlichen Offenbarung in Frage steht, die nicht erst von einer historisch-kritischen Erklärungsart abhängig gemacht werden kann. Wir haben darauf hier nicht näher einzugehen. Wir bleiben dabei stehen, daß nach K. Fischer die spätere Schellingsche Philosophie Theosophie ist. Dies Urteil mag für manche abschreckend wirken und Mißtrauen erregen. Indes hat K. Fischer eine Mißdeutung dieser Bezeichnung mit einer Äußerung über Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit vom Jahre 1809 im voraus abgewehrt. „Wenn wir,“ schreibt er S. 633 f., „eine unklare und trübe Tiefe zu den Charakterzügen der Theosophie rechneten, so würden wir diese Bezeichnung niemals auf Schellings Abhandlung über die Freiheit anwenden, denn sie ist

schon in der Bestimmung und Auseinandersetzung dieses schwierigsten aller Probleme ein Meisterstück an Klarheit und Tiefe." Unklare und trübe Tiefe rechnet also K. Fischer nicht zu den Charakterzügen der Theosophie. Näher hat K. Fischer seine Meinung in einer Antwort an Hubert Beckers ausgesprochen. K. Fischer war schon in der Darstellung der früheren Philosophie Schellings der Ansicht, daß die spätere Philosophie desselben einen theosophischen Charakter trage. Hiegegen hat seinerzeit Hubert Beckers, der hervorragendste Schüler Schellings, Einsprache erhoben. Darauf erwiderte K. Fischer, Schelling selbst habe erkannt, daß der Charakter aller Theosophie in dem Zusammenhang ihrer Gottesanschauung mit einer philosophischen Naturanschauung bestehe, in dem Bestreben, unmittelbar aus dem Wesen Gottes das Mysterium der Natur zu erleuchten. Weil seine Gotteslehre von der Naturphilosophie herkomme und damit befruchtet sei, weil sie auf eine Religionserkenntnis ausgehe, die aus Gott das Mysterium der Welt und der Natur zu erleuchten suche, darum nenne er sie Theosophie und nehme dieses Wort ausdrücklich in einem der Philosophie nicht entgegengesetztem Sinne. Hubert Beckers entgegnete in der Allgemeinen Zeitung (31. Dez. 1877 Nr. 365), er sei durch diese Erklärung vollkommen befriedigt, wenn er auch den Gebrauch des Wortes Theosophie in diesem erweiterten, außergewöhnlichen Sinne nicht ganz unbedenklich finde.

Allein wenn die spätere Philosophie Schellings für Philosophie, also für Wissenschaft gelten soll, was für ein ausreichender Grund besteht dann noch, sie als Theosophie zu kennzeichnen? Daß sie immanente Bestimmungen und Unterscheidungen des göttlichen Wesens aufstellt und diese dem Verständnis der Offenbarung Gottes in der Welt zu Grunde legt, dies gibt ihr noch nicht den Charakter der Theosophie. Denn diesen Weg geht auch die kirchliche Theologie von alten Zeiten her, aber sie stellt sich damit gerade in scharfen Gegensatz gegen alle Theosophie. Und wenn die neuere Theologie im Unterschied zu einem einseitig logischen und dogmatischen Verfahren den geschichtlichen Weg geht und erst von der geschichtlichen Offenbarung aus zur Erkenntnis des göttlichen Wesens aufzusteigen sucht, so ist ihr die Lehre von Gott doch nicht bloß Ende und Resultat, sondern die gewonnene Gotteserkenntnis wird sodann zugleich Grundlage für ein näheres Verständnis der geschichtlichen

Offenbarung. Wir können weiter auf Hegel uns beziehen. Bei Hegel ist das, worin er das Wesen Gottes erkennt, nämlich der absolute Prozeß, zugleich die Wahrheit des Naturprozesses. Gleichwohl wird niemand Hegel für einen Theosophen halten. Anderseits ist daran zu erinnern, daß nach Hegel die Philosophie ihren wesentlichen Inhalt mit der Mystik teilt, womit aber zugleich die wesentliche Unterscheidung beider festgehalten ist. Wenn Schelling die Welt und die Natur aus den höchsten Prinzipien zu erklären und verständlich zu machen sucht, so können dies nur Prinzipien sein, die im göttlichen Wesen selber liegen. Die Aufgabe, die er damit gestellt hat, ist eine philosophische Aufgabe und gibt seiner Gedankenarbeit noch keineswegs den Charakter der Theosophie. Die Lösung dieser Aufgabe versucht er in einer wissenschaftlichen und philosophischen Form. Also ist sein späteres System Philosophie und nicht Theosophie. Es wird nicht überflüssig sein, diesen Unterschied kurz zu erläutern.

Theosophie ist, was ihr Name sagt; sie ist Gottesweisheit, nämlich die Weisheit eines gottbegeisterten Sehers. Sie beruht auf einem unmittelbaren Schauen geheimnisvoller Verhältnisse, der Tiefen der Gottheit und ihrer Offenbarung in der Welt; sie ist eine schauende Erkenntnis, nicht eine durch diskursives, wissenschaftliches Denken geklärte Einsicht; daher ihr im besten Fall Unklares und Trübes beigemischt bleibt. Überdies hat Schelling selbst über das Verhältnis seiner positiven Philosophie zur Theosophie sich ausgesprochen und die Bezeichnung derselben als Theosophismus zurückgewiesen (2. Abt. III. Bd. S. 119 ff., 1. Abt. 10. Bd. S. 184 ff.).

Er erklärt das Phänomen des Theosophismus als ein Zurückfallen in den der Wissenschaft vorausgegangenen Prozeß, als Versuch, sich in den vorwissenschaftlichen theogonischen Prozeß zurückzuversetzen. Aber er findet, daß der Theosophismus ganz gegen die Bestimmung des jetzigen Lebens streitet. „Der Theosoph," bemerkt er (X. Bd. S. 188), „beraubt sich selbst des höchsten Vorteils des gegenwärtigen Zustandes, des distinktiven, unterscheidenden, alles auseinander legenden und auseinanderhaltenden Erkennens, das allerdings auch ein Übergang ist, aber so wie das ganze gegenwärtige Leben Übergang ist." Allerdings beschäftigt sich die positive Philosophie zum Teil mit Gegenständen, über welche der

Theosophismus sich ein Wissen zuschreibt. Die Systeme eines mystischen Empirismus bildeten gegen den Rationalismus einen mächtigen Gegensatz, „der noch in keiner Zeit und auch bis jetzt nie eigentlich überwunden worden ist. Dies hätte nur geschehen können dadurch, daß ihm eine wahre Philosophie entgegengestellt worden wäre.“ „Jedenfalls bezeugt die fortgesetzte Existenz solcher mystischen Lehren (die selbst das ganze Mittelalter hindurch der in den Schulen geltenden und von der Kirche genehmigten Scholastik zur Seite gingen, die bis ins Zeitalter der Reformation sich behaupteten, nach welcher sie abermals aufstanden und in Jakob Böhme ihren Gipfel fanden), daß die Philosophie sich bis jetzt nicht im stande gesehen hat, das, was diese Lehren freilich nur auf unwissenschaftliche Weise — der Theosophismus zugleich meist nur auf unverständliche Weise, zum Teil nicht ohne ins Mythische zurückzusinken — zu leisten versuchten oder zu leisten vorgaben, eben das auf eine wissenschaftliche, allgemein einleuchtende, die Vernunft selbst überzeugende Weise zu leisten; aber eben darum enthalten diese Lehren die, wenn auch von ihnen selbst unerfüllte Forderung einer positiven Philosophie.“ (2. Abt. III, 119 f.)

Aber folgt nicht gerade hieraus, daß mit Recht die positive Philosophie mit dem Theosophismus in Verbindung zu bringen sei? Schelling antwortet: mit gleichem Recht könnte man die Wissenschaft der Astronomie herabsetzen; „denn sie sei an die Stelle der Astrologie, oder die Wissenschaft der Chemie, denn sie sei an die Stelle der Alchemie getreten.“ „Was namentlich dem Theosophismus Jakob Böhmes zu Grunde liegt, ist das an sich anerkennenswerte Bestreben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen wirklichen Hergang zu begreifen. Dies weiß nun aber Jakob Böhme nicht anders zu bewerkstelligen, als indem er die Gottheit selbst in eine Art von Naturprozeß verwickelt. Das Eigentümliche der positiven Philosophie besteht aber gerade darin, daß sie allen Prozeß in diesem Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logische, sondern wirkliche Resultat eines Prozesses wäre. Positive Philosophie ist insofern vielmehr in direktem Gegensatz mit allem und jedem theosophischen Bestreben“ (III, 121).

Allerdings war Jakob Böhme eine Wundererscheinung in der

Geschichte der Menschheit und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes. „Könnte man je vergessen, welcher Schatz von natürlicher Geistes- und Herzenstiefe in der deutschen Nation liegt, so dürfte man sich nur an ihn erinnern, der über die gemein-psychologische Erklärung, die man an ihm versucht, in seiner Art ebenso erhaben ist, wie es z. B. unmöglich wäre, die Mythologie aus gemeiner Psychologie zu erklären. Wie die Mythologieen und Theogonieen der Völker der Wissenschaft vorausgingen, so ist Jakob Böhme mit der Geburt Gottes, wie er sie beschreibt, allen wissenschaftlichen Systemen der neueren Philosophie vorausgegangen." „Jakob Böhme ist wirklich eine theogonische Natur, aber eben dies hinderte ihn, sich zu freier Weltschöpfung und eben damit auch zur Freiheit der positiven Philosophie zu erheben. Jakob Böhme spricht bekanntlich viel von einem Rad der Natur oder der Geburt, einer seiner tiefsten Apperzeptionen, wodurch er den Dualismus der Kräfte und der mit sich selbst ringenden, sich selbst gebären wollenden, aber nicht könnenden Natur ausdrückt. Aber er selbst ist eigentlich dieses Rad, er selbst diese Wissenschaft gebären wollende, aber nicht könnende Natur. Die Rotation seines Geistes entsteht dadurch, daß er jenem Substanziellen, in dessen Gewalt er ist, vergebens zu entkommen und zur freien Wissenschaft sich zu entringen sucht." „Diese Rotation seines Geistes zeigt sich äußerlich auch dadurch, daß Jakob Böhme in jeder seiner Schriften wieder von vorn anfängt, die oft genug erklärten Anfänge immer wieder exponiert, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen. In diesen Anfängen ist er immer bewunderungswürdig, ein wahres Schauspiel der mit sich selbst ringenden, nach Freiheit und Besonnenheit verlangenden Natur, die aber, unfähig, in wirkliche Bewegung überzugehen, immer auf demselben Punkte rotatorisch sich um sich selbst bewegt. Sowie Jakob Böhme über die Anfänge der Natur hinaus und ins Konkrete geht, kann man ihm nicht mehr folgen; hier verliert sich alle Spur, und es wird stets ein vergebliches Bemühen bleiben, ihn aus dem verworrenen Konzept seine Anschauungen ins Reine zu schreiben, wenn man auch nacheinander Kantische, Fichtesche, naturphilosophische, zuletzt sogar Hegelsche Begriffe dazu verwendet" (III, 124). — Im vergeblichen Ringen, das, was er auszusprechen keine Mittel hat, dennoch aus-

zusprechen, ist der Theosoph „ohne alle Sicherheit (wie Jakob Böhme selbst von seinem Geiste sagt), „„was er trifft, das trifft er,““ jedoch ohne dessen gewiß zu sein, ohne es fest vor sich hinstellen und im Verstande als in einem Spiegel (in der Reflexion) beschauen zu können; anstatt Herr des Gegenstandes und über ihm zu sein, wird der Theosoph vielmehr selbst zum Gegenstand, anstatt zu erklären, wird er selbst zum Phänomen, das Erklärung verlangt“ (I. Abt. X, 187 f.).

In dieser Weise hat Schelling das Wesen des Theosophismus und das Verhältnis der positiven Philosophie zu demselben gekennzeichnet. Hiernach mag beurteilt werden, ob auf die positive Philosophie eine Bezeichnung, gegen welche Schelling in nachdrücklichster Weise sich erklärt hat, anzuwenden sei. Auch Hubert Beckers hat in seiner aus Auftrag der bayerischen Akademie der Wissenschaften verfaßten Jubiläumsschrift „Schellings Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang“ (München 1875) S. 18 ff. dieses Prädikat für Schelling entschieden abgelehnt.

Welcher Wust von Verworrenheit ist in theosophischen Schriften abgelagert. Es bleibt anderen überlassen, aus diesen aufgehäuften Schutt- und Schlackenmassen das Gold echter Erkenntnis hervorzusuchen und in die rechte Form zu prägen. Wie hoch über solchen verworrenen und chaotischen Niederschlägen steht die lichte Gedankenarbeit eines Schelling! Gewiß war in ihm ein tief mystischer Zug. Derselbe trat in einem Grade an ihm hervor, daß ein begeisterter Verehrer Schellings die Bemerkung machen konnte: „nur mit den stärksten rationellen Mitteln konnte sich Schelling aus der Mystik retten.“ (So Alex. Jung, Geheimnis der Lebenskraft I, 191.) Aber das gehörte gerade zu der eigentümlichen Größe Schellings, daß er jene mystischen Tiefen einer visionären vorwissenschaftlichen Erkenntnisweise zu überwinden, ihren Inhalt zurechtzustellen und denselben, ausgerüstet mit der ganzen dialektischen Kraft und Kunst der neueren Philosophie, in das Licht heller wissenschaftlicher Einsicht zu setzen bemüht war. Es ist die Einheit tiefster Induktion und wissenschaftlicher Exposition, was den allgemeinen Charakter seines Philosophierens bestimmt. In dieser Richtung vor allem liegt das, was ihn von Franz von Baader unterscheidet, zu dem er in einem Verhältnis so nahe innerer Verwandtschaft

steht, daß man gesagt hat, jeder derselben könne am treffendsten durch die Vergleichung mit dem anderen charakterisiert werden, was freilich für die Gegenwart, welcher der eine so fremd ist wie der andere, nur mehr in einem eingeschränkten Sinne zutrifft. Was ihn aber von Baader unterscheidet, das hat er selbst mit den kurzen Worten bezeichnet: durch Dialektik muß die Wissenschaft hindurchgehen. In der Franz von Baaderschen Philosophie ist etwas in sich Verschlungenes, Unauseinandergesetztes, was Schellings Art des Philosophierens widerstreben mußte. Baaders Weise leidet an einem Mangel an methodischer Entwicklung, der ihn speziell für den akademischen Vortrag trotz seines tiefen substanziellen Reichtums und seiner sprühenden Geistesblitze nur in beschränktem Grade fähig werden ließ. Baader steht auf der Grenze zwischen Theosophie und Philosophie: er ist weder Theosoph noch Philosoph im vollen und eigentlichen Sinne, aber nur, weil er von beiden etwas an sich hat, während Schelling im eminentesten Sinne Philosoph und Gelehrter ist, wohl der genialste Philosoph des abgelaufenen Jahrhunderts, einer der höchsten Meister der Philosophie aller Zeiten. Manchen Geschichtsschreibern der neueren Philosophie sind beide fremd geblieben. Die innere Verwandtschaft beider wird dadurch bestätigt, daß eine Gedankenrichtung, wie sie z. B. durch Eduard Zeller repräsentiert ist, indem zu dem einen, eben damit auch zu dem anderen kein Verhältnis zu finden vermag. Die Art, wie dieser Autor Franz von Baader behandelt (Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz S. 594 ff.), ist des letzteren ebenso wenig würdig, als die Behandlung, die Schelling unter seinen Händen zu teil wird, der Bedeutung Schellings entspricht. Seine Beurteilung beider ist mehr charakteristisch für Zeller als für diese beiden großen und tiefen Denker.

Dagegen ist K. Fischers Darstellung der späteren Schellingschen Philosophie mit Freude und Dank zu begrüßen. Es ist zu wünschen, daß sie der Anstoß zum Studium der letzteren und zu besserer Würdigung derselben werde. Fischers Darstellung verhält sich vorzugsweise referierend, aber in lichtvoller Weise die Hauptpunkte hervorhebend. Nur hie und da sind kritische Bemerkungen beigefügt. Das Gesamturteil des Verfassers steht noch aus. Er gedenkt, im siebenten Bande, von dem bereits 3 Hefte erschienen sind,

nach der Darstellung der Hegelschen Philosophie auf die Frage nach dem Werte der positiven Philosophie Schellings und seiner Polemik gegen Hegel zurückzukommen (S. 832).

Schwerlich wird der Meinung Eduard von Hartmanns zuzustimmen sein, daß die zweite Lehre Schellings als eine Synthese von Hegel und Schopenhauer zu gelten habe, während Schelling zur Lehre Schopenhauers ebensowenig ein näheres inneres Verhältnis gehabt hat, wie anderseits zur Philosophie Herbarts. Die Hegelsche Philosophie aber ist bei ihrem Gegensatz gegen Schelling die Ausbildung eines Standpunktes, den Schelling vordem, namentlich in der Schrift über den transcendentalen Idealismus, vorübergehend eingenommen hatte. In diesem Sinne sagte Schelling von Hegel: der mein Brot isset, tritt mich mit Füßen. In einem Briefe an Viktor Cousin vergleicht er seine Philosophie im Verhältnis zu Hegel einem lebendigen Blatt, das ein Insekt mit seinem Gewebe umspannte, das aber das Gespinst, das sich um dasselbe gelegt hat, mit lebendiger Triebkraft durchbrochen hat. (Aus Schellings Leben. In Briefen III, S. 40.) Anderseits bemerkt er über Hegel: „ein solches reines Exemplar innerlicher und äußerlicher Prosa muß in unseren überpoetischen Zeiten heilig gehalten werden“ (ebenda II, 161). Ob damit Hegel gerecht beurteilt ist, können wir unerörtert lassen. Schelling hat nicht ein abgerundetes und in seiner Art vollendetes System aufgestellt wie Hegel. Auch wird anzuerkennen sein, daß Hegel mit seiner Polemik gegen die Lehre der Identitätsphilosophie von einem in sich unterschiedslosen Absoluten, dem alle Bestimmungen äußerlich sind, indem dieselben für die intellektuelle Anschauung in die Identität des Absoluten mit sich selbst versinken, im Rechte war. Daß das Absolute nicht bloße Indifferenz, nicht das bloß Bestimmungslose, sondern Prozeß und in sich selbst unterschiedene Einheit sei — dieser Gedanke war nach damaligem Stand der Philosophie ein großer Fortschritt. Es hängt damit zusammen, daß Hegel den Begriff der Entwicklung in einer Weise ausgebildet hat, welche auf das allgemeine wissenschaftliche Denken einen nachhaltigen Einfluß geübt hat. Gleichwohl wird anderseits nicht zu bezweifeln sein, daß Schellung diesen seinen Nebenbuhler an Ursprünglichkeit und schöpferischer Macht weit überragt hat.

IV.

Zur Kritik der späteren Schellingschen Philosophie.

Es sind hohe Vorzüge, welche der Schellingschen Gedankenarbeit eignen, Vorzüge, welche gemeinen und trivialen Maßstäben sich entziehen. Ich möchte aber nicht der Mißdeutung ausgesetzt sein, als wollte ich in einseitiger Weise für die spätere Philosophie Schellings eintreten und ohne weiteres zum Apologeten derselben werden. Kritische Bemerkungen drängen sich von selbst auf.

Manche Mängel liegen offen zu Tage. Die Scheidung zwischen rein rationaler oder negativer und positiver Philosophie ist nicht durchführbar. Die rationale Philosophie soll an die Stelle der Metaphysik treten, auch zu jener Metaphysik, die Kant durch seine Kritik anstrebte, und die durch die Identitätsphilosophie erreicht werden sollte. Sie soll reine Vernunftwissenschaft sein, sowohl vermöge dessen, woraus sie schöpft, als was in ihr das Schaffende ist (2. Abt. I. Bd. S. 375). Vergleicht man aber, was in der rationalen Philosophie zur Darstellung kommt, so ergibt sich, daß die reine Vernunftwissenschaft gar nicht aufgestellt werden kann, ohne daß in solches hinübergegriffen wird, was jedenfalls nicht aus reiner Vernunft, sondern aus Erfahrung gewußt wird. Zwar das Resultat der rationalen Philosophie ist, daß die Vernunft, inwiefern sie bloß sich selbst zur Quelle und zum Prinzip nimmt, keiner wirklichen Erkenntnis fähig ist; alle wirkliche Erkenntnis beruht auf Erfahrung. Mit der Behauptung an sich selbst, die in diesem Resultat ausgedrückt ist, scheint man einverstanden sein zu können; sie spricht eine Erkenntnis aus, die jetzt längst Gemeingut geworden ist. Allein Schelling hat eine Vernunftwissenschaft entwickelt, die zu diesem Resultate führt. Dies ist ein Versuch, der zum Widerspruch herausfordert. Es gibt keine reine Vernunftwissenschaft, schon der Gedanke, eine solche Wissenschaft aufbauen zu wollen, ist nur vom Standpunkt eines Apriorismus möglich, welcher nicht mehr der unserige sein kann. Zwar werden wir mit dieser Ablehnung noch keineswegs der Art zustimmen, wie dermalen unter naturwissenschaftlichen Einflüssen der Satz geltend gemacht wird, daß alles unser Wissen aus der Er-

fahrung stamme. Vielmehr wird allem einseitigen Empirismus gegenüber daran festzuhalten sein, daß die Vernunft einen apriorischen Inhalt in sich trägt. Von dieser Einsicht hätte man sich niemals abdrängen lassen sollen. Wohl aber ist die Vernunft nicht im stande, diesen ihren eigenen Inhalt ohne erfahrungsmäßiges Anschauen der Wirklichkeit zu aktualisieren und zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu entwickeln. Schelling dagegen sagt: „wir können alles, was in unserer Erfahrung vorkommt a priori, im bloßen Denken erzeugen," wenn er auch hinzufügt: „aber so ist es eben auch nur im Denken" (2. Abt. III, S. 164). Das endliche Sein kann „die Philosophie a priori begreifen" (ebenda). Solche Sätze beweisen, daß Schelling in dieser Hinsicht selbst noch stark in einer älteren Weise des Philosophierens befangen blieb, obschon gerade er zu deren Überwindung eine mächtige Arbeit geleistet hat, und auch seine rationale Philosophie gerade das Ziel vor Augen hatte, das Seiende selbst, das von allem Denken unabhängig Seiende zu gewinnen und damit über sich selbst hinauszugehen. So hoch bedeutsam darum auch die großen Gegenstände und Probleme sind, mit welchen die rationale Philosophie beschäftigt ist, so würde es doch eine Täuschung sein, zu meinen, daß dies alles, was in derselben besprochen wird, aus dem bloßen Denken geschöpft sei; eine reine Vernunftwissenschaft wird als ein in sich selbst unmögliches Unternehmen anzusehen sein.

Die ganze Größe und Tiefe der Spekulation Schellings kommt in seiner Gotteslehre zum Ausdruck. Im Unterschied zu einem Gottesbegriff, welcher Gott als abstrakte Monas vorstellt, sucht Schelling Unterscheidung, Entgegensetzung in Gottes Wesen begreiflich zu machen, aber nicht bloß im Sinn von logischen Bestimmungen nach Art des Hegelschen Gottesbegriffs, sondern im Sinne realer Gegensätze, die in der Einheit des göttlichen Wesens umschlossen sind. Er will vollen Ernst damit machen, daß Gott als der lebendige Gott zu denken ist. Gott ist nicht abstrakte starre Einheit, sondern Leben, Prozeß, Bewegung. Er ist die Einheit entgegengesetzter realer Momente, letzter Prinzipien, welche in der Einheit seines Wesens befaßt sind.

Schelling sucht deutlich zu machen, welches jene letzten, obersten Realitäten sind, die Gottes Wesen umfaßt, ohne daß doch Gott mit

ihnen identisch, ohne daß sie Gott selbst sind, sondern so, daß Gott das sie Seiende, aber eben damit gegen sie das Überseiende ist. Wer freilich z. B. unter dem Bann des Schleiermacher'schen Gottesbegriffs steht, für den bleibt Gott die absolute unterschiedslose Monas; für ihn muß das eben Bemerkte gegenstandslos bleiben, er vermag damit nichts anzufangen. Er sollte dann aber auch das Bewußtsein haben, auf einem Standpunkt zu stehen, auf welchem er sich den Weg zu objektiver Spekulation im voraus versperrt hat, auf einem Standpunkt, über den das philosophische Denken schon durch die Hegelsche Philosophie hinausgehoben sein sollte. Nicht anders wird es dem ergehen, welcher der jetzt beliebten sogenannten ethischen Auffassung des Christentums folgt. Schelling dagegen steigt zu letzten Prinzipien alles Seins auf. Dieselben vergleichen sich den letzten objektiven Prinzipien, bei denen Platon und Aristoteles angelangt sind. Er sucht einen Gottesbegriff zu gewinnen, durch welchen die Prinzipien der Alten nicht schlechthin negiert, aber durch welchen sie zurecht gestellt werden, das heißt ihre richtige Stelle gewinnen, innerlich umgebildet werden und in der Unterordnung unter Gott ihre Wahrheit finden sollen. Es ist seine Lehre von den Potenzen, die es ihm ermöglicht, Gott als den in sich selbst Lebendigen, als das absolute Leben, das Prinzip der Prinzipe, die sein unendliches Allleben bilden, zu denken und zugleich begreiflich zu machen, wie das endliche, gewordene Sein, das Universum und seine Geschichte sich aus Gott ableitet.

Allein gerade hier zeigt sich, daß Schelling das, was er anstrebt, nicht erreicht.

In Gott sind die Potenzen zunächst lediglich in ruhendem Zustande. Zu einer Spannung, einer Bewegung, einem Prozeß der Potenzen kommt es erst dadurch, daß sie nach Gottes Willen zu weltschaffenden Mächten werden, also erst durch die Schöpfung, und der Prozeß der weltschaffenden Potenzen, welcher im Menschen zur Ruhe gebracht ist, wird aufs neue angefacht, indem der Mensch durch seinen Fall die Ordnung der Potenzen umstürzt und dem mythologischen Prozeß anheimfällt; diesem bleibt der Mensch verhaftet, bis die freie Offenbarung Gottes durch Christus der Menschheit die reale Überwindung jener finsteren Macht bringt, welche im Heidentum gewaltet und das Bewußtsein der Völker verge-

waltigt hat, im Judentum aber zwar eingeschränkt, jedoch nicht beseitigt war.

Hiernach ist also in Gott Bewegung und Prozeß, nämlich der theogonische Prozeß der Potenzen. Aber dieser vollzieht sich in dem Weltprozeß. Somit ist nicht die Erkenntnis erreicht, daß Gott der in sich selbst Lebendige ist, sondern er wird dies erst durch die Welt; damit wird Gott nicht wahrhaft und im vollen Sinn als der Absolute gedacht. Das, was er seinem Wesen nach ist, der in sich Lebendige, ist er hienach nicht ohne die Welt, sondern erst in Beziehung auf die Welt. Wenngleich jenes Eine in Gott, was über den Potenzen ist, die absolute Monas, außer dem Prozeß der Potenzen bleibt, so hat dieses doch zu den Potenzen das Verhältnis des sie Seienden; also wird Gott durch den Prozeß der Potenzen in den Weltprozeß verstrickt. Schelling war von dem alten Problem festgehalten, wie, wenn doch Gott in vollem Sinn als der Unendliche zu denken ist, das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen zu begreifen sei. In der Lösung, die er gebracht hat, ist Gott und Kreatur nicht so, wie es dem Verhältnis des Geschöpfs zum Schöpfer entspricht, auseinandergehalten; es ist eine Lösung, die noch unter der Nachwirkung der pantheistischen Anschauung steht, welche Schelling in anderer Hinsicht in so tiefgreifender Weise bekämpft hat. Schelling macht Ernst mit der Erkenntnis, daß im Universum, in der Welt und ihrer Geschichte allüberall die Gegenwart und Wirksamkeit göttlicher Potenzen, eine in Gott selbst wurzelnde Dynamik schaffender Kräfte anzuschauen sei. Aber indem er dies geltend macht, ist das Ergebnis, daß Gott und Welt ineinander verschlungen bleibt. Im Gegensatz zu einer derartigen Anschauungsweise wird daran festzuhalten sein, daß Gott, indem er in Freiheit ein Sein außer sich setzt, eben damit aufhört, das Allsein, das Allesseiende zu sein, obschon die Kreatur nur in ihm lebt und webt und ist und von seinem Sein umschlossen bleibt; erst indem diese Erkenntnis gewahrt bleibt, ist das kreatürliche Sein als ein anderes gegen Gott, als ein von ihm Verschiedenes zu begreifen. Bei Schelling aber liegt in dieser Hinsicht ein doppelter Fehler vor. Erstens wird von ihm ein wahrhaft lebensvoller Gottesbegriff insofern nicht erreicht, als nicht nachgewiesen wird, inwiefern Gott das absolute Leben in sich selber ist, sondern nach

Schellings Darstellung ein Prozeß der Potenzen erst in Beziehung auf die Welt entsteht. Eben damit aber erscheint zweitens Gott in den Weltprozeß zwar nicht verloren, wie in einem pantheistischen System, aber doch in denselben in der Art verstrickt, daß er dabei nicht mehr der schlechthin Absolute und in sich selbst Vollendete bleibt.

Dabei drängt sich eine weitere Frage auf. Zwar wir sind ja genötigt, schaffende Prinzipien in Gott anzunehmen. Die letzten Prinzipien alles Seins können nur reale Möglichkeiten sein, welche im Absoluten selbst liegen. Und sollte es schlechthin unmöglich sein, von ihnen eine wenn auch immer nur annähernde und inadäquate Erkenntnis zu gewinnen? Finden sich nicht auch in der Bibel hierüber Andeutungen, welche dazu auffordern, sie als fruchtbare fermenta cognitionis zu gebrauchen? Ist es aber Schelling gelungen, eine Entwicklung der Prinzipien zu bieten, welche zur Anerkennung und Zustimmung nötigt? Und sind seine Ausführungen auf Grund der gewonnenen Prinzipien derart, daß in ihnen die Wahrheit der Grundlage sich bewährt? Leisten die von ihm angenommenen Prinzipien wirklich das, was sie leisten sollen? Kommt es von ihnen aus wirklich zu einer Erklärung der Natur und der Geschichte? Und kann das Verhältnis der Prinzipien zum trinitarischen Prozeß so gedacht werden, wie Schelling es darstellt? Oder verhält es sich vielmehr so, daß in aller dieser Hinsicht Schelling eine große, gewaltige Aufgabe gestellt hat, aber eine Aufgabe, deren Lösung der Zukunft aufbehalten bleiben muß? Das sind Fragen, welche mit Notwendigkeit sich erheben. Ihnen weiter nachzugehen, kann jedenfalls hier nicht unsere Aufgabe sein.

Nur ein Punkt soll hervorgehoben werden, in welchem die spätere Lehre Schellings jedenfalls einer Zurechtstellung bedarf. Nach der pantheistischen Denkweise ist die Geschichte die Selbstverwirklichung Gottes. Man würde Schelling schwer Unrecht thun, wenn man von ihm behaupten wollte, daß er diese Denkweise in seiner späteren Philosophie beibehalten habe. Gegen einen solchen Vorwurf schützt ihn schon seine Lehre von dem schlechthin Einen, das über den Potenzen steht. Dieses ist reiner Aktus, actus purissimus; in ihm ist nichts von Potenz, nichts, das erst der Entwicklung bedürftig oder fähig wäre; es sieht keiner Aktualisierung

entgegen, die es nicht bereits in sich hätte; es ist nicht das, was erst durch Natur und Geschichte auf dem Wege einer Entwicklung sich verwirklicht, es ist vielmehr das ewig in sich selbst Verwirklichte. Insofern ist die spätere Lehre Schellings von allem Pantheismus scharf geschieden. Allein so betrachtet, in diesem seinen eigensten, innersten Sein ist Gott der in sich selbst Gegensatzlose, die reine Monas. In sich selbst unterschiedenes Leben wird Gott erst durch die Potenzen und zwar, wie oben dargelegt worden ist, nicht schon durch die Potenzen in ihrem ruhenden Zustande, sondern erst indem sie die Ursachen der Welt werden. Die Bewegung der Potenzen ist nicht das schon ewig Daseiende, nicht das, was die Potenzen schon in sich selbst haben, sondern zu ihr kommt es erst durch den Weltprozeß, nämlich dadurch, daß die Potenzen durch Gottes freien Willen in Bewegung gesetzt werden, um die Welt hervorzubringen. Damit steht Schelling auf seinem späteren Standpunkt doch wieder in einer bedenklichen Annäherung an die pantheistische Denkweise. Denn sofern Gott als der gedacht werden soll, welcher Leben und Gegensatz in sich selber trägt, ist er nicht der schon in sich selbst Aktualisierte, sondern er wird dies erst durch einen Prozeß, welcher zugleich der Weltprozeß, der Prozeß des Universums und der Geschichte ist, womit die Erkenntnis, daß die Kreatur und die Welt gegen Gott ein anderes, das von ihm verschiedene, er aber der in sich selbst schlechthin Vollendete ist, nicht zu ihrer vollen Wahrheit kommt.

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich die Aufgabe, das Eine, was über den Potenzen ist, in einer anderen Weise aufzufassen, nämlich nicht als bloße Monas, zwar als ruhende Einheit, aber als eine Einheit, welche die Bewegung nicht außer sich hat, als das in sich Entgegengesetzte, aber im Gegensatz mit sich selbst Identische, als Einheit von Ruhe und Prozeß, als ruhendes Sein, das aber das absolute Leben in sich selber ist. Das Verhältnis der Potenzen aber zum kreatürlichen Sein wäre so zu fassen, daß schaffende Mächte und geschaffenes Sein klar auseinandertreten. Sie wären nicht als das zu denken, wodurch erst Unterscheidung und Gegensatz sich ergibt, sondern als das, was unterhalb eines schon vorausgehenden Gegensatzes steht. Mit diesen Bestimmungen würde die spätere Schellingsche Philosophie in ihrem Zentrum,

nämlich in ihrem Gottesbegriff, über sich selbst hinausgeführt und die prinzipielle Grundlage des ihr beigemischten pantheistischen Elements aus ihr entfernt sein.

Es sind weitere Bedenken, welche gegen die spätere Philosophie Schellings sich erheben. Zwar tritt uns in Schelling zweifellos ein vom Christentum ergriffenes Gemüt entgegen, das ihn zum Verständnis des Christentums befähigte. Gleichwohl wird gerade die religiöse Überzeugung, die christliche Glaubensgewißheit durch die spätere Schellingsche Philosophie sich nicht durchweg befriedigt fühlen können, obschon die letztere die Grundthatsachen des christlichen Glaubens als Zentrum aller Geschichte unverbrüchlich festhält und in einer tiefsinnigen und umfassenden Weise zur Geltung bemüht ist. Man mag sagen, daß seine Philosophie der Offenbarung der Offenbarung ebensowenig ganz und voll gerecht wird, als sie dem philosophischen Denken Genüge thut.

Man wird noch weiter zu gehen haben. Man wird sagen müssen, daß manche Aufstellung dieser Philosophie phantastisch sei, daß der Fehler aber nicht bloß in Einzelheiten liege, sondern daß diese Philosophie als solche in ihren Prinzipien problematisch, in ihrer Ausführung im ganzen wie im einzelnen zu wenig wissenschaftlich fundamentiert sei.

Wenn dies alles zuzugeben ist, dann kann man freilich fragen, welchen Wert folglich eine Philosophie von solcher Beschaffenheit habe. Die Antwort wird negativ ausfallen, wenn man den Wert eines philosophischen Systems nur nach seinen Resultaten bemißt. Aber dies wäre ein sehr einseitiges und unzulängliches, jedenfalls ein sehr unphilosophisches Verfahren. Wir wollen beispielsweise an den Parmenides des Platon erinnern. Man kann nicht ohne Grund sagen, daß das Resultat der dort angestellten Untersuchungen = Null sei. Gleichwohl wird dieser kurze Dialog zu dem Tiefsinnigsten und Gedankenschärfsten zu zählen sein, was der menschliche Geist jemals hervorgebracht hat. Auch die Schellingsche Philosophie wird nicht unter dem Gesichtspunkt zu beurteilen sein, in wie weit sie fertige Resultate bietet, die man als gangbare Münze befriedigt einstreichen kann, und die in das gemeine Bewußtsein überzugehen hätten. Gerade ein solcher Maßstab wäre der Tod aller echten und wahren Philosophie. Damit würde Philosophie umgesetzt in ein

popularisierendes Raisonnement, dergleichen heutzutage unter dem Titel philosophische Wissenschaft massenweise in der Welt kursiert, aber wohl weit weniger den Erfolg hat, das Volk auf eine höhere geistige Stufe zu heben, als vielmehr das Publikum an eine tändelnde Behandlung ernster und großer Probleme zu gewöhnen und einen seichten Wissensdünkel, einen Geist des Halbwissens und des oberflächlichen, selbstzufriedenen Raisonierens heranzuziehen, der notwendig verderblich wirken muß; denn damit wird eine Geistesstimmung und ein Bildungszustand geschaffen, durch welchen der revolutionären Strömung des Zeitalters in der bedenklichsten Weise Vorschub geleistet wird und jeder Versuch einer kräftigen Gegenwirkung im voraus sich lahm gelegt sieht. Schon in einer älteren Schrift, die noch etwas Jugendliches und noch nicht Gereiftes an sich hat, in welcher aber bereits die ganze Genialität Schellings mit blitzartiger Kraft hervorbricht, nämlich in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (Tübingen 1802, S. 104 ff.) hat Schelling in dieser Hinsicht eine ernste Warnung erhoben. „Der Staat," sagte er, „begünstige nur erst, daß der gemeine Verstand Schiedsrichter über Ideen sei, so wird dieser sich bald auch über den Staat erheben, dessen auf Vernunft und in Ideen gegründete Verfassung er so wenig wie diese begreift." Unter gemeinem Verstand begreift Schelling „keineswegs allein oder vorzüglich den rohen, schlechthin ungebildeten Verstand, sondern gleicherweise den durch falsche und oberflächliche Kultur zum hohlen und leeren Raisonnieren gebildeten Verstand, der sich für absolut gebildet hält und der . . . . . in der neueren Zeit sich durch Herabwürdigung alles dessen, was auf Ideen beruht, vorzüglich geäußert hat. — Dieser Ideenleerheit, bemerkt Schelling, „die sich Aufklärung zu nennen untersteht, ist die Philosophie am meisten entgegengesetzt. Man wird zugeben müssen, daß es keine Nation in dieser Erhebung eines raisonnierenden Verstandes über die Vernunft weiter gebracht hat, als die französische". „Gerade diejenige Nation, die, einige wenige Individuen früherer Zeiten ausgenommen, ... in gar keine Epoche, am wenigsten in derjenigen, welche der Revolution vorangingen, Philosophen hatte, war es, die das Beispiel einer durch rohe Greuel bezeichneten Umwälzung mit derselben Frevelhaftigkeit gab, mit welcher sie nachher zu neuen Formen der Sklaverei zurück-

gekehrt ist.“ — — — — „Die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft führt ganz notwendig die Ochlokratie im Reiche der Wissenschaften und mit dieser früher oder später die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei.“ Es geht weit, wenn Schelling einmal äußerte, es sei nicht abzusehen, warum die Philosophie zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sei, es gezieme sich vielmehr den Zugang zur Philosophie nach jeder Seite von dem gemeinen Wissen zu isolieren. Abgesehen von anderen Einwänden, welche gegen eine solche Meinung sich erheben, könnte man fragen: wem soll dann Philosophie zu gute kommen und was soll sie nützen? Die Frage nach dem Nutzen der Philosophie hat Schelling abgewiesen. Er hat über diese Frage bemerkt: „von dem Nutzen der Philosophie zu reden, erachte ich unter der Würde dieser Wissenschaft. Wer nur überhaupt darnach fragen kann, ist sicher noch nicht einmal fähig, ihre Idee zu haben. Sie ist durch sich selbst von der Nützlichkeitsbeziehung freigesprochen. Sie ist nur um ihrer selbst willen: um eines anderen willen zu sein, würde unmittelbar ihr Wesen selbst aufheben“ (Methode des akademischen Studiums. Tübingen 1802, S. 99).

Schelling war jedoch zugleich der Ansicht, daß gerade mit einer solchen, sich in sich selbst abschließenden und um ihrer selbst willen seienden Philosophie dem umfassendsten praktischen Ziele gedient wäre. Das Ziel seiner ganzen Lebensthätigkeit war ihm die sittliche Erneuerung des Volkes; er hoffte sie von der Erkenntnis der Wahrheit, zu deren Verkündigung er sich berufen fühlte. (Aus Schellings Leben. In Briefen. II, S. 91.) Eine tiefgreifende Wirkung ist einst von Schellings früherer Philosophie ausgegangen. Seine spätere Philosophie ist ohne eingreifenderen Einfluß geblieben. Die Ursache lag ebenso in ihr selbst, wie in der völlig veränderten Richtung, die das gesamte geistige Leben der deutschen Nation inzwischen genommen hatte. Würde das Gute, das in der positiven Philosophie Schellings sich findet, zur Geltung gelangt sein, dann hätte von ihr eine erneuernde Kraft auf die damaligen wissenschaftlichen Zustände und dadurch mittelbar auf den sittlichen Geist unseres Volkslebens ausgehen können. In diesem Sinne mag seine Berufung nach Berlin gemeint gewesen sein. Ihr Wert liegt nicht vor allem in ihren Resultaten, sondern in der Art des Schellingschen Philo-

sophierens, in dem Sinn und Geist ihrer Forschung, darin, daß sie die tiefsten und höchsten Probleme aufs neue in Bewegung setzt, daß sie eine tiefere Weltanschauung, eine tiefere Ansicht von dem gesamten menschlichen Leben zu begründen sucht. Sie sucht zu zeigen, daß auch da, wo für den gemeinen Verstand alles plan und natürlich, platt und seicht ist, vielmehr überall ein Mysterium hervorblitzt, vor dem der Mensch ehrfurchtsvoll stille zu stehen hat, das aber den denkenden Geist erhebt und erleuchtet, und daß in dem, was uns vor den Sinnen steht, eine unsichtbare Welt gleichsam verzaubert und vergraben liegt, die es gilt, geistig und ideell wieder zu erwecken, eine Welt von übersinnlichen Kräften, gegen welche das äußerliche Ansehen und Geschehen wie eine große Runenschrift sich verhält, die erst der Deutung bedarf.

Dabei verhält es sich aber keineswegs so, daß in dieser Philosophie das reale Erkennen in das Mystische und Unbestimmte sich verliert: Es sind sehr bestimmte Grunderkenntnisse, welche hier in der bedeutsamsten Weise hervortreten.

Die höchste Thatsache allen Geschehens und des gesamten Weltdaseins war für Schelling das Christentum. Das Christentum einerseits in seiner vollen geschichtlichen Realität und Eigentlichkeit, anderseits in seiner ganzen Tiefe und Universalität zu erfassen und es auf freie geistige Weise wieder in den Mittelpunkt der gesamten Weltanschauung zu stellen, das war das Ziel seiner Forschung. Schon in der Vorrede zu Steffens hat er die Bemerkung gemacht: es gelte zu erkennen, „daß das Christentum zu seiner Voraussetzung keine anderen Verhältnisse hat, als durch welche auch die Welt besteht, daß der Grund des Christentums gelegt ist, ehe der Welt Grund gelegt war, daß Christus in diesem Sinn der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte ist" (1. Abt. X, S. 409). In Verbindung damit steht, daß Schelling mit der Heilsbedeutung der Person Christi zugleich ihre kosmische Bedeutung in das Licht zu setzen bemüht war — ein Bestreben, von welchem angesichts von Bibelstellen wie Kol. 1, 15 ff. nicht gesagt werden kann, daß dasselbe in der biblischen Anschauung keine Anknüpfung habe, falls man nämlich nicht unter bewußter oder unbewußter Nachwirkung des Kantisch-Schleiermacherschen Dualismus das Verständnis derartiger Schriftstellen sich trüben läßt und sie einer Interpretation

unterwirft, durch welche ihr eigentümlicher Inhalt nicht expliziert wird, sondern sie desselben entleert werden.

Nächst dem Christentum und der alttestamentlichen Vorstufe desselben gibt es wohl im ganzen Bereich der Menschengeschichte keine mächtigere und tiefgreifendere Thatsache als den mythologischen Prozeß, den Prozeß, in welchem den Völkern ihre Religionen sich erzeugten oder vielmehr die Völker mit ihren Religionen geworden sind. Die Erkenntnis dieses Prozesses erfordert nicht bloß die Beherrschung des umfassenden empirischen Stoffes, sondern ebenso auch ein tieferes Verständnis des Wesens Gottes und der Natur des Menschen, wie des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Man wird zuzugeben haben, daß noch kein Forscher in dem Maße wie Schelling die ganze Größe und Tiefe des in der Mythologie gegebenen Problems, eines Problems von einziger Großartigkeit, klar gelegt hat. Dasselbe fordert aber eine Lösung, die nicht nach kleinmeisterlichen Gesichtspunkten und vulgären Maßstäben bemessen sein kann, sondern notwendig auf der Höhe des aufgegebenen Problems stehen muß. Wie kläglich nehmen dagegen die landläufigen naturalistischen Erklärungsversuche sich aus, sobald man die Größe der gestellten Aufgabe sich vergegenwärtigt! Es gilt, die transcendenten Verhältnisse zu erkennen, welche der Mythologie zu Grunde liegen. In der Darstellung des mythologischen Prozesses zeigt sich aber zugleich, daß das gesamte antike Leben auf religiöser Grundlage sich aufgebaut hat. Es ist die zentrale Stellung der Religion in dem gesamten Umfang menschlichen Wesens und Daseins, die hier zur Anschauung kommt. Die Geschichte ist nicht bloße Kulturgeschichte, in welcher die Religion einen einzelnen Faktor oder Ausschnitt neben anderem Inhalt bildet, sondern die Religion ist der Herzschlag der ganzen Geschichte der Menschheit. Diese Wahrheit dokumentiert sich an den modernen Völkern gerade in den erschütternden Krisen, welche dieselben dadurch über sich heraufführen, daß sie von dem, was die tragende Grundlage ihrer Entwicklung bildet, sich mehr und mehr loslösen und unabhängig hievon ihr geschichtliches Leben zu konstituieren suchen. Es ist eine tiefere Auffassung des ganzen menschlichen Lebens und Daseins, welche die spätere Schellingsche Philosophie anzubahnen bemüht war.

V.

Blick auf die Gegenwart.

Es ist kein erfreulicher Zustand, in welchem wir dermalen uns befinden. Jene großen philosophischen Systeme, welche am Ende des vorigen Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des laufenden Jahrhunderts eine weitgreifende geistige Herrschaft übten, sind rasch wieder zusammengebrochen. Nachdem man jahrzehntelang in Metaphysik und Spekulation sich übernommen und berauscht hatte, konnte der Rückschlag nicht ausbleiben. Um die Mitte unseres Jahrhunderts, ungefähr um die Zeit von Schellings Tod, war eine vollständige Ernüchterung eingetreten. Es war die Zeit, wo der Streit um den Materialismus fast noch als das einzige Zeichen gelten konnte, daß für philosophische Fragen überhaupt noch irgend welches Interesse anzutreffen sei. Und wer wollte leugnen, daß in diesem Umschwung eine Reaktion gesunder Kräfte sich vollzog? Der verletzte gesunde Menschenverstand erhob sich wider eine Spekulation, die einen allzu verwegenen Flug genommen hatte. Das philosophische Denken sah sich von seiner schwindelnden Höhe jählings herabgestürzt; ein realistischer Geist war erwacht, die Richtung auf die Empirie, auf das Wirkliche, auf das Gegebene und auf scharfe Erfassung des einzelnen. Es folgte eine Blütezeit der naturwissenschaftlichen und der geschichtlichen Forschung; Philosophie und Metaphysik war in Mißkredit gekommen; beide waren Namen, die ein skeptisches Lächeln erweckten. Beide hatten nicht gehalten, was sie versprochen hatten. Der veränderte Weg aber, den die Wissenschaft jetzt einschlug, war reich an den glänzendsten Erfolgen.

Ungefähr ein halbes Jahrhundert einer realistischen und empiristischen Epoche ist jetzt verstrichen. Man fängt jetzt an, auch von dieser Epoche das Fazit zu ziehen. Ist dasselbe befriedigender als das der vorausgegangenen? Haben wir jetzt eine besser gegründete Weltanschauung gewonnen, als welche die philosophische Hälfte des Jahrhunderts darbot? Viele sind dieser Meinung. Andere finden, daß es wenige erquickliche Zustände sind, bei denen das geistige Leben der Nation zur Zeit angelangt ist. Eine drastische Schilderung desselben hat am Anfang des vorigen Jahrzehents

Adolf Lasson in seiner Schrift „Zeitliches und Zeitloses" (Leipzig 1890) entworfen. „Die Augen der Meisten," bemerkt derselbe, „sind geblendet mit einer Art von Stupefaktion. — — — Was sonst, auch bei sinkenden Völkern, immer nur Unterströmung war, wird ohne weiteres die herrschende Macht im allerweitesten, nahezu uneingeschränkten Umfange" (S. 286). „Die eigentümlich deutschen, die nationalen Elemente des Gedankenlebens sind preisgegeben. Die Wissenschaft wandelt auf den Straßen der Fremden; Engländer und Franzosen sind ihre vorleuchtenden Autoritäten. Das Kennzeichen ihrer Wissenschaft ist die Flucht vor Gott und damit vor allem, was an Ideen und Ideale erinnert. — — — An den weiter zurückliegenden, geheiligten Namen Kants klammert man sich lebhaft an mit einem vorgegebenen Neu-Kantianismus, aber doch eigentlich nur, um einen schön aussehenden Vorwand zu haben für den Widerwillen, sich mit Gott und den ewigen Dingen zu befassen" (S. 288). „Alles Wesentliche und allen hohen positiven Gehalt der Kantischen Gedankenwelt — — — läßt man leichten Herzens fallen; nur an dem skeptischen Verhalten zu aller Erkenntnis eines Übersinnlichen hat man sein herzliches Vergnügen. Das ist der moderne Rückgang auf Kant" (S. 289).

„Ganz allgemeine Übereinstimmung herrscht darüber, daß der Mensch ein höher organisiertes, im Laufe der Zeit durch vererbte Verfeinerungen des Gehirns vervollkommnetes Tier ist. Tierischen Ursprung haben deshalb auch alle diejenigen Lebenserscheinungen, die altes Vorurteil und Aberglaube für ideale Potenzen angesehen hat. Alle Mächte von geistiger Art stammen aus ganz simplen Naturursachen. Die Sprache ist hochdurchgebildetes tierisches Geheul; alles Knurren, Bellen, Brüllen unserer Verwandten aus dem Tierreich ist ihre Ankündigung und ihre Vorstufe. Auch die logischen Prozesse des Denkens sind ein glückliches Ergebnis im Spiel der Naturkräfte; die Menschen haben sie sich im Dienste des tierischen Bedürfnisses als zweckmäßige Hilfsmittel im Kampfe gegen die Naturgewalten nur allmählich in den vielen Jahrmillionen angewöhnt. Das Recht, diese Grundbedingung für das gesellschaftliche Leben der Menschen, hat seinen Ursprung nicht in der Vernunftanlage, sondern in der tierischen Selbstsucht; mächtige Räuber und Wüstlinge haben den Schwächeren ihr Machtgebot auferlegt, um

in dem Besitze der durch Gewaltthat errungenen Güter und Weiber gesichert zu sein. Die Poesie hat sich erzeugt wie Tanz und Putz und Gesang aus hochgesteigerter sinnlicher, besonders geschlechtlicher Lust: die Tiere liefern das Vorbild. Und die Religion selber stand gleichfalls ursprünglich im Dienste der tierischen Begierde sinnlicher Selbsterhaltung; in den tierähnlichen Anfängen des menschlichen Geschlechtes hat sie sich aus gewissen natürlichen Antrieben als eine Art von Notwehr gegen das Weltübel herausgebildet; ihre Bestimmung ist, von der fortschreitenden Kultur stetig weiter zurückgedrängt zu werden. Sittlichkeit und Unsittlichkeit bezeichnet bei dem Menschen, diesem Höchststehenden unter den Säugetieren, das Maß der Anpassung seiner Handlungen an den äußeren Zweck der sinnlichen Selbsterhaltung und der Lust" (S. 290 f.).

„Verdummende Mächte hat es immer gegeben; vielleicht darf man sagen, daß sie niemals so zahlreich, niemals so wirksam gewesen sind, wie in diesen gegenwärtigen Tagen. Mancherlei ist dem Zug der Zeit zur Gedankenlosigkeit freundlich entgegengekommen. Schopenhauer hat die Feuilletonphilosophie in Mode gebracht, ein Philosophieren, was dem Menschen so glatt eingeht wie Honig, bei dem man sich den Kopf weiter nicht zu zerbrechen braucht und die gröbsten Widersprüche hinuntergleiten läßt wie Wasser. — — — Seitdem ist alles schwierige verrufen und verfehmt. — — — Über Frankreich und England ist uns dann ferner der Positivismus zugeströmt, der gar nichts weiter ist als — — — Gedankenlosigkeit, die sich als solche weiß und will. Jedes denkende Zurückgehen auf die Prinzipien, jedes dialektische Messen von Begriff an Begriff ist nunmehr im Prinzip verpönt und gilt als das eigentliche Kennzeichen der Unwissenschaftlichkeit; das Streben nach Erkenntnis letzter idealer Gründe kennzeichnet sich als die alte heillose metaphysische Schwärmerei, der man nur mit dem äußersten Maß von Hohn und mitleidiger Verachtung als einer ganz absonderlichen Art von Geistesverwirrung begegnen kann. — — — Wer hätte sich jemals träumen lassen, daß in Deutschland die Metaphysik aussterben und nur noch als eine seltsame Krankheitsform aus vergangenen Zeiten in der Erinnerung fortleben würde! Auch dieses Wunder hervorzubringen, war der großen Epoche vorbehalten, die die letzten beiden Jahrzehnte bezeichnen" (S. 292 f.). „Wir leben im

Zeitalter des Agnostizismus, des Ignorantismus" (S. 294). Und was für eine wichtige Angelegenheit gäbe es jetzt, „als möglichst viele zu der gleichen Aufklärung zu erheben". — — — Mit großem Erfolge hat man denn auch schon besonders auf die Arbeitermassen in den Mittelpunkten der Industrie durch solche Belehrung einzuwirken verstanden und auch diesen Massen das beglückende Gefühl verschafft, daß ihnen in der Welt nichts mehr rätselhaft und daß alles in der Welt ganz natürlich und ganz gemein ist" (S. 295 f.).

Wenn auch diese Schilderung, welche Lasson von unseren dermaligen geistigen Zuständen gibt, in ihrer generalisierenden Verallgemeinerung gewisser Wahrnehmungen übertrieben erscheinen mag, so wird doch nicht zu verkennen sein, in wie weitgehendem Grade dieselbe zutrifft. Auch Konstantin Frantz findet, daß man aus Angst vor der Metaphysik in eine schwere Roheit des Denkens und in Gedankenlosigkeit geraten sei (K. Frantz, Schellings positive Philosophie I, S. 193). Zu welchem Ziel hat die realistische Hälfte des abgelaufenen Jahrhunderts geführt? Sind wir auf dem Wege zu einer freien Höhe der Geschichte? Oder endet der Weg, auf dem wir uns weiter bewegen, in dem Sumpf? Es wurden oben die Namen David Strauß und Ludwig Feuerbach genannt. Die Geistesarbeit dieser Männer reiht sich in einen geschichtlichen Prozeß ein, der in den letzten Jahrzehnten sich fortgesetzt und uns so weit gebracht hat, wie wir jetzt sind. Sie sind Führer auf einem Wege, auf welchem die höchsten Güter des menschlichen Geistes nicht reicher entwickelt, sondern fühllos verschleudert werden. Wir werden es Schelling nicht verübeln, wenn er gegen diese negativen Geister sich ablehnend verhalten hat.

Wir werden aber nicht ausschließlich auf die Nachtseiten des gegenwärtigen Zustandes zu blicken haben. Wir werden nicht übersehen, daß auch in der Gegenwart gesunde Kräfte wirksam sind, die eine Regeneration und Verjüngung ermöglichen. Und welche Wissenschaft wäre in höherem Maße dazu berufen, unser geistiges Leben wieder auf gesündere Bahnen überzuleiten, als die Philosophie? Selbstverständlich wäre es ein unfruchtbares Unternehmen, einfach zu Anschauungen einer früheren Zeit zurückzukehren und sie für das jetzige Geschlecht zu repristinieren. Denn jede Zeit muß vielmehr die Wahrheitserkenntnis aus sich selbst heraus auf eigentümliche

Weise erzeugen. Was nicht aus der lebendigen Gegenwart selbst geboren ist, bleibt für dieselbe tot, und in der That, nachdem ein Zeitpunkt eingetreten war, wo das Ende aller Philosophie, ihr absoluter Untergang gekommen zu sein schien, fehlt es in der Gegenwart nicht an anerkennenswerten Versuchen, unter Vermeidung der alten Fehler wieder von vorn anzufangen und aus dem geistigen Inhalt und Besitz des gegenwärtigen Bewußtseins heraus wieder zu einer philosophischen Anschauung sich zu erheben. Es war eine Zeit, wo die Naturwissenschaft an die Stelle der Philosophie getreten zu sein schien. Inzwischen aber hat bereits ein hervorragender Vertreter beider Wissenschaften, nämlich W. Wundt, erklärt, die Blütezeit der Naturwissenschaften sei vorüber und die Geisteswissenschaften kommen wieder empor. Das zeigt sich gerade auf dem Gebiet philosophischer Forschung. Eine neue Art von Philosophie ist erstanden, die bereits sehr respektable Leistungen aufzuweisen hat.

Aber man wird doch kaum sagen können, daß dieselben ein sehr hohes Maß von wissenschaftlicher Befriedigung gewähren. Zwar es wäre ja ungerecht, dieselben mit den großen Systemen einer früheren Zeit in Vergleich zu ziehen und aus diesem Vergleich zu ihrem Nachteil argumentieren zu wollen, da sie nach dem dermaligen Stand der Entwicklung im voraus darauf verzichten, Ansprüche zu erheben, denen auch jene längst zusammengebrochenen Systeme einer vergangenen Epoche nur scheinbar Genüge gethan haben. Es war ja notwendig, daß die Philosophie von solchen Ansprüchen zurücktrat. Sie hat sich bescheiden gelernt, sie hat ihre Grenzen enger gesteckt und sucht sich in den Schranken des Erreichbaren zu halten. Allein was ist nun erreicht? Das, was jetzt geboten wird, scheint doch in einem allzu schweren Mißverhältnis zu dem zu stehen, was je und je für Philosophie gegolten hat.

Es ist doch wohl nicht ungegründet, wenn auf das Unzulängliche, noch nicht Ausreichende der dermaligen Versuche zu einer Neubildung der Philosophie hingewiesen wird. Insbesondere war die beliebte Rückkehr auf Kant zwar etwas sehr Begreifliches und Natürliches und nach der gegebenen Lage ein Fortschritt, sofern damit wieder ein Anfang zu philosophischem Denken gemacht war. Aber es wäre doch verkehrt und ein Widerspruch in sich selbst, wenn das, was als Durchgang sein relatives Recht und seine Not-

wendigkeit hat, als das zum Bleiben Bestimmte, als das, was dauernde Geltung zu beanspruchen hat, aufgefaßt würde. Wir wären dann bei einem sehr sonderbaren Ergebnis angelangt. Was aus der jüngsten großen Phase des modernen Lebens als die wichtigste Errungenschaft herausgearbeitet und auf streng empirischem Wege nach allen Anforderungen eines gründlich umgestalteten Wissenschaftsbetriebs als der geistige Extrakt des menschlichen Bewußtseins nachgewiesen würde, das wäre hiernach nichts anderes als der alte steife Haarzopf des Kantianismus. Aber auch andere Formen einer Neubildung haben kaum etwas recht Befriedigendes. Es wird schwerlich ein ungerechtes Urteil sein, wenn Rabus (Logik und System der Wissenschaften. 1895. S. 344) folgendes bemerkt: „Heutzutage spricht man viel von einer neuen Richtung der Philosophie und meint hauptsächlich die empirische und vom naturwissenschaftlichen Forschen eingenommene Neigung im Unterschiede von früheren Überhebungen der Spekulation. Jene Überhebungen dürfen auch nicht verkannt werden und sollen nicht geleugnet sein; ebensowenig ist die Wichtigkeit des Fundaments zu bezweifeln, welches immer von der empirischen Forschung gelegt wird. Aber wer eingedenk der früheren Leistungen und der bleibenden Aufgaben das Ganze der philosophischen Bestrebungen überschaut, wird nicht umhin können, in der gepriesenen neuen Richtung eine Vereinseitigung und Verarmung zu finden; es stimmt hiermit die dermalige Geringfügigkeit des Einflusses von seiten der Philosophie auf die anderen Wissenschaften und der weitverbreitete Mangel an Interesse für philosophische Studien, die nichts Eigenes mehr zu bieten vermögen."

Das ist keineswegs eine vereinzelte Stimme. In entschiedenem Gegensatz gegen die herrschende Strömung stellt sich z. B. auch Gideon Spicker (der Kampf zweier Weltanschauungen, Stuttgart 1898; von demselben „die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit," Leipzig 1892). So sehr dieser Autor in seiner Kritik der Offenbarung in modernem Vorurteil befangen und festgenagelt ist, so hat er doch gegenüber den neukantischen und empiristischen Tendenzen der Gegenwart einen freien Blick sich bewahrt. „Wenn wir," bemerkt derselbe, „die Scholastik ihres einseitig transcendentalen und die Gegenwart ihres ausschließlich empirischen Sinnes wegen zu tadeln berechtigt sind:

so ist offenbar die Allseitigkeit in der Ausübung unserer Vermögen, so weit nicht bloß das Einzelne, sondern das Ganze, die Gattung in Betracht kommt, das höhere Ideal." ..... Jede ausschließliche Bevorzugung der einen und der anderen Richtung ist „wider die Natur, ein verhängnisvoller Irrtum, der zu allen Zeiten der Wahrheit hinderlich entgegenstand. Läßt sich ein für allemal unser Wesen nicht ändern und bedürfen wir der Transcendentalität ebenso sehr als der Empirie; dann ist schlechterdings nicht einzusehen, weshalb man immer wieder bald in dieses, bald in jenes Extrem zurückfällt. Die Geschichte scheint wahrhaftig nur da zu sein, um sie zu studieren, nicht aber um etwas daraus zu lernen. Wie beschränkt muß daher der Gesichtskreis derjenigen sein, welche da glauben, den ganzen Entwicklungsprozeß ignorieren und ihre eigene Epoche für den Gipfelpunkt aller Weisheit und Erkenntnis ansehen zu dürfen. In solchen Zeiten, wo man selbst den Begriff der Philosophie verloren hat und ob der allgemeinen Strömung nicht mehr weiß, woran man sich halten soll, bleibt nichts anderes übrig, um sich zu orientieren, als die Geschichte zu befragen, was das „„Haupt aller Wissenschaften"", wie schon Aristoteles die „„erste Philosophie"" auffaßte, bisher war und vermutlich in alle Zukunft sein wird" (Kampf zweier Weltanschauungen S. 16). — — — Wir stehen „nicht bloß den großen Weltproblemen, sondern selbst der Philosophie gegenüber ungewiß und ratlos da. Ob mittels der Spekulation im Anschluß an die empirischen Wissenschaften jenes tiefe Dunkel etwas gelichtet und ein Fortschritt nach dieser Richtung gemacht werden kann, ist eben die schwierige Frage, auf die fast niemand den Mut hat, eine zeitgemäße Antwort zu geben. Was ist aber die Philosophie, wenn dieses Streben nicht zu ihrem Wesen gehört, und wie viele gibt es, die ihr gerade diese Aufgabe absprechen? Vergleichen wir die gegenwärtige Auffassung mit der Geschichte in ihrer dritthalbtausendjährigen Entwicklung, so weiß man wahrlich nicht mehr, was man unter Philosophie verstehen soll; sie ist selbst zum Rätsel geworden, bei dem man aber nicht einmal sicher ist, ob es zu den lösbaren oder unlösbaren gehört.

Angesichts dieser verzweifelten Thatsache bleibt uns nichts anderes übrig, als auf dem Wege der Erfahrung und Geschichte den Versuch zu machen, ob in der vielhundertjährigen Entwicklung dieser

fraglichen Wissenschaft sich nicht ein Gesetz entdecken lasse, an dem wir erkennen können, was Philosophie war und in alle Zukunft sein wird. Die Zeitströmung von einigen Dezennien kann doch nicht so ins Gewicht fallen, wie zwei bis drei Jahrtausende, zumal wenn sich herausstellt, daß solche Perioden des Verfalls schon oft dagewesen und jedesmal eine neue und höhere Blüte darauf folgte. Statt der Losung: „„auf Kant zurück““, werden wir also sagen müssen: auf die Natur des Menschen zurück, wie sie im Verlauf der Geschichte sich entwickelt und in den mannigfaltigsten Formen geoffenbart hat“ (ebenda S. 24).

Nach manchen Anzeichen scheint bereits eine Wendung in dem geistigen Leben der Gegenwart sich anzubahnen. „Täuschen wir uns nicht, so ist die eigentliche Blüte der Naturwissenschaft vorüber und die Geisteswissenschaften beginnen wieder in den Vordergrund zu treten; allerdings vorerst noch schüchtern, tastend, und in empirischer Form, wie die „„ethischen““ und „„psychologischen““ Bestrebungen hinlänglich beweisen, aber der Schritt von der Wirkung zur Ursache kann auf die Dauer nicht ausbleiben.“ — — — Allgemach „dämmert das Bewußtsein auf, daß mit der bloßen Empirie die tieferen Bedürfnisse des Geistes und Gemüts sich nicht befriedigen lassen. Und im gleichen Grad als diese Überzeugung platzgreift, wird die verrufene Spekulation wieder zu Ehren kommen“ (Spicker a. a. O. S. 15 f.). Über kurz oder lang kann die Philosophie sich aufraffen und ihres höheren Berufs wieder bewußt werden.“ Sie ist „ihrem innersten Wesen nach auf Entwicklung und Fortschritt angewiesen. Als Wissenschaft von den höchsten und letzten Prinzipien muß sie endlich zu der Einsicht kommen, daß es auf diesem Wege nicht weiter geht.“ — — — „Die Periode der Selbstbesinnung, der erkenntnistheoretischen und geschichtlichen Orientierung ist vorüber und die ersten Strahlen eines neuen Tages spitzen schon am dämmrigen Horizonte auf“ (ebenda S. 302).

Wir haben einige Stimmen vernommen, welche über den dermaligen Zustand der Philosophie sich aussprechen. Die Erfahrungen, welchen dieselben Ausdruck geben, zeigen, daß bei dem dermaligen Stand unmöglich verharrt werden kann, daß notwendig darüber wieder hinausgegangen werden muß. Die Periode der Selbstbescheidung hat ihr Recht und ihre Notwendigkeit gehabt, aber in

dem Sinn, daß es galt, philosophischer Forschung nur erst überhaupt wieder einen festen Boden zu sichern; und man muß allen denen großen Dank wissen, welche in der Zeit schwerer Niederlage und Geringschätzung den Mut hatten, die Fahne philosophischer Erkenntnis wieder empor zu halten und anderen voranzutragen. Es war natürlich, daß sie mit vieler Resignation und Selbstbeschränkung verfuhren; aber die Periode der Selbstbescheidung in dem Sinne, wie sie den Charakter dieser Entwicklungsphase bildet, konnte nur ein vorläufiges Stadium sein, nicht das zum bleiben bestimmte. Die alten Probleme, welche je und je den menschlichen Geist beschäftigt haben, lassen sich doch nicht auf die Länge beiseite schieben; sie drängen sich immer wieder aufs neue auf. Nicht in der Abkehr von Spekulation und Metaphysik, nicht in einem offenen oder maskierten Agnostizismus kann das Heil der Philosophie liegen; ihr müssen die großen Gegenstände wieder zurückgegeben werden, um derentwillen allein es sich wahrhaft verlohnt zu philosophieren. Auf sie muß philosophische Forschung aufs neue sich richten; nicht zwar so, daß man zu dem, was bereits alt und historisch geworden ist, einfach zurückkehrt; aber die alten Aufgaben sollen auf neuem Wege wieder in Angriff genommen werden und zwar mit dem vollen Bewußtsein der Erfahrung, welche die Geschichte der Philosophie inzwischen an die Hand gegeben hat, und mit der kritischen Selbstbesinnung, welche als ein bleibender Gewinn der dermaligen Epoche zu betrachten sein wird.

Indem wir aber von den großen Gegenständen sprechen, welche philosophische Forschung sich wird revindizieren müssen, richtet sich unsere Aufmerksamkeit besonders auf einen Punkt. Die oberste Thatsache aller Geschichte ist und bleibt das Christentum von dem Leopold von Ranke, der die Vorstellung von einem allgemeinen Fortschritt des menschlichen Geschlechts zurückweist (Weltgesch. IX. Teil, 2. Abt. S. 115, S. VIII.), die Bemerkung macht, daß dasselbe im Grunde der einzige wahre Fortschritt der Menschheit sei. Das Christentum muß aber als das hingenommen werden, als was es seinem Wesen nach sich gibt. Es verträgt keine Umbildung, keine Entfremdung gegen sein eigenes Wesen; es ist nur so, wie es seinem Wesen nach ist, oder es ist überhaupt nicht. Und gerade mit den dunklen Realitäten, welche es in sich schließt, und

den harten Anstößen, die es dem modernen Denken zumutet und aufgibt, ist es das, was es ist. Gerade als solches will es begriffen sein. Eine Philosophie, die damit nichts anzufangen weiß, die erst das Christentum in ihrem Sinne purgieren und kastrieren muß, um es sich und anderen annehmbar und plausibel zu machen, hat sich damit selbst das Zeugnis ihrer Unzulänglichkeit ausgestellt. Wenn z. B. Lotze die christliche Religion nur in Form einer Verwässerung nach Art des alten hausbackenen Rationalismus sich zurecht legen kann und von diesem Vernunftextrakt der Religion versichert, mehr sei auch durch die christliche Offenbarung nicht geoffenbart, so ist sein ganzes Gedankensystem schon an der Thatsache des Christentums gescheitert. Was muß sein, wenn das Christentum ist? Sobald man diese Frage sich vorlegt und ihr ernstlich nachgeht, wird sich eine erheblich veränderte Gedankenrichtung ergeben. Ein philosophisches System muß auf der Höhe stehen, die durch das Christentum als Aufgabe gestellt ist, wenn es der Wirklichkeit entsprechen und ein Verständnis derselben erschließen soll. Wenn es zu dem, was die zentralste und universellste Thatsache der Wirklichkeit ist, kein positives Verhältnis zu gewinnen vermag, hat es eben damit seine Insuffizienz nachgewiesen.

Es ist eine schmerzliche Wahrnehmung, wie zurückgeblieben die religiösen Vorstellungen vielfach in den Kreisen der Gebildeten, auch den wissenschaftlich Gebildeten, sind. Der religiöse Umschwung, welcher in den ersten Jahrzehnten des abgelaufenen Jahrhunderts sich vollzog, hat auf engere Kreise sich beschränkt. In der Litteratur, in unseren Bildungszuständen, auch in den wissenschaftlichen Anschauungen, soweit sie sich überhaupt noch mit religiösen Dingen befassen, leben großenteils die religiösen Vorstellungen des 18. Jahrhunderts fort. Man schilt demgemäß auf Orthodoxie, auf kirchliche Bevormundung und Geistesknechtung; das aber, wogegen man damit angeht, ist das positive Christentum, das man nicht kennt. Wer den Ruhm eines freien Geistes beansprucht, meint in Opposition gegen Christentum and Kirche treten zu müssen; hierdurch muß er erst sich legitimieren, anders kann er nicht für vollbürtig gelten. Es ist ein schmerzlicher Riß, der durch das Geistesleben unserer Nation geht. In weiten Kreisen herrscht eine Stimmung, nicht sowohl der Gottesfurcht, als vielmehr der Theophobie und Christo-

phobie, eine Art geistiger Wasserscheu, die über das in schmerzliche Erregung gerät, worin doch gerade das sanierende Element zu suchen wäre. Soweit dabei wissenschaftliche Vorurteile in Frage kommen, ergibt sich hiermit das Bedürfnis, das Christentum auch auf wissenschaftlichem Wege der modernen Menschheit wieder näher zu bringen. Dies könnte nur geschehen durch eine tiefere und universellere Erfassung des Christentums und durch die Begründung einer Weltanschauung, in welcher das Christentum die zentrale Stellung einnimmt, die ihm seinem Wesen nach gebührt. Es ist eine christliche Gnosis, deren Ausbildung damit erfordert wird, eine christliche Gnosis, die berufen wäre, die Philosophie des modernen Heidentums in durchgreifender Weise über die Enge ihres Gesichtskreises und ihre Irrtümer aufzuklären und über sich selbst hinauszuheben.

Diese Aufgabe kann nicht der Theologie überlassen werden, schon um deswillen nicht, weil in der Theologie immer die Neigung wiederkehrt, das Christentum nach zu engen und partikularen Gesichtspunkten aufzufassen. Wir sehen hier von der katholischen Theologie ab. Der protestantischen Theologie aber scheint von dem Nominalismus Luthers her eine Einseitigkeit anzuhaften, welche sie bis heute nicht ganz abzustreifen vermocht hat. Indem in unserem Jahrhundert eine neuerstandene kirchliche Theologie den schöpferischen Impulsen folgte, welche von Schleiermacher, dem großen Regenerator der protestantischen Theologie, ausgegangen waren; unterstand sie auch dem Einfluß, den der Kantisch-Schleiermachersche Dualismus übte. Dieser Einfluß hat latent fortgewirkt, bis derselbe in der Ritschlschen Theologie von den Elementen, durch welche er niedergehalten war, sich loslöste und in dem Nominalismus dieser Theologie offen zu Tage trat.

Es gehört zu dem Beruf der Wissenschaft, die Wunden, die sie geschlagen hat, gleich dem Speer des Achilles wieder zu heilen. Man wende nicht ein, zu christlicher Erkenntnis komme niemand auf dem Wege der Wissenschaft, sondern nur auf demselben Wege, auf welchen auch der schlichte Mann zur Erkenntnis der christlichen Religion gelangt. Letzteres versteht sich unter allen, die überhaupt ein christliches Verständnis haben, von selbst.[1]) Die christliche Wahr-

[1]) Sollte nur etwa Schelling diese elementare Einsicht nicht erreicht

heit fordert von dem, der für sie gewonnen werden soll, eine ethische Willensentscheidung; die höchste Wahrheit läßt sich nicht wie eine sinnliche Wahrheit durch Sinneszwang demonstrieren oder durch logischen Beweis aufnötigen. Es gehört ein auf die Wahrheit gerichtetes sittliches Wollen dazu, um sie zu erkennen. Allein der Glaube hat in sich selbst den Trieb, das, was er in unmittelbarem Erleben als die Wahrheit erfaßt hat, sich denkend zu vermitteln, und die universellste Wahrheit drängt ihrem Wesen nach zur universellsten Gestaltung ihrer Erkenntnis. Die wissenschaftliche Selbstbezeugung des Christentums aber ist gleichfalls ein christliches Zeugnis, das an den ganzen Menschen, an sein Wollen und Gewissen ebenso, wie an seine denkende Einsicht sich wendet.

Ebensowenig kann uns der von theologischer Seite erhobene Einwand beirren, Philosophie sei Sache des natürlichen Menschen, die Philosophie ende mit einer Frage, auf welche das Christentum die Antwort biete. Wenn es sich so verhält, dann gibt es freilich keine Philosophie der Offenbarung, keine Philosophie

---

haben? Wie wenig eine solche Meinung zuträfe, ergibt sich aus dem Nachdruck, mit welchem Schelling betont, daß der Glaube auf Erfahrung beruht (W. W. 1. Abth. X, 406 f.). Der Glaube, sagt Schelling, bleibt „etwas ganz für sich, unabhängig von aller Wissenschaft, frei sogar von jeder Berührung mit derselben, weil rein von allem Allgemeinen, das Persönlichste, in das als innerstes Heiligtum menschlicher Freiheit nichts von außen, auch nicht die Wissenschaft, eingreift . . . . . Hierin (im Glauben) ist jeder dem anderen gleich und der Wissende wie der Unwissende. Daher auch der, welcher die Möglichkeit einsieht (und ein solcher sollte jeder Lehrer sein) an die Wirklichkeit in keinem anderen Sinne glaubt, als in welchem das Volk, d. h. derjenige größere Teil an sie glaubt, der für sich bloß an die Erfahrung gewiesen ist. Denn auch jener glaubt an die Wirklichkeit der Erlösung z. B., nicht, weil er die Möglichkeit einsieht, sondern wegen der ihm gewordenen Erfahrung. Die Erfahrung, auf welcher der Glaube beruht, kann der Lehrende dem Lernenden nicht geben; diese zu erlangen, wird nach altkirchlicher Erziehungsweise der in den Hauptlehren Unterrichtete in eine andere Schule geschickt, worin — mittelst der dem Volk in dieser Absicht zugänglich gemachten und in die Hände gegebenen Bibel — der Heil. Geist selbst Lehrmeister ist. Wohl aber dazu bedarf er des menschlichen Lehrers, nicht nur, daß er ihn beständig in diese Schule weise, sondern, daß er ihm das innerlich Erfahrene auch auslege, ja es ihm in den Zusammenhang erhebe, in welchen es ihm zugleich ein Denkbares, ja sogar ein wirklich Gedachtes wird“.

des Christentums. Dann sind Christentum und Philosophie zwei stets getrennte Größen; wo das eine anfängt, hört das andere auf. Wer wird aber bei einer derartigen mechanischen Teilung und einer so unzulänglichen Meinung von der Aufgabe der Philosophie sich zufrieden geben können? Sollte nicht vielmehr das Christentum auch der Philosophie einen neuen Geist einhauchen und ihr neue und höhere Ziele stecken? Es wäre Zeit, daß mit diesem theologischen Vorurteil endlich gründlich aufgeräumt würde. Christliches Verständnis ist doch nicht ein ausschließliches Vorrecht der Theologie. Warum soll ein Philosoph nicht auch ein Christ und von christlicher Erkenntnis durchdrungen sein können? Wie sollte er aber dazu kommen, das, was ihm für die höchste Realität gilt, von seiner Forschung auszuschließen? Es ist doch nicht mehr als natürlich, daß ihm dasselbe auch den höchsten Gegenstand seiner wissenschaftlichen Erkenntnis bildet. Es gibt ein Wissen, das den Glauben in sich hat und dessen Inhalt begreift. Ein solches Wissen ist keineswegs der Alleinbesitz der Theologie; aber es wird, sofern es philosophische Erkenntnis wird, anders sich gestalten, als wenn es im Bereich der Theologie stehen bleibt.

Wenn demnach die Aufgabe bestehen bleibt, eine Philosophie des Christentums und seines Verhältnisses zu dem natürlichen Weltdasein zu gewinnen, dann wird die spätere Schellingsche Philosophie jedenfalls als ein hochbedeutsamer vorbereitender Versuch in Betracht kommen. Sie bleibt ein großartiges und notwendiges, ebenso von religiöser, wie von wissenschaftlicher Seite her erfordertes Unternehmen. Hat sie die Aufgabe, die sie sich gestellt hat, nicht zu lösen vermocht, so bleibt sie doch eine Weissagung, die es wert ist, ihre künftige Erfüllung zu finden.

Lic. L. Stählin.

Das Neue Testament Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer.

I.

Längst besaß und erörterte man den Bericht des Leontius von Byzanz[1]) über die frevelhafte Kritik, welche Theodor am Kanon des Neuen wie des Alten Testaments geübt habe. Darnach hat Theodor nicht nur den Brief des Jakobus, sondern auch die übrigen katholischen Briefe verworfen und aus der Bibel verbannt wissen wollen.[2]) An Deutlichkeit läßt dieses Zeugnis kaum etwas zu wünschen übrig, und die Gründe, mit denen man es meistens zu entkräften versucht hat,[3]) sind nicht eben ein-

---

1) Gestorben um 543 vgl. Loofs, Leontius und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche (Texte u. Unters. III, 1—2) S. 281 ff. und Theol. Literaturblatt 1887 Sp. 89.

2) Leontius c. Nestor. et Eutych. III, 12—13 (Mai, Spicil. Rom. X, 72 f.; Migne 86, 1, 1365) rügt Theodors Kritik der hl. Schriften, besonders des Buches Hiob, auf welches Jakobus 5, 11 sich berufe. Sodann c. 14 *δι' ἣν αἰτίαν αὐτήν τε, οἶμαι, τοῦ μεγάλου Ἰακώβου τὴν ἐπιστολὴν καὶ τὰς ἑξῆς τῶν ἄλλων ἀποκηρύττει καθολικάς. οὐ γὰρ ἤρκει αὐτῷ κατὰ τῆς παλαιᾶς ἐγχειρεῖν γραφῆς, τὴν Μαρκίωνος ἐζηλωκότι ἀσέβειαν, ἀλλ' ἔδει καὶ κατὰ τῆς νέας αὐτὸν ἀγωνίσασθαι, ἵνα ᾖ περιφανεστέρα αὐτῷ ἡ κατὰ τοῦ ἁγίου πνεύματcς ἀγωνία.*

3) Credner, Gesch. d. Kanons, herausgeg. von Volkmar S. 229 und Zusatz

leuchtend. Es wird als Zeugnis eines Gegners, der die Farben stark auftrage, verdächtigt. Leontius selbst war in jungen Jahren Nestorianer gewesen und erst als Mönch zur Orthodoxie bekehrt worden. Solche Konvertiten sind manchmal fanatisch, und Fanatiker pflegen es mit den Anschuldigungen ihrer früheren Parteigenossen nicht genau zu nehmen. Oder Leontius soll, obwohl er selbst alle 7 katholischen Briefe in der gewöhnlichen Ordnung der Griechen, mit dem Brief des Jakobus an der Spitze, zum Kanon rechnet (de sectis act. II, 4), in seiner Polemik gegen Theodor unter den „weiter folgenden katholischen Briefen der Anderen“ doch nur die 4 kleineren dieser Briefe (2. Petr., 2. 3. Joh., Jud.) verstanden haben. Theodor hätte nur darin sich vom Kanon der antiochenischen und der nationalsyrischen Kirche freigemacht, daß er mit den 4 kleinen Briefen auch noch den Jakobusbrief verwarf. Das heißt aber nicht mehr Geschichte schreiben, sondern machen, ganz ebenso wie wenn man im Widerspruch mit dem mehrfachen Zeugnis der einzigen vorhandenen Berichterstatter es nicht gelten lassen will, daß Clemens von Alexandrien die sämtlichen katholischen Briefe in seinen Hypotyposen ausgelegt habe. In dem vorliegenden Fall aber läßt sich der bis dahin allein vorhandene Bericht des Leontius glücklicherweise durch ein zweites Zeugnis bestätigen, und zwar das Zeugnis eines Nestorianers und Verehrers Theodors. Dies ist Jesudad (nach anderer Aussprache Jschodad) von Merw, nestorianischer Bischof von Chedhatta in Assyrien im 9. Jahrhundert. In seinem noch ungedruckten Kommentar zum Neuen Testament, der eine Fundgrube selbständiger Überlieferungen ist, beginnt er seine Auslegung der 3 katholischen Briefe, welche die Syrer anerkannten, mit folgenden Worten [1]): „Von diesen drei Briefen sagen Eusebius

---

Volkmars S. 230 am Schluß von § 95; Kihn, Theodor und Junilius S. 66; Westcott, A general survey of the history of the canon of the N. Test., 6. ed., p. 443.

[1]) Meinem Freunde Dr. Hjelt aus Helsingfors, welcher den Berliner Codex Sachau 311 längere Zeit hier in Erlangen benutzen durfte, verdanke ich eine Abschrift der oben in Übersetzung gegebenen Sätze. Sie stehen dort auf fol. 188a. Ein Abdruck des syrischen Textes ist entbehrlich, da, wie ich nachträglich erfahre, Sachau im Verzeichnis der syr. Hss. (Berlin 1899) I, 305a einen solchen geliefert hat.

von Cäsarea und Andere, daß sie in Wahrheit von den Aposteln seien. Andere aber durchaus nicht, weil ihre Worte nicht entsprechen (übereinstimmen mit) denjenigen der Apostel. Auch Theodor, der Ausleger, erwähnt diese an keiner Stelle oder führt aus ihnen einen Beweis an in irgend einer der Schriften, die er verfaßt hat, während wir doch wohl sehen, daß er Beweis anführt nicht nur aus der Schrift über Hiob und aus der großen Weisheit und aus derjenigen des Bar-Sira, (Büchern) welche in menschlicher Bildung (Gelehrtheit) geschrieben sind". Die letzten Worte sind logisch nicht ganz durchsichtig, da dem „nicht nur" kein „sondern auch" entspricht. Der Sinn ist doch im wesentlichen deutlich. Da Theodor dem Buch Hiob die kanonische Würde absprach und dem Verfasser gerade dieses Buches nachsagte, daß er in Nachahmung heidnischer Dramen und in weltlichem Streben nach dichterischem Ruhm die Geschichte des frommen Hiob mit eitlem Wortprunk und mythologischem Aufputz dargestellt habe,[1]) so gilt vor allem von diesem Buch, daß es nicht inspiriert, sondern ein Erzeugnis menschlicher Bildung sei. Auch die grammatische Form gestattet es nicht, dieses Urteil nur auf die beiden Weisheitsbücher zu beziehen. Jesudad bemerkt ganz richtig, daß das völlige Schweigen Theodors über die 3 Briefe um so schwerer wiegt, da er doch aus den nach seinem Urteil nicht kanonischen Büchern Hiob, Weisheit Salomos und Sirach gelegentlich Stellen anführe.

Was Jesudad hier auf Grund seiner vollständigeren Kenntnis der Schriften Theodors bezeugt, können wir aus unserer zwar nur fragmentarischen, aber doch schon ziemlich große Stücke umfassenden

---

[1]) Leontius (s. S. 788 Anm. 2), besonders aber die Exzerpte aus Theodor in den Akten des 5. Generalkonzils vom J. 553 (Mansi IX, 223 ff.). Dem Ausdruck am Schluß von Jesudads Bemerkung entsprechen die eigenen Worte Theodors l. l. 223: his quae p r o d o c t r i n a h o m i n u m scripta sunt et Salomonis libri connumerandi sunt, id est Proverbia et Ecclesiastica (so im Text, eine Hs. am Rande richtiger Ecclesiaste[s]), quae ipse ex sua persona ad aliorum utilitatem composuit, cum prophetiae quidem gratiam non accepisset, prudentiae vero gratiam, quae evidenter altera est praeter illam secundum beati Pauli vocem. Unvergleichlich rücksichtsloser lauten Theodors Urteile über Hiob p. 224 und Hoheslied p. 225 f. Letzteres haben weder Juden noch Christen der publica lectio gewürdigt p. 227.

Kunde [1]) nur bestätigen. Soviel ich sehe, findet sich in Allem, was bisher von seinen exegetischen und dogmatischen Schriften gedruckt ist, kein einziges Citat aus einem der katholischen Briefe, ja nicht einmal eine Erwähnung derselben. Die Vermutung, daß er den Brief des Jakobus wegen dessen Bezugnahme auf die Geschichte Hiobs und somit auf das von Theodor so scharf kritisierte Buch Hiob verworfen habe, wird von Leontius selbst nur als seine eigene Vermutung vorgetragen, ist demnach ohne geschichtlichen Wert, wenn auch an sich nicht unglaublich. Es hätte dies seinesgleichen daran, daß manche den Brief des Judas wegen seiner Berufung auf jüdische Apokryphen verwarfen. Ähnliche Gründe könnte Theodor gegen den 2. Petrusbrief geltend gemacht haben. Dagegen ließe sich die Verwerfung des 1. Petrusbriefs und der 3 johanneischen Briefe auf diesem Wege nicht erklären. Und doch wird man dem übereinstimmenden Zeugnis des Gegners Leontius und des Verehrers Jesudad, wonach Theodor die sämtlichen katholischen Briefe verworfen habe, den Glauben nicht verweigern können. Die Gründe können bei den einzelnen Briefen verschiedene gewesen sein. Die Namenlosigkeit des 1. Johannesbriefs, das auf eine nur mittelbare Herkunft von Petrus hinweisende *διὰ Σιλουανοῦ* 1. Pt. 5, 12, die Undeutlichkeit der Selbstbezeichnung des Verfassers in 2. Joh. 1 und 3. Joh. 1: dies und anderes kann mitgewirkt haben. Aber Theodor hat sich bei seiner Kritik wenigstens in Bezug auf das Neue Testament nicht bloß durch exegetische und sachliche Erwägungen leiten lassen, sondern auch durch Tradition. Für ihn als einen Sohn der Kirche von Antiochien gehörten die 4 kleineren der katholischen Briefe und die Apokalypse von vornherein nicht zum Neuen Testament, und er befand sich mit Ablehnung dieser Bücher auch im Einklang mit der syrischen Nationalkirche seiner Zeit und mit der syrischen Vulgata, der Peschittha. Wenn nun Jesudad von Leuten spricht, welche auch die größeren katholischen Briefe nicht als apostolisch gelten lassen wollten, und wenn er den großen Theodor, der bei den Nestorianern den Ehrentitel „des Auslegers" *κατ' ἐξοχήν* führte, als einen hervorragenden Vertreter

[1]) Vgl. die Übersicht bei Bardenhewer, Patrologie S. 304 f. Dazu kommt noch Comment. Theodori M. in ev. Johannis ed. Chabot, Tom. I, Paris 1897.

dieser Ansicht nennt, so scheint er nicht der Ansicht zu sein, daß jene Leute lediglich Nachtreter Theodors seien. Dem ist auch nicht so, sondern Theodor und jene Namenlosen konnten sich auf eine ältere Tradition stützen. Die Syrer haben ursprünglich in ihrem Neuen Testament weder die Apokalypse noch irgend einen katholischen Brief gehabt. Etwa 10—20 Jahre vor Theodors Geburt hat Aphraates seine Abhandlungen geschrieben, welche neben anderen Nachrichten eben jenen Bestand des Neuen Testaments für die Kirche in Mesopotamien und östlich vom Tigris bezeugen.[1]) Mit der Einführung der Peschittha und ihres um drei katholische Briefe bereicherten Kanons, welche selbst nur als ein allmählich und gewiß nicht ohne Widerspruch sich vollziehender Prozeß gedacht werden kann, war nicht sofort alle Anhänglichkeit an die ältere Gestalt des syrischen Neuen Testaments ausgetilgt. Es wird demnächst von anderer Seite gründlich gezeigt werden, daß gerade bei den Nestorianern Beweise solcher Anhänglichkeit an die ursprüngliche Tradition der Syrer sich noch bis in spätere Jahrhunderte erhalten haben. Auch Jesudads vorhin angeführte Sätze beweisen dies. Für diesen Nestorianer des 9. Jahrhunderts sind die 3 großen katholischen Briefe noch immer Antilegomena, was sie doch in der ganzen übrigen Kirche längst nicht mehr waren. Es ist nicht zu übersehen, daß die syrischen Theologen, durch welche Kosmas der Indienfahrer im 6. Jahrhundert sich hat belehren lassen, Nestorianer gewesen sind. Wenn sein Bericht über die Geltung der katholischen Briefe viele nachweisliche Unrichtigkeiten enthält, wenn er namentlich mehrmals von der Gesamtheit der 7 Briefe sagt, was nur von den 4 kleineren gilt, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß er auf Grund von empfangenen Nachrichten viererlei Urteile unterscheidet: 1. manche erkennen nur die in der syrischen Bibel enthaltenen drei Briefe an; 2. andere nur den 1. Petrus- und den 1. Johannesbrief (also nicht den Jakobusbrief); 3. andere rezipieren alle 7; 4. wieder andere verwerfen sie sämtlich. Das Urteil der letzteren berührt sich selbst im Ausdruck mit dem Bericht Jesudads.[2]) Wir erfahren durch Kosmas auch einen

---

[1]) Vgl. meine Gesch. d. Kanons I, 373—375.

[2]) Vgl. den Abdruck der einschlagenden Sätze aus Kosmas und die Erörterungen GK (= Gesch. d. Kanons) II, 230—233. Mit den obigen Sätzen

Grund für dieses Urteil. Da alle drei Briefe unter dem Namen des Johannes offenbar von derselben Person herrühren, so müsse mit den beiden kleineren auch der größere verworfen werden. So mag schon Theodor argumentiert haben. Aber der durch Kosmas und Jesudad bezeugte Stand der Dinge im 6. und 9. Jahrhundert ist schwerlich nur eine Wirkung des Ansehens, welches Theodor bei den Nestorianern genoß, sondern eine späte Nachwirkung der Zustände in der noch nicht gespaltenen Kirche der Syrer vor dem Ausgang des 4. Jahrhunderts. Daß Theodor um diese gewußt hat, läßt sich nicht wohl bezweifeln. Schon lange, ehe er als Bibelkritiker auftrat, hat gerade auch in Sachen des Bibelkanons ein Wechselverkehr des Gebens und Nehmens zwischen Edessa und Antiochien bestanden. Wir sind daher auch zu der Annahme berechtigt, daß Theodor durch sein Wissen um die ältere Bibel der Syrer, welche keinen einzigen der katholischen Briefe enthielt, zu seiner völligen Ablehnung derselben sich ermutigt fühlte. Vielleicht war ein Zeitgenosse, der geborene Syrer Severianus von Gabala [1]), ein Vermittler dieses Einflusses.

II.

Es dürfte am Platz sein, hier auf ein syrisches Verzeichnis der biblischen Schriften hinzuweisen, welches gleichfalls samt der Apokalypse alle katholischen Briefe ausschließt. Es findet sich in einer dem 9. Jahrhundert zugeschriebenen Miszellenhandschrift des Katharinenklosters auf dem Sinai [2]) hinter einer Liste der 70 Jünger,

---

aus Jesudad vgl. den Ausdruck des Kosmas: *οὐ γὰρ τῶν ἀποστόλων φασὶν αὐτὰς οἱ πλείους, ἀλλ' ἑτέρων τινῶν πρεσβυτέρων ἀφελεστέρων.* So angeblich von allen 7 Briefen; sodann von 1. Petr. und 1. Joh.: *ἕτεροι δὲ οὔτε* (= *οὐδὲ*) *αὐτὰς λέγουσιν εἶναι τῶν ἀποστόλων, ἀλλὰ τῶν πρεσβυτέρων.*

[1]) Kosmas berichtet, wie gesagt, mehrfach ungenau über die Stellung älterer Theologen zu den katholischen Briefen. Das schließt aber nicht aus, daß er im einzelnen Fall Richtiges angibt; so wenn er mit Anführung der Quelle in Bezug auf die sämtlichen katholischen Briefe sagt: *ὁμοίως καὶ Σευηριανὸς ὁ Γαβάλων εἰς τὸν κατὰ Ἰουδαίων λόγον αὐτὰς ἀποκηρύττει.* Severians Muttersprache war das Syrische, und er hat von seiner semitischen Sprachkunde Gebrauch gemacht vgl. Forschungen VI, 277.

[2]) Studia Sinaitica I. Catalogue of the syriac mss. in the convent of

oder genauer ihrer Todes- und Grabesstätten, welche angeblich aus einer Schrift des Irenäus geschöpft ist, mit einem kurzen Anhang über die 4 Evangelisten. Die Liste lautet in deutscher Übersetzung mit Fortlassung der Masse alttestamentlicher Titel folgendermaßen:

„Ferner Berechnung der Zahl der heiligen Bücher, und wieviele Verse (Stichen) in jeder derselben sind. Genesis 4516 Stichen ..... Die große Weisheit 1550, Bar-Asira (Sirach) 2550. Das ganze Alte Testament 71574 Stichen.

Ev. des Matthäus 2522, Ev. des Markus 1675, Ev. des Lukas 3083, Ev. des Johannes 1737. Das ganze Evangelium 9218 Stichen. Die Apostelgeschichte 2720.

Vom Apostel Paulus: Brief an die Galater 265, 1. Korinther 946, 2. Korinther 653, Römer 825, Hebräer 837, Kolosser 275, Epheser 318, Philipper 318, Philipper (!) 235, 1. Thessalonicher 417, 2. Thessalonicher 118 (1. Tim. fehlt), 2. Timotheus 114, Titus 116, Philemon 53. Der ganze Apostel 5076 Stichen.

Alle heiligen Schriften, welche die heilige Kirche annimmt, 90000 Stichen".

Die Liste enthält in Titeln und Zahlen einige Fehler.[1])

St. Catharine on mount Sinai, compiled by A. Smith Lewis. London 1894 p. 4—16. Es heißt in dem dort abgedruckten letzten Stück der Handschrift p. 8: „Ferner die Namen der 70 Apostel, welche niedergeschrieben sind von Irenäus, dem Bischof von Lugdunum. 1. Adar (lies Addai) von Paneas und er starb in Edessa. 2. Chananja 2c. Dieser Anfang weist auf eine Entstehung oder Umarbeitung der Liste in Mesopotamien: Der letzte der 70 ist Gamaliel. Darauf folgt p. 10 a. E. „Die Namen der Evangelisten. Matthäus von den Zwölfen, und er redete (d. h. schrieb sein Evangelium) hebräisch in Palästina; Markus von den Siebzig, und er redete römisch in Rom; Lukas von den Siebzig, und er redete griechisch in Alexandrien; Johannes von den Zwölfen und er redete griechisch in Ephesus." Hieran schließt sich p. 11—14 das oben im Auszug mitgeteilte Verzeichnis der kanonischen Bücher.

[1]) Vgl. die Listen GK II, 394 ff. Die durchgängige, zum Teil starke Abweichung des Syrers von den Griechen beweist, daß hier eine selbständige, auf syrischem Boden entstandene Liste vorliegt. Die Fehler in den Ziffern sind zahlreich. Z. B. Ev. Joh. wird 1937 statt 1737 haben müssen, wodurch sich als Totalsumme der Evv. 9217 ergibt, wofür die Liste 9218 bietet, während die vorhandenen Teilposten nur 9017 ergeben. Auch die auffallend runde Gesamtziffer der ganzen Bibel 90000 kommt nicht heraus, sondern es ergibt sich durch Addition der Gruppen des N. Testaments mit der Gesamtziffer des A. Testaments nur 88,588.

Die Summe der Zeilen der Paulusbriefe soll nur 5076 betragen. Die Addition der Teilposten ergibt aber 5490. Hieraus folgt zunächst, daß der Schreiber nicht seine eigenen Einzelangaben addiert, sondern die Summe ebenso wie die Teilposten in seiner Vorlage vorgefunden und kopiert hat. Die mangelnde Übereinstimmung zwischen Einzelposten und Summe läßt sich aber auch nicht durch Entfernung der anscheinend in der Aufzählung der Titel vorliegenden Fehler herstellen. Wenn man die erste der beiden Anführungen des Philipperbriefs mit 318 Stichen als Dublette streicht, so würde dadurch die Differenz, welche 414 (5490—5076) beträgt, ziemlich ausgeglichen. Viel gewisser aber ist, daß der 1. Timotheusbrief bei der handschriftlichen Fortpflanzung der Liste durch mechanisches Versehen ausgefallen ist. Für diesen müssen jedenfalls wieder etwa 200—250 Stichen zugezählt werden; denn es ist nicht denkbar, daß Verfasser dieser Berechnung einen 2. Timotheusbrief aufgeführt, gemessen oder berechnet und bei der Addition berücksichtigt haben sollte, ohne zu bemerken, daß ihm der 1. Timotheusbrief entwischt sei. Dagegen kann man den doppelten Philipperbrief nicht so leicht aus der Liste beseitigen, wie den 1. Timotheusbrief eintragen. Wie häufig in derartigen Verzeichnissen unabsichtliche Auslassungen vorkommen,[1]) so unerhört ist meines Wissens die mechanische Wiederholung eines Titels. Auch würde eine Dittographie die gleiche Stichenzahl in beiden Schreibungen zur Folge gehabt haben, während hier der erste Brief an die Philipper 318, der zweite 235 Stichen hat. Nun könnte zwar die erste Ziffer eine fehlerhafte Wiederholung der gleichen Ziffer des vorangehenden Epheserbriefs sein. Aber auch hieraus läßt sich die Verdoppelung des Philipperbriefs kaum erklären; denn der Schreiber, welcher diesen seinen Fehler bemerkte und korrigieren wollte, würde das Richtige nicht hinter das Falsche gesetzt haben, ohne das Falsche zu streichen. Es scheint demnach ein apokrypher Philipperbrief neben dem kanonischen zu stehen. Um dies zu verstehen, muß der Gesamtcharakter der Liste ins Auge gefaßt werden. Wie das Verzeichnis der 70 Jünger, so ist auch der Bibelkanon offenbar auf syrischem Boden entstanden.[2]) In

[1]) Vgl. GK II, 158 f., 164, 171, 253 (Anm. 1), 270, 275, 330.

[2]) Vgl. S. 793 Anm. 1 und 2. Dies beweist auch der alttestamentliche Teil trotz mancher Fehler und Sonderbarkeiten. Es fehlt Koheleth und Hoheslied.

der neutestamentlichen Abteilung zeigt er folgende Eigentümlichkeiten:

1. Ausgeschlossen ist die Apokalypse. Ebenso die gesamte syrische Kirche und mit wenigen Ausnahmen [1]) die griechischen Kirchen von Palästina, Antiochien, Kleinasien, Konstantinopel spätestens seit 350, also auch Theodor.

2. Ausgeschlossen sind die sämtlichen katholischen Briefe. So Theodor und die ungenannten Leute, wahrscheinlich Nestorianer, von welchen Kosmas und Jesudad uns Nachricht geben, aber auch die alte syrische Kirche vor Einführung der Peschittha (oben S. 792).

3. Der Galaterbrief steht an der Spitze aller Paulinen, und die Korintherbriefe stehen vor dem Römerbrief, der erst die 4. Stelle einnimmt. Dies ist genau die Ordnung Marcions, sonst aber unerhört. [2])

4. Der Hebräerbrief schließt sich an die 3 großen Gemeindebriefe des Paulus an und steht hier, da der kleine Galaterbrief an die Spitze gestellt ist, an 5. Stelle. Das Prinzip, ihn als einen zweifellos paulinischen und nicht an eine Privatperson gerichteten Brief unter die Gemeindebriefe zu stellen, und zwar seinem Umfang entsprechend zu den großen Gemeindebriefen, ist auch sonst zur Anwendung gekommen. Gleichfalls an 5. Stelle stand er in der Vorlage des Codex Vaticanus, aber mit der Ordnung Rom., 1. 2. Kor., Gal., Hebr., Eph. An 4. Stelle hatten ihn anfangs die Kopten [3])

---

[1]) Hieronymus sagt in seinen zu Bethlehem gehaltenen Predigten über den Psalter zu Ps. 1, 3 (Anecdota Maredsolana III, 2 p. 5): Legimus in apocalypsi Johannis (quod in istis provinciis non recipitur liber, tamen scire debemus, quoniam in occidente omni et in aliis Faenicis provinciis et in Aegypto recipitur liber et ecclesiasticus est; nam et veteres ecclesiastici viri, e quibus est Irenaeus et Polycarpus et Dionysius et alii Romani interpretes, de quibus est et Cyprianus sanctus, recipiunt librum et interpretantur), legimus ergo ibi etc. Neben Phönizien wäre auch Cypern zu nennen, wo Epiphanius beharrlich an der Apokalypse festgehalten hat.

[2]) GK I, 622 f., 836. II, 346, 495 ff.

[3]) Vgl. GK II, 359. So auch die sahidische Übersetzung des Festbriefes des Athanasius herausgeg. von C. Schmidt, Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1898 S. 181. Darüber habe ich anderwärts genauer zu handeln. Über Theodors Ordnung s. GK II, 360, über die Vorlage des Vatikanus II, 361.

mit der Ordnung: Röm., 1. 2. Kor., Hebr., Gal., Eph., Phil. ꝛc. Gleichfalls an 4. Stelle Theodor, jedoch mit der Ordnung Röm., 1. 2. Kor., Hebr., Eph., Gal., Phil. ꝛc.

5. Es scheint neben dem kanonischen Philipperbrief ein apokrypher Brief von gleicher Bestimmung als kanonisch aufgeführt zu sein.

Aus dem unter 3—5 Gesagten ergibt sich zunächst, daß dieser syrische Kanon nicht denjenigen Theodors wiedergibt. Eben dies folgt auch aus der alttestamentlichen Abteilung; denn sie enthält die von Theodor so scharf kritisierten und verworfenen Bücher Hiob, Chronik, Esra.[1]) Wenn das gleichfalls von Theodor angefochtene Hohelied hier fehlt, so ist das ebenso wie das Fehlen von Koheleth entweder ein mechanisch entstandener Fehler oder Folge einer von Theodor unabhängigen Kritik. Dieser Kanon kann auch nicht wohl in jenen nestorianischen Kreisen, mit deren Urteil er in Punkt 1 übereinstimmt, und somit in so später Zeit entstanden sein, daß ein mittelbarer Einfluß Theodors auf seine Fassung denkbar wäre. Denn nachdem die Peschittha sich durchgesetzt hatte, konnte eine so wunderliche Ordnung der Paulusbriefe nicht mehr neu geschaffen werden und, was die Voraussetzung ihrer Anwendung in einem derartigen Verzeichnis bildet, eine gewisse Verbreitung finden. Der Kanon wird also eine Reliquie aus der Zeit vor allgemeiner Einführung der Peschittha sein. Da er mit dem syrischen Kanon dieser Zeit in Bezug auf Punkt 1 und 2 übereinstimmt, so wird er auch in Bezug auf Punkt 3—5 nicht den Einfällen eines einzelnen Gelehrten seine Eigenart verdanken, sondern der Sitte der syrischen Kirche jener Zeit oder eines Teiles derselben entsprochen haben. In hohes Altertum weist uns die Übereinstimmung mit Marcion in Punkt 3 und der Mangel jedes sonstigen Zeugnisses für diese Ordnung der 4 ersten Briefe. Sollte dies nicht diejenige Ordnung sein, in welcher die Syrer zuerst die Sammlung der Paulusbriefe empfangen haben? Wir besitzen keine ausdrücklichen Nachrichten hierüber. Die Citate bei Aphraates geben, soviel ich sehe, keinen Anhalt für Beantwortung dieser Frage. Sehr fraglich ist, ob die „Disputatio Archelai cum Manete“, worin der Römer-

[1]) Vgl. Leontius c. Nestor. et Eutych. III, 12—17 und **Mansi IX, 223** ff.

brief mehrmals als der erste Brief des Paulus bezeichnet wird, als ein Zeugnis für die syrische Kirche vor 350—370 gelten kann.[1])

Nach der armenischen Übersetzung, in welcher uns Ephraims des Syrers Kommentar zu den Paulusbriefen erhalten ist, hätte dieser die Briefe in der gewöhnlichen Ordnung der Griechen (Röm. — Thess., Hebr., Pastoralbr.) kommentiert, von welcher die Peschittha nur darin abweicht, daß sie den Hebr. hinter die Privatbriefe stellt. Aber es fragt sich sehr, ob nicht der armenische Übersetzer die einzelnen Teile des Kommentars nach der ihm geläufigen Ordnung umgestellt hat. Schon vor der Veröffentlichung des syrischen Kanons aus der Handschrift vom Sinai hat R. Harris erkannt, daß dies allerdings geschehen ist.[2])

Zu den Worten aus Röm. 1, 11 videre vos, ut impertiam vobis aliquid gratiae spiritualis fügt Ephraim (p. 4) hinzu ut sociis vestris Galatis et Corinthiis impertii. Er setzt also voraus, daß Paulus in der Folge Gal., 1. 2. Kor., Röm. diese vier Briefe geschrieben habe, also genau in der Ordnung Marcions und des vorliegenden syrischen Kanons. Sie muß auch Ephraim vorgelegen haben, welcher, wie das so manchmal geschehen ist, die Ordnung, in welcher seine Bibel ihm die Briefe darbot, als ein treues Abbild der Zeitfolge ihrer Abfassung ansah. Dieselbe Folge und noch mehr als dies beweist eine Bemerkung in der Einleitung zum Hebräerbrief (p. 201) darüber, daß Paulus an der Spitze dieses Briefs seinen Namen verschwiegen habe: quum nec in epistolis scriptis ad Galatas, ad Corinthios et ad proximos, quos viderat, id fecerit, neque in epistolis ad Romanos datis et ad ceteros, quos non viderat, tale quoddam egerit. Hier haben wir wieder dieselbe Folge der 4 ersten Briefe. Wenn aber Ephraim in der Einleitung zum Hebräerbrief nur diese 4 Briefe in dieser Folge anführt, so würde an sich schon die Vermutung naheliegen, daß in seinem Neuen Testament der Hebr. die 5. Stelle einnahm. Da nun aber eben dies die Ordnung des sinaitischen Kanons ist, so ist nicht mehr zu bezweifeln, daß Ephraim wie dieser die Ordnung Gal., 1. 2. Kor., Röm., Hebr. gehabt hat. Es fragt sich, ob die

[1]) GK II, 355 hätte ich mich noch vorsichtiger ausdrücken sollen.

[2]) R. Harris, Four lectures on the western text of the N. Test. 1894 p. 21.

Übereinstimmung noch weiter reicht. Zu Phil. 1, 1 schreibt Ephraim p. 157: nam etsi in epistola, quae hanc epistolam subsequitur, Timotheum fratrem in initio epistolae scripserit, hic tamen nomen quoque apostolatus deposuit a se. Es folgte also ein Brief, in welchem Paulus zwar auch den Timotheus als Mitverfasser genannt, sich selbst aber im Unterschied von Phil. 1, 1 den Apostelititel gegeben hatte. Es folgte also in Ephraims Neuem Testament auf den Philipperbrief nicht wie im sin. Kanon 1. und 2. Thessal., sondern Kol. Auf den Unterschied dieser Briefe gerade in Bezug auf Anwendung oder Nichtanwendung des Apostelititels macht Ephraim ausdrücklich aufmerksam (p. 168. 179). Die Übereinstimmung zwischen Ephraim und dem sin. Kanon ist demnach zwar eine höchst charakteristische, aber keine vollständige. Letzteres ergibt sich auch daraus, daß Ephraim den Philemonbrief nicht mit den übrigen kommentiert, also aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in seinem Neuen Testament gehabt hat,[1]) während er hier an letzter Stelle aufgeführt ist. Ferner hat Ephraim den apokryphen 3. Korintherbrief als Bestandteil des Kanons kommentiert. Während wir diesen im sin. Kanon vergeblich suchen, bietet er uns, wie es scheint, einen apokryphen Philipperbrief neben dem kanonischen (oben S. 797). Abgesehen davon, daß von der Existenz eines solchen sonst jede Spur fehlt, ist zu bedenken, daß die Stelle, welche der 3. Korintherbrief bei den Armeniern, also vielleicht auch bei den Syrern, von welchen die Armenier ihn erhalten haben, einnahm, Schwankungen erfahren hat.[2]) Da unser Kanon mit Ephraim nicht völlig in der Anordnung übereinstimmt, könnte er auch in Bezug auf die Stellung eines apokryphen Paulusbriefs von ihm abweichen; und da der Armenier die Ordnung der Briefe in Ephraims Kommentar, wie gezeigt, geändert hat, wissen wir nicht einmal ganz sicher, ob dieser den 3. Korintherbrief hinter 1. 2. Kor. gestellt.[3]) Die Einleitung zum Philipperbrief

[1]) Die Thatsache ist kaum zu bezweifeln vgl. GK II, 564 f. A. 1; S. 1003; Theol. Literaturbl. 1893 Sp. 457; Robinson, Euthaliana p. 91.

[2]) GK II, 593, 1018; Forsch. V, 149; Vetter, Der apokr. 3. Korintherbrief S. 34.

[3]) Der Eingang des Kommentars zu 3. Kor. (ed. Mechithar. p. 116; Vetter S. 70) beweist das nicht sicher.

beginnt Ephraim (p. 157) mit einer Erinnerung an die Verfolgung, die Paulus bei seinem früheren Aufenthalt in Philippi erduldet hatte, und welche auch auf die dortige Gemeinde sich erstreckt haben soll. Von dieser Verfolgung wird aber sehr lebhaft gehandelt in dem geschichtlichen Zwischenstück, welches von dem apokryphen Brief der Korinther zu der Antwort des Paulus, dem eigentlichen 3. Korintherbrief, überleitet.[1]) Paulus soll sich zur Zeit der Abfassung desselben zu Philippi im Gefängnis befunden haben, wohin auch die Korinther ihr Schreiben an ihn geschickt haben sollen. Es wäre daher nicht unmöglich, daß dieser apokryphe Brief des Gefangenen mit den übrigen Gemeindebriefen aus der Gefangenschaft und insbesondere dieser aus dem Gefängnis in Philippi geschriebene Brief mit dem aus dem Gefängnis in Rom nach Philippi gerichteten Brief zusammengestellt worden und schließlich der Brief „aus Philippi“ irrigerweise zu einem Brief „an die Philipper“ geworden wäre. Wir haben ähnliche Fälle. Der „Brief aus Laodicea“ (Kol. 4, 16) wurde von den meisten als ein „Brief an die Laodicener“ aufgefaßt (GK II, 566 ff.) und ähnlich scheint es sich mit dem sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther zu verhalten. Die Stichenzahl, welche der an zweiter Stelle genannte Philipperbrief in unserem Kanon bekommen hat, entfernt sich nicht allzuweit von den Ziffern, welche der kanonische Philipperbrief in den griechischen und lateinischen Stichometrien erhalten hat;[2]) sie steht hier wie dort der Ziffer für den Kolosserbrief sehr nahe. Es wird also nicht zu bezweifeln sein, daß hiermit der kanonische Brief dieses Namens gemeint ist. Dagegen weist die Ziffer 318 bei dem davor genannten anderen Philipperbrief auf eine Schrift etwa vom Umfang des Gal. oder Eph. Das scheint auf den 3. Korintherbrief, d. h. auf das ganze aus dem Brief der Korinther, der Antwort des Paulus und einem historischen Zwischenstück bestehende Apokryphon, welches regelmäßig kurzweg der 3. Korintherbrief genannt wurde, ziemlich gut zu passen. Ich wage daher die Vermutung, daß der angebliche zweite Philipperbrief des

[1]) Vetter S. 54 Abschnitt II. Ebendort V. 1 „Paulus, ein Gefangener Jesu Christi“ u. s. w. und S. 57 V. 35.

[2]) Im sin. Kanon: 235; dafür in den Listen GK II, 394 f. folgende Ziffern: 200, 208, 250, 350.

sin. Kanons der dritte Korintherbrief der Syrer und Armenier ist, welchen Aphraates und Ephraim als ein echtes Erzeugnis des Paulus in ihrem Neuen Testament lasen. Weder in Bezug auf die Zusammensetzung, noch die Ordnung, noch den Text ist die Sammlung der Paulusbriefe, welche diese Syrer um 330—370 in Händen hatten, identisch mit derjenigen der Peschittha.[1]) Mit ihnen stimmt aber der syrische Kanon vom Sinai in entscheidenden Punkten gegen die Peschittha überein, zugleich aber auch teilweise mit Marcion. Es wird nicht überflüssig sein, dies auf Grund vorstehender Erörterungen tabellarisch darzustellen, wobei jedoch die Ordnung Ephraims in Bezug auf 3. Kor., Eph. und die Briefe hinter Kol. ungewiß bleiben muß.

Marcion.	Can. syr. Sin.	Ephraim.
Gal.	Gal.	Gal.
1. 2. Kor.	1. 2. Kor.	1. 2. 3. (?) Kor.
Rom.	Rom.	Rom.
1. 2. Theſſ.	Hebr.	Hebr.
Laodicener (= Epheser)	Kol.	Eph.
Kol.	Eph.	Phil.
Phil.	Phil. I (= 3. Kor.?)	Kol.
Philem.		
	Phil. II	
	1. 2. Theſſ.	1. 2. Theſſ.
	(1. Tim.?)	1. Tim.
	2. Tim.	2. Tim.
	Tit.	Tit.
	Philem.	—

Durch diese Tabelle wird vollends bewiesen, daß der sin. Kanon eine altsyrische Bibel aus der Zeit vor der allgemeinen Einführung der Peschittha darstellt oder voraussetzt. Es fragt sich nun aber weiter, woher die Übereinstimmung mit Marcion stammt. Es gab unter den Syrern eine marcionitische Kirche oder Sekte mit einem eigentümlichen marcionitischen Neuen Testament, welches wahrschein-

[1]) GK I, 378—387; II, 556—564; Theol. Literaturbl. 1893 Sp. 463 ff.

lich dem von Marcion selbst redigierten griechischen Neuen Testament im wesentlichen entsprach. Ephraim kennt und bestreitet diese marcionitische Bibel, wie er es auch der Schule Bardesans zum Vorwurf macht, daß sie den apokryphen 3. Korintherbrief nicht anerkennen wolle.[1]) Es erscheint undenkbar, daß die syrische Kirche, wenn sie von Haus aus eine anders geordnete Sammlung der Paulusbriefe besaß, nachträglich von den verhaßten und exkommunizierten Marcioniten deren Anordnung sich habe aufdrängen lassen. Es muß vielmehr dieses die Ordnung sein, in welcher die Syrer die Briefe ursprünglich empfangen haben; und die weitgehende Übereinstimmung dieser Ordnung mit der marcionitischen ist aus der Entstehungsgeschichte des syrischen Neuen Testaments zu erklären. Dasselbe gilt von der Thatsache, daß der syrische Text der Paulusbriefe, wie wir ihn aus Aphraates und aus Ephraims Kommentar kennen lernen, eine bemerkenswerte Verwandtschaft nicht nur mit dem abendländischen Text überhaupt, sondern gerade auch mit demjenigen Marcions zeigt.[2]) Aus Übereinstimmungen katholischer Schriftsteller des 4. Jahrhunderts mit Marcion in Bezug auf Einzelheiten des Textes folgt freilich durchaus nicht, was vielmehr im allgemeinen von äußerster Unwahrscheinlichkeit ist, daß sie oder die Schreiber der ihnen vorliegenden Handschriften oder die Verfertiger der Übersetzung, welche diesen Orthodoxen benutzten, von Marcion abhängig waren. Es folgt vielmehr, daß manche Lesarten, die man früher als freie Erfindungen Marcions ansah, von ihm in dem katholischen Text bereits vorgefunden worden sind, und daß die Übersetzungen und Schriftsteller, welche in originellen, sonst beinah verschollenen Lesarten mit Marcion zusammentreffen, auf einem katholischen Text fußen, welcher mit dem katholischen Text, der bereits dem Marcion vorlag, stammverwandt war (GK I, 637 ff.). Anders jedoch verhält es sich mit der äußeren Anordnung und der Reihenfolge der Briefe und der bedeutsamen Überein-

[1]) Für ersteres GK I, 609 ff.; für letzteres II, 598, 606.

[2]) Vgl. besonders die Umgestaltung von Gal. 4, 25 f. bei Marcion (GK I, 646; II, 502) und wesentlich ebenso bei Ephraim (Comm. in ep. Pauli p. 135; expos. ev. conc. p. 34) vgl. Theol. Literaturbl. 1893 Sp. 465; Harris Four lectures p. 19. 96), aber auch bei dem Ägypter Makarius (hom. 6, 7 ed. Pritius p. 98).

stimmung der altsyrischen Bibel mit Marcion in diesem Punkte. Denn gerade in dieser Beziehung hat Marcion nicht eine bereits vorhandene Tradition befolgt, sondern etwas Neues geschaffen. Die Voranstellung des Galaterbriefs scheint er selbst in seinen Antithesen damit begründet zu haben, daß dieser Brief das hauptsächliche Zeugnis des Apostels gegen den Judaismus sei.[1] Alle Spuren von älteren Anordnungen der Paulusbriefe in katholischen Kreisen führen vielmehr auf eine Reihenfolge mit 1. Kor. an der Spitze und Röm. am Schluß der Gemeindebriefe (GK II, 344—354). Hat nun Marcion seine abweichende Ordnung selbst geschaffen, so ist die Übereinstimmung der altsyrischen Bibel mit derselben in Bezug auf die 4 ersten Briefe nur als Nachbildung seiner Anordnung zu verstehen. Dies führt aufs neue darauf, daß nicht nur der griechische Evangelientext, welcher dem Diatessaron zu Grunde lag, sondern auch der dem ersten syrischen Übersetzer der Paulusbriefe vorliegende Text dieser Briefe von Rom nach Edessa gekommen ist, und nicht nur der Text, sondern auch der Mann, der ihn übersetzt hat, d. h. aller Wahrscheinlichkeit nach der Syrer Tatian.[2] Marcion, welcher sich wahrscheinlich im Jahre 144 von der katholischen Kirche in Rom separiert und darnach etwa 20 Jahre dort gelebt hat, gab seiner Gemeinde gewiß bald nach deren Stiftung ein Neues Testament nach seinem Sinne. Ebendort ist aber auch Tatian noch zu Lebzeiten Justins des Märtyrers, also vor ca. 165, Christ geworden und sofort mit seiner Griechenrede als christlicher Schriftsteller aufgetreten. Er muß von Marcion gewußt haben, und er wird dessen Neues Testament gekannt haben. Das später, nach seiner Rückkehr in die Heimat von ihm unternommene Werk des Diatessarons war dem Evangelium Marcions in vielen Beziehungen unähnlich genug; aber in dem kühnen Unternehmen, an Stelle der Evangelien der Apostel und Apostelschüler aus deren Worten für die Gemeinde ein einziges und einheitliches Evangelium herzustellen, ist Marcion der einzige und der unmittelbare Vorgänger Tatians. Es ist geschichtlich sehr unwahrscheinlich, daß Tatian sich dieses Verhältnisses nicht bewußt gewesen sein sollte. Hat Tatian

---

[1]) Tertull. c. Marc. V, 1 vgl. GK I, 622f. II, 346f.

[2]) GK I, 378, 385, 423—425, 563; Th. Literaturbl. 1893 Sp. 465.

nun, wie uns überliefert ist,[1]) sich auch mit einer Redaktion oder Rezension der Briefe des Paulus befaßt, und zwar, wie ich vermute, bei Gelegenheit und zum Zweck einer Übersetzung desselben ins Syrische, so gilt das Gleiche von seinem Verhältnis zu dem paulinischen Teil von Marcions Neuem Testament. Tatian ist schon vor seiner Rückkehr in den Orient der Ketzerei mehr als verdächtig geworden. Irenäus urteilt, daß er sich von allen möglichen Ketzereien etwas angeeignet habe (III, 23, 8). Jedenfalls hinderten ihn seine Grundsätze nicht, auch von dem Ketzer und Separatisten Marcion zu lernen; und die Unabhängigkeit von der kirchlichen Überlieferung, von welcher die Abfassung des Diatessarons Zeugnis ablegt, macht es wohl begreiflich, daß er die äußere Anordnung von Marcions „Apostolikon" derjenigen, welche er in der katholischen Kirche Roms vorgefunden hatte, teilweise vorzog. Dies alles ist freilich bis heute nur erst Vermutung. Man wird aber nicht bestreiten können, daß die nachgewiesene Übereinstimmung zwischen der ältesten syrischen Sammlung der Paulusbriefe und derjenigen Marcions, welche bei dieser Annahme eine sehr natürliche Erklärung findet, eben damit auch ein starker Beweis für diese Annahme ist.

Der erste syrische Übersetzer und Ordner der Briefe, heiße er nun Tatian oder anders, ist dem Marcion nur eine Strecke Wegs gefolgt. Hinter dem Römerbrief hört die Übereinstimmung auf. Hat schon er, was nicht völlig ausgemacht ist (GK I, 385, 427 ff.), den Hebr. aufgenommen und hinter Rom. gestellt, so mußte er sich in diesem Punkt von Marcions Vorbild lossagen, da dieser den Hebr. überhaupt nicht aufgenommen hatte. Ebenso mußte er die Briefe von Timotheus und Titus gegen Marcions Vorgang beifügen. In Bezug auf die zwischen Rom. und 1. Tim. stehenden Briefe weicht das syr. Verzeichnis nicht nur von Marcion, sondern, was die Stellung des Kol. anlangt, auch von Ephraim ab. Wir werden auch hierdurch daran erinnert, daß gerade die Sammlung der Paulusbriefe bei den Syrern im Laufe des 3. und 4. Jahrhunderts Veränderungen erlitten hat. Der 3. Korintherbrief, der den apokryphen Paulusakten entnommen ist, kann schon aus chronologischen Gründen und wegen des Widerspruchs der Bardesaniten

---

[1]) Eus. h. e. IV, 29, 6 und dazu GK I, 423; II, 563.

gegen denselben nicht wohl der ursprünglichen syrischen Sammlung angehört haben; der Philemonbrief darum nicht, weil Ephraim ihn sonst nicht ausgeschlossen haben würde. Auch vom Hebr. ist wenig wahrscheinlich, daß eine im 2. Jahrhundert aus dem Abendland nach Edessa gekommene Handschrift ihn enthalten, und daß der erste syrische Übersetzer ihn als eine zweifellos paulinische Schrift gleich hinter den Röm. gestellt haben sollte.

Das syrische Verzeichnis vom Sinai scheint im Vergleich mit Ephraim ein etwas vorgerücktes Stadium in der Geschichte des syrischen Bibelkanons darzustellen. Statt des Diatessarons, welches Ephraim noch kommentiert und Aphraates ausschließlich oder beinah ausschließlich gebraucht hat, werden nur die getrennten Evangelien genannt; der Philemonbrief, welcher dem Ephraim noch fehlte, ist aufgenommen; und daß der 3. Korintherbrief unter verändertem Titel beibehalten sei, ist nur Vermutung. Daraus folgt aber nicht, daß dieser Kanon erst nach Ephraims Tod entworfen wurde. Die getrennten Evangelien waren längst vorhanden und dem Ephraim bekannt. Sie können in den verschiedenen Teilen des ausgedehnten Gebiets der syrisch redenden Kirche zu verschiedener Zeit das Diatessaron aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängt haben. Dem endgültigen Sieg der offiziellen Vulgata werden Jahrzehnte vorangegangen sein, in welchen das Alte mit dem Neuen an den verschiedenen Punkten mit ungleichem Erfolg zu ringen hatte. Aus dieser Zeit, etwa aus der Zeit um 350—400, wird dieser Kanon stammen; aber er hat uns, wie keine andere Urkunde, Bruchstücke des ältesten Zustandes des syrischen Neuen Testaments aufbewahrt.

III.

Kehren wir von hier aus zu Theodor zurück, so ist nun vollends deutlich, daß und wie er sich an eine zu seiner Zeit noch nicht ausgestorbene Tradition der syrischen Kirche angeschlossen hat. Sie kam seinen kritischen Bedenken und Urteilen hilfreich entgegen, indem sie nicht nur, wie seine Heimatskirche, die griechische Kirche Antiochiens, die Apokalypse und die 4 kleineren katholischen Briefe, sondern auch die 3 größeren Briefe dieser Gattung vom Kanon ausschloß. In Bezug auf die Paulusbriefe schloß er sich der

syrischen Tradition insofern an, als er den Hebr. zu den 3 größten Gemeindebriefen anschloß. Er wich aber von ihr ab, und schloß sich der gewöhnlichen griechischen Ordnung an, indem er dem Röm. die erste Stelle gab, auf diesen 1. 2. Kor. und dann erst Hebr. folgen ließ, den Gal. aber zu den kleineren Briefen stellte. So erhielt der Hebr. den 4., statt wie bei den alten Syrern den 5. Platz. Das bei den Griechen geltende Prinzip, die Briefe nach ihrem Umfang zu ordnen, war bis dahin gewahrt, abgesehen davon, daß der 2. Kor., welcher etwas kleiner als der Hebr. ist, natürlich nicht vom 1. Kor. getrennt werden konnte oder sollte, welchem die zweite Stelle gleich hinter Röm. zukam. Übrigens hat Theodor dieses Prinzip noch strenger, als gewöhnlich geschah, durchgeführt, indem er den Eph. vor den etwas kleineren Gal. stellte, womit er jedoch keineswegs allein steht (GK II, 351).

Daß Theodor in Sachen des Kanons und der Bibelkritik die Zustände und die miteinander ringenden Ansichten in der syrischen Kirche beachtet hat, zeigt auch seine ausführliche Rechtfertigung der Kanonizität des Philemonbriefs.[1]) Auch der anonyme Kritiker, dessen Gründe gegen diesen Brief wir durch Hieronymus kennen, kann nur mit Rücksicht auf die alte syrische Kirche behauptet haben, daß er von den meisten oder doch manchen Alten verworfen worden sei. Die Griechen und Lateiner haben ihn von jeher gehabt und haben ihn sich nicht rauben lassen; selbst Marcion hatte ihn aufgenommen und nicht einmal der „Verbesserung“ bedürftig gefunden. Daß die auf seine Kanonizität bezügliche Kritik und Antikritik erst im 4. Jahrhundert auftaucht, rührt daher, daß erst in diesem Jahrhundert die syrische Kirche, welche diesen kleinsten Brief des Paulus von Haus aus nicht kannte, in die allgemeine Bewegung des kirchlichen Lebens hereingezogen wurde und in dieselbe eingriff.

---

[1]) Theodor. in epist. Pauli ed. Swete II, 259 ff., vgl. GK I, 267; II, 997—1006.

Th. Zahn.

Ethische Fragen.

III.

William Shakespeare, der Dichter des Gewissens.

In William Shakespeare findet das Gewissen seinen Dichter und was für einen! Das ergibt die 3. ethische Frage, inwiefern er das ist.

Man darf in einem besonderen Sinne von ihm sagen: Er „ist nicht gestorben. Sein Körper wurde am 25. April 1616," zwei Tage nach seinem Tode, unter der Nordseite der Kanzel der großen Dreifaltigkeitskirche zu Stratford „begraben. Seine Seele aber lebt in England" und darüber hinaus „noch so, und sein Geist reicht noch so weit, wie in den Tagen der Tudors". (Smiles, „Der Charakter"[4] 383.) In Wahrheit noch erheblich weiter. Der ganzen zivilisierten Welt von heute gehört er an.[1]) Von Epoche zu Epoche ist das Verständnis seiner Gedanken und damit seine Schätzung gewachsen.

„Von Sokrates, Horaz, Cicero und Augustinus wissen wir unbedingt mehr als von Shakespeare.[2]) Wir wissen als gewiß

---

[1]) „Dreihundert Jahre sind nun verflossen, seitdem dieser geniale Geist in seiner vollen Ursprünglichkeit hervorbrach, und doch beschäftigt er Europa noch immer wie ein Zeitgenosse. Überall, soweit die Zivilisation reicht, werden seine Dramen gespielt und gelesen" (Georg Brandes, William Shakespeare. 2. Aufl. Paris, Leipzig, München 1898, S. 1).

[2]) Die erste kurze Biographie datiert erst aus dem Jahre 1709. Ein Geschäftsbrief an Shakespeare ist vorhanden. Briefe von ihm oder Manuskripte oder auch nur eine Zeile davon haben wir nicht.

bloß, daß er als Theaterdirektor Glück hatte und sich in voller Manneskraft in seinen Geburtsort zurückzog, wo er," fast 52 Jahr alt, „starb und der Ehren eines" ländlichen „Begräbnisses", aber doch in heimatlicher Erde „genoß" (Smiles 408).

Sein platter Grabstein trägt die nach der Tradition von dem Dichter selbst herrührende Inschrift:

„Guter Freund! Um Jesu willen, enthalte dich,
Auszugraben den hier eingeschloss'nen Staub,
Gesegnet sei der Mann, der diese Steine schont,
Und verwünscht, wer meine Gebeine nimmt!" [1])

Sein Testament vom 25. März 1616, also aus seinem Todesjahre, [2]) genau einen Monat vor seinem Begräbnis, beginnt so:

„In Gottes Namen. Amen. Ich, William Shakespeare, in Stratford am Avon, in der Grafschaft Warwick, geboren, thue kund und verordne bei vorzüglicher Gesundheit und bei vollem Bewußtsein (Gott sei gepriesen) diesen meinen letzten Willen und mein Testament in folgender Art und Gestalt; d. h.:

Erstlich, ich befehle meine Seele in die Hände Gottes, meines Schöpfers, in der Hoffnung und dem zuversichtlichen Glauben, allein durch das Verdienst Jesu Christi, meines Erlösers, teilhaftig gemacht zu werden des ewigen Lebens, und meinen Leib der Erde, wovon er genommen ist".

Nun folgen Vermächtnisse an seine Tochter Judith, deren ältere Schwester Susanne Frau Dr. Hall u. s. w.

Unter den zahlreichen Inschriften, welche das Geburtszimmer Shakespeares von seinen Besuchern trägt, finden sich Verse, welche dem Bruder Napoleons I., Lucian Bonaparte, zugeschrieben werden. Sie lauten:

Die Augen des Genius glänzen von Bewunderung,
Wie den Ton Shakespearescher Leier preist die Erinnerung.
Möcht' eine Thräne vergießen zu einem krystallenen Schrein
Aus allem was groß ist, unsterblich und rein.

---

[1]) „Good frend, of Jesus' sake, forbeare To digg the dust enclosed here! Bless'd be the man that spare these stones, And curst be that moves my bones."

[2]) Georg Brandes erinnert daran, daß Shakespeare in demselben Jahre geboren wurde, in dem Michel Angelo in Rom starb, und an demselben Datum starb wie Cervantes in Madrid (S. 1).



Laß Könige herrschen über ihr unterjochtes Gebiet.
Über die Seele zu herrschen, das ist Shakespeares Gebiet.
Zu deinen Lorbeeren, o Shakespeare, hinzuzufügen ein Blatt.
Wie vergeblich das Bemühen und meine Lieder wie matt!
Unsterblicher Shakespeare! Eine Seite von dir
Macht weise das Alter und die Jugend mit ihr!"[1])

Aber war er es denn auch wirklich? Der so Gefeierte wirklich William Shakespeare, das drittgeborene der acht Kinder des angeblichen Handschuhmachers und späteren Fleischers John Shakespeare in Stratford? D. i. Straßfurt in der Mitte zwischen Birmingham und Oxford, wo die Straße über den Fluß Avon führte. Wirklich der am 23. April (= 3. Mai neuen, gregorianischen Stiles) 1564 evangelisch getaufte Bürger dieses Landstädtchens am Avon, das erst 11 Jahr vorher von Eduard VI. Stadtrechte erhalten hatte? In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist die Rede aufgekommen, daß nicht er der Verfasser der unter seinem Namen verbreiteten und bekannten Meisterdramen sei, sondern sein drei Jahre älterer berühmter Zeitgenosse, der Philosoph Francis Bacon, Viscount v. St. Albans, Siegelbewahrer und Lordgroßkanzler Jacobs I., Baron von Verulam. Einer der führenden Geister von damals, der frühe vorausahnte, welche Wege eine viel spätere, recht eigentlich die neuzeitliche, wissenschaftliche Richtung einschlagen werde.[2]) Daß er die Shakespeareschen Dramen gedichtet habe, hat zuerst eine Amerikanerin seines Namens Miß Delia Bacon in ihrer Schrift: „Die Philosophie der Stücke Shakespeares" 1857, New-York, ausgesprochen, aber auch noch

[1]) „The eye of Genius glistens to admire
How memory hails the sound of Shakespeare's lyre.
One tear I'll shed to forme a crystal shrine
Of all that's grand, immortal and divine.
Let princes o'er their subject kingdoms rule,
'Tis Shakespeare's province to command the soul!
To add one leaf, o Shakespeare! to thy bays,
How vain the effort and how mean my lays!
Immortal Shakespeare! O'er my hallow'd page,
Age becomes taught, and youth is e'en made sage."

[2]) Leop. v. Ranke drückt das so aus: Er „brach der die Natur überwindenden Thätigkeit der folgenden Jahrhunderte und einer neuen Weltanschauung Bahn" („Englische Geschichte." 2. Aufl. 3. Bd. 1870. S. 99).



Graf Vitzthum von Eckstädt in seinem Buch: „Shakespeare und Shakspere. Zur Genesis der Shakespeare-Dramen“ 1888 behauptet.

Man wendet ein, William Shakespeare, der Sohn eines in dürftigen Verhältnissen lebenden Gewerbetreibenden einer kleinen englischen Ackerstadt, sei unmöglich dazu im stande gewesen. Er habe nur zwei Jahre lang den gewiß äußerst kläglichen Unterricht in der Gemeindeschule seiner Vaterstadt genossen, habe dann nach gezwungener frühzeitiger Heirat, nachdem er Weib und Kind verlassen, in London den Kampf ums Dasein unter den härtesten Bedingungen führen müssen. Wie sollte er plötzlich in die Lage gekommen sein, über diese geradezu verblüffende Fülle von Kenntnissen in Geschichte, Philosophie und Naturwissenschaft zu verfügen, von denen die Meisterwerke strotzen?

Zur Würdigung dieser Voraussetzungen darf hinzugefügt werden: Williams Vater war von Haus aus Landwirt und im Zusammenhange damit als Schafzüchter auch Wollhändler, zeitweilig in beträchtlichem Umfang, zweimal auf je ein Jahr Schulze, viele Jahre Ratsherr von Stratford, übrigens von wechselnden Vermögensumständen, doch, wie es scheint, in immer unangefochtenem Besitz von vier Häusern. Williams Mutter, Mary Arden, Tochter eines nicht sehr vermögenden, aber altadeligen Gutsbesitzers, desselben, dessen Pächter sein Großvater war, die jüngste von sieben Schwestern, hatte ihr Vater zur Testamentsvollstreckerin bestellt und ihr damit mindestens sein besonderes Vertrauen bekundet.

Stratford hatte seit 1483 eine siebenklassige Lateinschule mit siebenjährigem Kursus. Die Aufnahme in dieselbe setzte die Kenntnis des Lesens und Schreibens voraus.

Über die Dauer der Schulzeit Williams sind wir ebensowenig unterrichtet, wie über die Motive, die ihn bestimmten, seine Familie, vielleicht nur vorläufig, im Schutz seiner Eltern zurückzulassen, bis er festen Fuß in London gefaßt haben würde und sie nachkommen lassen konnte.

Man weist weiter auf die einzigen auf uns gekommenen authentischen schriftlichen Aufzeichnungen Shakespeares hin: fünf Unterschriften unter gerichtlichen Dokumenten, ganz sichtlich von einer Hand, welcher es schwer werde, auch nur den eigenen Namen zu schreiben.

Indessen wer das Faksimile dieser fünf Namenszüge ansieht, kann doch vielleicht zweifelhaft sein, ob sie von Unbeholfenheit zeugen. Wir wissen darüber nichts. Aber den eigenen Namen schreiben mitunter auch Schreibkundige noch weniger deutlich als Shakespeare den seinen in diesen fünf Fällen.

Demgegenüber steht die Thatsache, daß der Folio-Ausgabe der Shakespeareschen Dramen von 1623, also nur sieben Jahre nach seinem Tode, ein Lobgedicht seines gelehrten Freundes Ben Jonson vorgedruckt ist, in dem es heißt:

„Süßer Schwan von Avon, welch ein Anblick wär's,
Wenn du noch erschienst in unsrem Wasser!
Wenn du hieltst den Flug am Themsestrand noch heute,
Der Elisabeth und Jakob gleich erfreute![1])
Die Bühne hüllt' in Trauer ihr Gesicht,
Blieb ihr nicht deiner Werke ew'ges Licht!"

und der charaktervolle John Milton singt sieben Jahre später 1630:

„Was braucht für eines Shakespeares hehr Gebein
Ein Menschenalter häufen Stein auf Stein!
Du schufst im Staunen dir, das dich bewundert,
Ein Denkmal, überragend jed' Jahrhundert!
Und so liegst du in einem Pomp begraben,
Daß Kön'ge stürben, solche Gruft zu haben!"

Dazu kommt die bis 1857 unbeanstandete Tradition und der weitere Umstand, daß Bacon Shakespeare sein Werk über die Förderung der Wissenschaften im Jahre 1605[2]) widmete. Auch entbindet sich die Macht des Genius eher unter dem Druck des Lebens als in behaglicher Lage.

---

[1]) „Sweet swan of Avon, what a sight it were
To see thee in our waters yet appear;
And mark those flights upon the banks of Thames,
That did so please Eliza and our James." —

„Nichts Geringes war es, wenn bald nach der Thronbesteigung Jakobs I., der das Theater liebte, wie seine Vorgängerin, König Lear auf die Bühne gebracht wurde" (1605). Leopold v. Ranke, „Englische Geschichte vornehmlich im 17. Jahrhundert". 2. Aufl. 3. Bd. 1870. S. 99.

[2]) L. v. Ranke S. 99. Englisch erschien es 1605. Lateinisch unter dem Titel: „De dignitate et augmentis scientiarum" 1623, gleichfalls in London. Erst 1652 in Leyden.

Der Aufenthalt in London schließt wenigstens die Möglichkeit nicht aus, auch nicht für den Stratforder angeblichen „Schlächtergesellen“, eine von den unbewiesenen Vermutungen, die sein Leben umgeben, bei so eminenter Genialität, wie sie die Dichtungen verraten, die Sprache der Hauptstadt und die Kenntnisse sich anzueignen.

Die Anklänge[1]) an Bacons Schriften vor 1605[2]) führen auf die Bekanntschaft mit Baconschen Gedanken, nicht darüber hinaus, vielleicht sogar nur auf Stimmungen der Zeitrichtung, aus denen auch Bacon geschöpft hatte. Aber doch auf seine Art. Es weht ein anderer Geist in ihm und dem, was wir von ihm haben. Gerade innere Gründe, von denen die Kritik ausgeht, schließen es aus, daß Bacon die Dramen gedichtet hat. Der fromme grundgläubige Sinn an die waltende Gerechtigkeit Gottes schon in dieser Welt, wie er die tiefsten Akkorde der Dramen bildet, ist dem Philosophen von Verulam fremd. „Wissen ist Macht“: dies Wort stammt von ihm. Er verweist die Religion auf das jenseitige Leben, um in diesem nicht von ihr belästigt und ohne sie fertig zu werden. Er ist mehr Physiker als Philosoph. Von der Naturwissenschaft erwartet er das Heil der Menschheit, so diplomatisch vorsichtig er jeden Anstoß, den die Religion nehmen könnte, zu vermeiden weiß. Sein „neuer Atlas“,[3]) eine kleine unvollendete Schrift, zeigt als erstes Bild eine Insel im fernen Westen. Dort haust im Hause Salomos, dem Auge des Weltreichs, von einem alten König gestiftet, eine naturwissenschaftliche Gesellschaft. Ihr bezeichnender Name ist: die Gesellschaft der sechs Tagewerke. Sie sucht nämlich dahinter zu kommen, wie dieselben entstanden sind, und ist nicht abgeneigt, die Arbeit nun selbst zu übernehmen.[4]) Eben das ist ihr

---

[1]) Henry Pott weist sie in „The promus of Formularies and Elegancies“ London 1883 nach.

[2]) Das neben dem genannten zweite Hauptwerk Bacons „Novum organon scientiarum“ war zwar im Manuskript im Jahre 1607 fertig, ist aber doch erst 1620 herausgegeben worden. Zunächst englisch in London.

[3]) „New Atlantis. A work unfinished“ in Francis Bacon, the works. London 1807. Volume the second. p. 120—181. „The rest was not perfected.“

[4]) „I am satisfied, that our excellent king had learned from the

Zweck, die Ursachen, Bewegungen und inneren Kräfte der Vorgänge in der Natur zu erkennen und so den Machtbereich des Menschen bis an die Grenze der Möglichkeit auszudehnen. Diese Gesellschaft legt botanische Gärten an zur Erzeugung von neuen Pflanzenarten. Einige zieht sie, das erwartet Bacon von der Zukunft,[1]) aus bloßer Erdmischung ohne Samen. Die Gesellschaft hält Vögel und andere Tiere nicht aus Liebhaberei und Wohlgefallen, nicht aus Natursinn und tierfreundlichen Interessen, sondern zu anatomischen Experimenten und züchtet durch Kreuzung fortpflanzungsfähige Arten. Sie trägt sich mit dem Gedanken, das Leben zu verlängern, entdeckt, daß das durch Entfernung gewisser Organe allerdings möglich sei, und hat unter ihren Genossen uralte Einsiedler: eine Tausendkünstlerin mit einfach natürlichen Mitteln. Natürliche Mineralien, künstliche Metalle: die Gesellschaft kennt das Geheimnis, sie herzustellen. Unter ihren Händen sprudeln Quellen künstlicher Herkunft. Selbst das heilkräftige Paradieswasser weiß sie zu bereiten. In meilentiefen Räumen unter der Erde waltet sie dieses ihres Könnens. Das ist der detaillierte Zukunftstraum Bacons. Am 9. April 1626 starb, der so hoffte! Von dem Menschen erwartet er die Lösung der Welträtsel und die Überwindung der Schranken, nicht von Innen her auf sittlich-religiösem Wege, sondern von außen; durch die Erweiterung seiner Kenntnisse, zumal der naturwissenschaftlichen; während er die idealen Interessen nicht zu würdigen vermochte und selbst ohne sittlichen Halt von unlauterem Charakter war; feil bis zur Verräterei und bestechlich bis zur Amtsuntreue.

Nun unterschätzt auch der Verfasser der Shakespeareschen Dramen den Wert des Wissens ganz und gar nicht und beherrscht

---

Hebrew, that God had created the world and all that therein is, within six days; and therefore he instituting that house for the findind of the true nature of all things (whereby God might have the more glory in the workmanship of them) did give also that second name" (Bacon S. 148).

[1]) „It was the intention of Lord Bacon, in writing this interesting fable, to exhibit a model or description of a College for the interpreting of nature and the producing of great and marellous works for the benefit of mankind under the name of Solomon's House or the College of the Six Days Works" („To the reader" 118).

das seiner Zeit selbst in großartigem Maßstabe; nicht als Polyhistor, der alle möglichen Kenntnisse in seinem Gedächtnis aufgespeichert hat, sondern als einer, der sie verarbeitet und in sein eigenes Empfinden und Denken aufgenommen hat. Aber er ist doch viel zu tief angelegt, um sie zu überschätzen; um zu verkennen, daß der Mensch auch nicht vom Wissen allein lebt; daß selbst die umfassendste Naturerkenntnis sein Gewissen nicht zu beschwichtigen vermag. Der Verfasser der Shakespeareschen Dramen ist dem Lordkanzler von Verulam in dem Verständnis der letzten Ideale und der tiefsten Interessen der Menschenseele nicht nur meilen-, sondern himmelhoch überlegen. Francis Bacon kann der Verfasser nicht sein.[1])

Auch die von anderer Seite (König und Tschischwitz) aufgestellte Behauptung, Shakespeare sei philosophisch ein Anhänger Giordano Brunos gewesen und habe namentlich dessen naturphilosophischen Pantheismus vertreten, hat in Robert Beyersdorff, „Giordano Bruno und Shakspeare" 1889 ihre Widerlegung gefunden, nachdem sie schon vorher Max Koch in seiner „Shakespeare-Biographie" 1885, S. 87 beanstandet hatte, als eine „folgenschwere Behauptung", der „sowohl innere als äußere Beweise mangeln".

William Shakespeare war nicht nur einer der größten Dramatiker aller Zeiten, sondern einer der tiefsten Geister, die je gelebt haben. Eine „geistige Naturkraft, die den Schleier wegnimmt, durch welchen das Innere der Handlung und die Motive dem gewöhnlichen Auge verborgen werden. Seine Werke bieten eine Erweiterung des menschlichen Gesichtskreises über das geheimnisvolle Wesen der Dinge und der menschlichen Seele dar, durch welche sie zu einer großen historischen Erscheinung werden".[2])

---

[1]) Georg Brandes hat sich dadurch, daß man, wenn auch sehr vereinzelt und unter beinahe allgemeinem Widerspruch, in Amerika und Europa den Mut fand, „William Shakespeare die Urheberschaft seiner Werke vorzuenthalten, einem anderen die Ehre für sein Genie zuzuschreiben", bestimmen lassen, sein 1898 in 2. Aufl. erschienenes Werk „William Shakespeare" zu schreiben. „Im Gegensatz zu dieser Auffassung von Shakespeares Unpersönlichkeit und aus Entrüstung über diesen Sturmlauf der Unwissenheit und des Dünkels gegen einen der größten Wohltäter der Menschheit ist dieser Versuch entstanden" (1001).

[2]) Leopold v. Ranke, „Engl. Geschichte, [2]III, 96. Georg Brandes urteilt:

Es ist bezeichnend, daß ihn das Reformationszeitalter geboren hat. An der Grenzscheide zweier Weltalter stehend muß ihm die Herrlichkeit, Größe und Kraft der untergehenden Feudalwelt und des verschwindenden Ritterwesens Stoff und Staffage, Vorwurf und Handlung geben, aber die neue mit der Reformation beginnende und sich aus ihr entwickelnde Welt gibt ihm den Antrieb.

Aus der innersten Tiefe des menschlichen Herzens gestalten sich, den Eigenschaften, Gesinnungen und Leidenschaften gemäß, die Handlungen seiner Personen und erhalten ihr entscheidendes, unmittelbares Urteil von dem Gewissen.

Mit einer alles überwältigenden Meisterschaft und Tiefe schildert er des Gewissens Macht und seine Weise. Seine geheimsten Regungen zieht er mit überraschender Wahrheit an das Licht und auf die Bühne und wird dadurch eine wertvolle und unvergleichlich ausgiebige Quelle für die Vorstellung, welche seine Zeit vom Gewissen hatte und hegte.

Wir hören in dem Drama mit dem Motto: „Solche Thaten richten sich schon hier“, wie das voraufgehende Gewissen zur Geltung und zur Sprache kommt; wie Lady Macbeth Sorge trägt, „damit kein Stich der mahnenden Natur erschüttere ihren furchtbaren Entschluß und ihn verhindere, zur That zu werden“ (Macbeth, 1. Akt 5. Szene).

Wir hören, wie der, den sie anstachelt, statt ihn zu beschwichtigen, des Königs Feldherr, ihr Gemahl, wie Macbeth vor dem Königsmorde es sich sagt: „Die blut'ge Lehre, die wir andern geben, sie fällt zurück auf des Erfinders Haupt. Gerechtigkeit, mit gleichem Maße messend, zwingt uns, den eignen Giftkelch auszutrinken.“ Es ist das mahnend warnende Gewissen, das so aus ihm spricht. Es sagt ihm, was für eine Schandthat er im Begriffe steht, auf sich zu laden. Der König „sollte doppelt sicher bei mir sein, einmal als Vetter und — als Unterthan; zwei mächt'ge Fesseln, meinen Arm zu binden. Und dann als Gast, den

„. . seine wundervolle Gestalt steigt aus seinen Büchern mit großen sicheren Umrissen, mit der frischen Farbe des Lebens, vor den Augen eines jeden empor, der sie aus offenem, empfänglichen Gemüt, mit gesundem Verstand und mit einfachen Sinn für Genie liest“ (1001).

ich als Wirt beschirmen, an dem ich nicht zum Mörder werden sollte. Und überdies hat dieser König Duncan so überaus gelind und mild regiert und seine Pflicht so gut erfüllt, daß seine Tugenden wie Cherubim sich mit Posaunenstimmen gegen seinen Mord nach Rache schreiend laut erheben werden, und Mitleid wie ein neugebornes Kind — gleich einem Seraph durch die Lüfte fliegend vom Himmel zu der Erde niederfahren, in jedes Auge Thränen locken und — die Geister bis zur Wut entflammen wird."

Es ist das Gewissen, das ihn die zum Verbrechen drängende Genossin, die ehrgeiztrunkene Lady Macbeth, bitten läßt: „Laß uns nicht weiter gehn in dieser Sache! Er überhäufte mich soeben noch mit Ehren!" „Ich bitte dich, halt ein! Ich wage alles, was dem Mann geziemt. Wer mehr wagt, der ist keiner!"

Das Gewissen zwingt ihn zu der Selbsterkenntnis, daß er sich's sagt: „Ich habe keinen Sporn als nur den Ehrgeiz, der wie ein Rasender sich überstürzt und auf der andren Seite darniederstürzt!" (7. Szene.)

Es warnt den General Banquo, daß er die Ehre „suchend, sie nicht etwa verliere und sein Gewissen rein dabei bewahre" (2. Akt 1. Szene).

Es hält dem Feldherrn Macbeth vor der That schon Wahngebilde vor: „Ist dies ein Dolch, was ich da vor mir sehe? Laß mich dich fassen! Ich hab' dich nicht und sehe dich doch immer." Er sieht den Dolch, wo keiner ist, und Tropfen Bluts an seiner nicht vorhandenen Klinge. Er sagt's sich selbst: „Es ist nichts Wirkliches. Es ist allein die blut'ge That, die mir vor Augen tritt!"

Und doch war's etwas Wirkliches: das warnende, abmahnende Gewissen mit seinem unbedingten ängstigenden Urteil noch bis zum letzten Augenblick: Du bist auf bösem Wege. Halt! Das Urteil, unter dessen unheimlicher Wucht der mordbereite Macbeth stöhnend ruft: „Du feste, ewig unbewegte Erde! Hör meine Tritte nicht, wohin sie gehn, damit nicht Steine selbst das Schweigen brechen und laut ausschreien meine schwarze That!"

Wir hören, wie das strafende nachfolgende Gewissen in der erschütterndsten Weise sich bekundet und unmittelbar die tiefe Kluft zur Geltung bringt, die zwischen dem, der Böses thut, und — seinem Gott entsteht. Wir erkennen es, wenn Macbeth nach dem Königsmord den einen der trunken gemachten Kämmer-

linge im Schlafe schreien hört: „Gott mag uns helfen! Amen. Und Amen rief der andere zugleich, als säh'n sie mich mit diesen Henkershänden! Ich hörte ihnen zu, doch konnt' ich weder: „Gott mag uns helfen!“ weder „Amen!“ sagen. Doch warum konnt' ich nicht „Amen!“ sagen, braucht' ich doch so sehr die Gnade Gottes in dem Augenblicke, wo dieses Amen in der Kehle stockte!“

Und selbst in Lady Macbeths beschwichtigender Antwort: „Man muß dergleichen Thaten hinterher nicht so beschauen. Das könnt' uns rasend machen“ — liegt das Anerkenntnis der ängstigenden Macht des bösen Gewissens. Es ist dieselbe, wenn's ihrem Gatten immer war, als hört er eine Stimme rufen: „O schlaft nicht mehr, Bewohner dieser Erde!“ als ob es in dem ganzen Hause schrie: „Schlaft nicht mehr!“ „Glamis“ (Macbeth) „hat den Schlaf ermordet, den heiligen, den unschuldvollen Schlaf, und deshalb soll auch Cawdor“ (Macbeth) „nicht mehr schlafen!“ „Der Schlaf, der jede düstere Stirn entrunzelt, der Lebensquell, der neue Tage schenkt, der Balsam der verwundeten Gemüter, das frische Bad der wundenvollen Brust, das beste Labsal an dem Mahl des Lebens“, ihn soll es nicht mehr laben. Der kleinste Laut wird ihn erschrecken. Nicht kann des Meergotts ganzer Ocean dies Blut von seinen Händen waschen. „Nein, eher würde diese meine Hand die ganze weite See zu Purpur machen.“ „Mir dieser That bewußt zu sein! Weit besser, ich wär' mir meiner selbst nicht mehr bewußt.“ „Weit besser wär's, wir schliefen tot bei dem, den wir zur Ruh' geschickt, uns Platz zu machen, als auf der Folter der Gewissensangst das ganze künft'ge Leben durchzumartern.“ „Mein Herz ist voll von tausend Skorpionen!“

Es ist das strafende Gewissen, was uns der Dichter unvergleichlich schildert, wie es den Übelthäter immer weiter treibt zu neuer Frevelthat, und sinnverwirrend die Gebilde seiner Einbildung ihn schrecken und verfolgen. Seiner Einbildung? Shakespeare sieht tiefer. Für alle übrigen ist's Wahn. Aber für das verschuldete Subjekt ist es heillose Wirklichkeit.

Für alle Tischgenossen ist der Stuhl des auf Macbeths Befehl meuchlerisch ermordeten Konkurrenten General Banquo leer. Aber der Usurpator Macbeth sieht ihn mit Entsetzen besetzt. Und sein Gesicht ist kein eitler Wahn. Für ihn ist's grauenvolle Wirklich-

keit, die Wirklichkeit, die haarsträubende Realität des **bösen Gewissens**.

Das deutet der Dramatiker dadurch an, daß er Banquos Geist emporsteigen und den leeren für Banquo bestimmten Platz einnehmen läßt. Der Geist steigt empor und verschwindet später, und danach erklärt Macbeth der Lady auf ihre Vorwürfe:

„Ich sah ihn, Weib, so wahr ich vor dir stehe!" Das böse Gewissen ist eine Realität für den, der es hat, aber nur für ihn. Es ist eine Sache nur zwischen ihm und seinem Gott. Es ist subjektiv und objektiv zugleich. Subjektiv und doch kein Phantom, so objektiv wie unser Innenleben ist, so real wie unser inwendiges Wesen selbst und — der heilige Gott.

Ja, eben diese seine Innerlichkeit, daß es nur objektiv ist im Subjekt und fürs Subjekt, ist es, die Macbeth aus der Fassung bringt: „Du kannst nicht sehen mit diesen stieren unbewegten Augen, die du so furchtbar drohend auf mich lenkst! Hinweg! Du grauser Schatten, leeres Luftgebild! Komm heran in jeder andren schrecklichen Gestalt, und meine festen Nerven sollen nicht erzittern!" [1])

Nur greifbar, nur lebendig, für die Klinge zur erreichen, und Macbeth will ihm stehen. Er will die feigste Memme heißen, wenn er ihm nicht steht. Allein ein Anblick dieser Art bleicht seine Wangen mit Entsetzen. Erst als der Schatten fort ist, wird er wieder Mann (III, 4).

Aber nur, um zu der alten neue Schuld zu fügen: „Ich bin

---

[1]) Von dieser Szene sagt Georg Brandes: „Dies ist so groß, so tief und in so außerordentlichem Grade dramatisch und theatralisch wie wenige Züge in der ganzen Geschichte des Dramas. Und so ist überhaupt beinahe die ganze Grundkomposition dieses Trauerspiels: in dramatischer und theatralischer Beziehung über alles Lob erhaben" (598). Am 20. April 1610 wurde es auf dem Globetheater gespielt. Dr. Simon Forman wohnte ihm nach seinem „Book of plaies and notes thereon" bei. Die Komödie „The Puritan" aus dem Jahre 1607 hat bereits eine Anspielung auf den Geist Banquos und auf die Macbethworte (IV, 1): „Ja, und noch andre sah' ich, die sogar zwei Kronen und dreifache Szepter tragen." Darin findet Brandes „eine Hindeutung auf die beiden vereinigten Königreiche von England und Schottland und deren Verbindung mit Irland unter James und schließt, da James am 20. Oktober 1604 zum Könige von Großbritannien und Irland ausgerufen wurde, daß Macbeth kaum später als in den Jahren 1604—1605 entstanden ist (592).

so tief in Blut hinabgestiegen, daß mir der Rückweg abgeschnitten ist.“ Nur eine Hoffnung hat er noch, durch die Gewohnheit abgehärteter zu werden. „Wir sind in Thaten dieser Art noch Kinder.“ Aber die Stimme des Gewissens verstummt nicht. Es macht die Lady Macbeth zur Nachtwandlerin. Bei verschlossenen Sinnen, in tiefem Schlaf, bei schweigender Nacht ist das Gewissen wach. Es ist der Wurm, der nicht stirbt, und das Feuer, das nicht erlischt. Es ist, als ob die Lady sich die Hände wüsche, und wiederholt es eine Stunde lang. Sie stöhnt: „Ach immer, immer, riecht es noch nach Blut. O alle Wohlgerüch' Arabiens versüßen diese kleine Hand nicht mehr. Oh, oh, oh!“ [1])

Es ist nicht Menschenfurcht, was sie bewegt. Nachtwandelnd bei verschlossenen Sinnen weiß sie es und sagt es sich, daß sie kein Mensch bei ihrer Macht zur Rechenschaft zu ziehn vermag. Das Gewissen hat es nur mit Gott zu thun. Vor seiner Strafe schützt sie nicht der Thron. Darum gesteht die Kammerfrau: „Nicht für die ganze Hoheit ihres Standes möcht' ich ihr Herz in meinem Busen tragen!“ Und der Arzt erklärt: „Sie braucht des Priesters mehr als eines Arztes.“ „Stets zeugt die Unnatürlichkeit der Thaten auch unnatürliche Gedanken. Und ein beladenes Gewissen murmelt dem tauben Kissen sein Geheimnis zu“ (V, 1). Dafür gibt's keine Heilung im Bereich menschlicher Macht. Sie kann „den Schmerz des tief verwundeten Gemüts nicht stillen; nicht einen Gram, der in der Seele wurzelt, ausreißen, nicht der Stirne Furchen glätten“, und sie hat keinen „Balsam, der den Kampf des schwer gepreßten Herzens mildern könnte“ (V, 3). Das Gewissen ist das Urteil Gottes, nicht eines Rechtshofs, wo nur Menschen richten und demzufolge dann auch Menschen schlichten können. So weiß es Shakespeare.

Die Dichtung schildert uns den Anfang und das Ende eines

---

[1]) Georg Brandes nennt diese Szene unter denen „von so wirkungsvoller Größe, daß sie für immer, wie mit Feuerschrift in dem Gedächtnis der Zuhörer haften bleiben“. „Kein Wunder, daß Macbeth in späteren Zeiten das populärste Trauerspiel von Shakespeare, der Typus seiner Tragödien geworden ist.“ Ihm selbst indessen scheint es „vom rein menschlichen Standpunkt aus betrachtet eines der weniger interessanten Werke von Shakespeare zu sein“ (598). Nur an einzelnen Punkten fühlt er „Shakespeares Herz darin klopfen“ (ib.).

bösen, unversöhnten Gewissens. Sie hebt an mit der Hexenszene. Damit beginnt das Drama. Die Abwendung von Gott ist die Wurzel und der Anfang alles Übels, aller Verkehrtheit, die zu einem Handeln führt, wofür uns das Gewissen straft. Das Ende ist der völlige Bankerott der Übelthäter. Zerfall mit Gott wird Zerfall mit sich selbst und mit aller Welt. Lady Macbeth nimmt sich das unerträglich gewordene Leben. Ihr Gatte, in dessen Glanz sie sich zu sonnen hoffte und dazu zur Verbrecherin geworden war, Macbeth singt ihr den Grabgesang ungläubiger Verzweiflung: „Verlisch, du kleine Kerze! Leben ist nichts als ein Schatten, als ein flüchtiger Gaukler, der eine Stunde auf der Bühne tobt und den man dann auf Ewigkeit vergißt. Ein Märchen ist es, das ein Thor erzählt, das einen Klang hat, aber nichts bedeutet." Das ist sein Nachruf an die Genossin seiner Frevel. Kalt und herzlos, wie er lautet, ist er gemeint. Nur seine eigene Rettung liegt ihm noch am Herzen, und dazu klammert er sich an den — Aberglauben an. Indessen lehrt ihn, was geschieht: „Ein Doppelsinn liegt in dem Wort des Teufels, der in Gestalt der Wahrheit Lügen spricht", und er erlebt's an sich und bekennt's selbst: „Verwünscht, wer diesen trügerischen Dämonen glaubt, die listig uns betrügen, die doppelsinnig uns Versprechen geben und uns nur hintergehn" (V, 7).

Aus der Abwendung von Gott ist alles Leid und aller Fluch gekommen. In der Hinwendung zu Gott, in dem Gelübde des neuen Königs, „mit unsres allerhöchsten Gottes Gnade zu stande zu bringen, was uns obliegt", zieht der Dichter die heilsame Moral. Mit dieser Bürgschaft bess'rer Zeiten klingt seine Dichtung aus.

Das warnende, abwehrende, verhütende Gewissen, welches der That vorangeht, sowohl als das ihr folgende kommt auf das deutlichste in „König Richard dem Dritten", dem „Trauerspiel der kalten Bosheit", zum Ausdruck.

Der zweite von den beiden gedungenen Mördern, welche den Herzog Clarence im Auftrag seines Bruders Gloster umbringen sollen, damit für ihn der Weg zum Thron sich öffne, schrickt, schon im Tower, vor der That zurück mit der Berufung auf's Gewissen und mehr noch mit dem deutlichen Bewußtsein, daß das Gewissen ihn vor Gott verpfändet. Es erinnert ihn an seine Verantwortlichkeit vor Gott. Auf die Bemerkung: „Das Wort, jüngster Tag, hat

eine Art Gewissensbiß in mir erregt", von dem ersten Mörder verhöhnt: „Was? Ist dir bange?" lautet seine Antwort: „Nicht, ihn umbringen, denn dazu haben wir ja Vollmacht; aber verdammt dafür zu werden, und dawider wird mich keine Vollmacht schützen." Das Gewissen stellt ihn vor den höchsten Richter.

Das kommt auch in der Erklärung zu Tage, die er als die Erfahrung seines Lebens gibt: „Und jedermann, der gut zu leben denkt, verläßt sich auf sich selbst und lebt ohne Gewissen." Das Gewissen unterstellt uns eben einem anderen Urteil als dem eigenen, und deshalb ist es „ein gefährlich Ding" für Übelthäter, ein Aufruhrstifter in dem eigenen Busen, „der einen voller Schwierigkeiten macht", wenn man auf bösen Wegen geht.

Und selbst der erste Mörder fühlt's, und sogar in seiner banalen Ausdrucksweise: „Wetter! es juckt mich eben jetzt am Ellbogen und will mir zureden, den Herzog nicht umzubringen", liegt die Wahrheit: das Gewissen gehört zur menschlichen Natur. Es fungiert unwillkürlich, ganz wider unser Wollen und Erwarten.

Ja obgleich der zweite Mörder es zu sagen weiß —: „Es wird aus Städten und Flecken vertrieben. Laß es laufen. Es mag's ja doch beinahe kein Mensch hegen. Ich befasse mich nicht damit. Es macht Einen zur Memme." — verfällt er seiner Macht. Wie es ihn schon einmal dahin gebracht, einen Beutel voll Gold wieder herauszugeben, den er von ungefähr gefunden hatte: so beteiligt er sich nicht an dem Mord, verzichtet auf den Henkerlohn, und es gereut ihn, daß der Herzog fiel (I, 4).

Auch die gedungenen Mörder der zarten Prinzen, „zwar eingefleischte Schurken, blut'ge Hunde", sind nach der That „ruchloser Metzgerei" „voll Gewissensqual und konnten nicht mehr sprechen" (IV, 3). Selbst in den Kreisen dieser Verbrecher von Beruf hat das Gewissen seine Rolle noch nicht ausgespielt und ist nicht unbekannt.

Tief unter ihnen noch steht Gloster, der jene und auch diese Mörder dang. Aber auch er stöhnt, in seinen Träumen jäh auffahrend: „Wie quälst du mich, Gewissen!" Es hilft ihm nichts, daß er sich darum Memme schilt. Ein kalter Schweiß rinnt ihm durch alle Glieder. Hat sein Gewissen doch viel tausend Zungen, und jede Zunge bringt verschiednes Zeugnis, und jedes Zeugnis

nennt ihn einen „Schurken." „Jedwede Sünd', in jedem Grad verübt, stürmt an die Schranken, rufend: Schuldig! Schuldig! Ich muß verzweifeln." Und nur Verzweiflung vor des Gewissens Macht ist es, wo er, als schon die Nemesis sich naht, ausruft: „Nur eine Memme glaubt an ein Gewissen. Dem starken Geist ist es ein Popanz. Uns ist die Wehr Gewissen, Schwert Gesetz" (V, 3). Ja auf dem Throne muß er es erleben, daß, wer das Gewissen wider sich hat, sich selbst zum Widersacher hat: „Was fürcht' ich denn? Mich selbst? Sonst ist hier niemand. Ist hier ein Mörder? Nein. Ja, ich bin hier. So flieh! Wie? vor dir selbst? Mit gutem Grund. Daß ich nicht räche. Wen? Mich an mir selbst? Ich liebe mich ja selbst. Wofür? Für Gutes, das ich selbst an mir gethan? O nein! Vielmehr hass' ich mich selbst, verhaßter Thaten halb, durch mich verübt" (V, 3).

Ist etwa nun dies Gewissen ein Gebilde des Dichters?

Verglichen mit der antiken Tragödie eines Äschylos, Sophokles und Euripides ist die Rolle, die das Gewissen in dem Shakespeareschen Drama spielt, keine neue, wenn man auf die Thatsache sieht, um die sich's handelt. Den inneren Rechtshof kennen die Tragiker des 5. Jahrhunderts vor Chr. so gut wie der des 16. nach Chr. Auch in der Kraft der Empfindung davon stehen sie ihm kaum nach. Der völlig veränderte religiöse Standpunkt des 16. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung macht sich naturgemäß überall geltend. Aber der Nerv dessen, was das Gewissen erschreckend zum Bewußtsein bringt, ist dasselbe geblieben: Es gibt eine Nemesis, eine über den Geschicken der Menschen waltende göttliche Vergeltung. — Schon Äschylos weiß: „Unglücksthat erwächst aus Unglücksthat." Klytämnestra wird mitten in der Nacht von Gewissensbissen erschreckt und entsendet Elektra, ein Totenopfer für den ermordeten Vater zu bringen. Und dieser stockt die Zunge, ihm einen Gruß von seiner Mörderin zu sagen.

Daß einerseits die Blutrache als eine unabweisliche Forderung empfunden wird und anderseits die vollzogene Thatsache den Erinyen preisgibt, ist der tragische Knoten der „Choephoren" (Blutrache des Orestes an den Mördern seines Vaters). Der Chor kann seinem Muttermord das Urteil sprechen: „Du thatest recht!" Aber ihn faßt es mit Entsetzen: „Ha! wer sind die Frau'n dort, die

nachtgewand'gen, dicht von Schlangenwindungen das Haupt umstrickt? Nicht länger mehr bleib ich allhier." „Es ist kein Wahn," entgegnet er dem Chor, der ihn beschwicht'gen will, „das Leiden meiner Seele, ja die wilde Meute meiner Mutter seh' ich dort!"

An diesen inneren Rechtshof wendet sich das Alte und das Neue Testament. Es ist derselbe, den auch wir von heute aus eigener Erfahrung kennen. Welch eine Wandlung beinahe auf allen Gebieten des Lebens seit dem 5. Jahrhundert v. Chr.! Nahezu alles ist anders geworden. Das Gewissen ist geblieben. Seine Macht ist ungebrochen. Seine Stimme unverstummt.

Nicht die Furcht vor irgend welchen menschlichen Strafen, sondern die vor dem göttlichen Gericht bringt die Gewissensangst der Shakespeareschen Personen zum ungeschminkten, überwältigend wahren Ausdruck. Der Mensch ist frei. Aber wie er's treibt, so geht's. Er erntet, was er sät. Vor dem Gewissen gibt es kein Entrinnen, weil keins vor — Gott!

Prof. D. Wilh. Schmidt.

Eine neue christliche Ethik.

Die Wissenschaft der christlichen Ethik, die an unseren theologischen Fakultäten hergebrachterweise gelehrt wird, befindet sich heutzutage in einer eigentümlichen Lage. An Interesse für ethische Fragen fehlt es keineswegs; im Gegenteil wird die Ethik als die dem praktischen Christentum am nächsten stehende theologische Disziplin von unserer realistischen Zeit unwillkürlich bevorzugt. Allein die christliche Ethik ist in ihrem wissenschaftlichen Existenzrecht angegriffen. Früher ließ man wenigstens den unübertrefflichen moralischen Wert des Christentums gelten. Jetzt glaubt man die Entdeckung gemacht zu haben, daß Christus selbst nur ein beschränktes Urteil in ethischen Dingen gehabt habe. Über die Unverträglichkeit dieser Anschauung mit positivem Christentum ist kein Wort zu verlieren. Aber die glänzende und scharfsinnige Darstellungsweise von Männern wie Fr. Paulsen hat derselben zahlreiche Anhänger verschafft. Dadurch ist die hergebrachte Wissenschaft der christlichen Ethik in ihren Fundamenten bedroht. Was jetzt in erster Linie nötig ist, ist die Verteidigung des ethischen Verständnisses Jesu und seiner Apostel. Dies kann nur durch eine gründliche Analyse der neutestamentlichen Aussagen geschehen. H. Jacoby hat in seiner „Neutestamentlichen Ethik“ einen vielversprechenden Anfang hiezu gemacht und sein Unternehmen wird hoffentlich Nachfolger finden.

Was wird aber aus der herkömmlichen systematischen Ethik unserer Universitätstheologie? Daß dieselbe noch immer eine achtunggebietende Stellung einnimmt, beweist das im vorigen Jahr bei Reuther und Reichard erschienene Werk des langjährigen Professors

der Theologie in Halle D. Dr. Julius Köstlin. Dasselbe ist die reife Frucht einer mehr als 30 jährigen Lehrthätigkeit in der Disziplin der christlichen Ethik und ein neuer Beweis der auf gründlicher philosophischer Schulung beruhenden Kunst umsichtiger systematischer Darstellung, welche die Arbeiten des Verfassers auszeichnet. Die Gesamtanlage des Werks ist klar und übersichtlich. Der erste Teil behandelt die Voraussetzungen und Grundlagen des christlich-sittlichen Lebens, nämlich sittliche Anlagen, Sündenstand und Heilsoffenbarung, der zweite das christlich-sittliche Leben in seiner Verwirklichung nach der doppelten Seite als „Leben des inneren Menschen in seiner Gemeinschaft mit Gott" und als „Leben in dieser Welt". Es sei gestattet, auf einzelne Hauptpunkte dieser Darstellung aufmerksam zu machen.

Unter den sittlichen Anlagen weist Köstlin, wie dies schon aus der 1893 erschienenen Schrift „Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung" hervorgeht, dem Gewissen eine zentrale Stellung zu. „Im Gewissen empfangen wir jene Eindrücke, in denen wir der Hoheit des als Forderung an uns herantretenden Sittlichguten unmittelbar inne werden" (S. 41). Das Gewissen ist „ein Vernehmen der Stimme Gottes" seitens des Menschen. Aber „die rechte Klarheit und Sicherheit des sittlichen Erkennens danken wir schlechterdings erst der christlichen Heilsoffenbarung" (S. 48). Neben dem Gewissen steht der Wille. „Mit dem Bewußtsein sittlicher Forderungen steht für uns auch fest, daß wir frei ihnen gemäß uns bestimmen sollten und zu solcher Freiheit geistig veranlagt sind. Aber die Bethätigung der Freiheit und die Entfaltung dieser Anlage ist von Bedingungen abhängig" (S. 61). Diese Bedingungen sind nicht bloß Hemmnisse und Förderungen des Guten, die als mehr oder weniger gewichtige Faktoren miteinander kämpfen — wie die Moralstatistiker schließen wollen — sondern es gibt die Möglichkeit einer thatsächlichen Befreiung aus dem Zwangskreis der wirkenden Faktoren. „Man setze auch nur einmal den Fall, daß innerhalb einer Menschenmasse, bei der im gewöhnlichen Lauf der Dinge jene gleichmäßigen Zahlenverhältnisse (der Moralstatistiker) sich ergeben, neue, besonders lebendige und kräftige Zeugnisse der heiligen Gottesliebe, etwa verbunden mit äußeren Heimsuchungen derselben, an die Herzen und Gewissen dringen: wer wird

da noch berechnen wollen, wie dann die Entscheidungen der Einzelnen ihnen gegenüber ausfallen, oder beweisen, daß die Entscheidungen auch dann jedenfalls wie mit einer Naturnotwendigkeit erfolgen, und nicht wahre Selbstentscheidungen in unserem Sinn sein werden? Entsprechendes ist jener Bemerkung entgegenzuhalten, daß man bei einem bestimmten Menschen aus der Kenntnis seines bisherigen Verhaltens und Charakters voraussehen könne, wie er in einem kommenden Fall sich sittlich entscheiden werde" (S. 61). Man könnte diese inneren Entscheidungen — die Kenntnis sämtlicher im Einzelfall wirksamen Faktoren vorausgesetzt — berechnen, so lange nicht die völlige Befreiung durch Christus in Frage kommt. Ein Beispiel: Branntweineinfuhr durch fremde Händler bedroht die Existenz eines heidnischen Negerstammes. Das mörderische Gift wirkt gesetzmäßig auf die dem versuchlichen Reiz nicht gewachsenen Wilden. Einfuhrverbote, Warnungen einzelner erfahrenen Männer, abschreckende Beispiele 2c. sind Gegenfaktoren. In dem Wirken dieser schützenden Mächte gegen das Verderben könnte der Moralstatistiker, wenn in einem solchen Fall genaue Zahlen erhältlich wären, eine gewisse Gesetzmäßigkeit feststellen. Allein wenn es einem Missionar gelingt, den heidnischen Stamm für das Evangelium zu gewinnen, so hört alle Gesetzmäßigkeit auf: es tritt die Befreiung ein. Dasselbe ist bei jeder wahrhaften Bekehrung eines Einzelnen der Fall. Wie es sich bei einem Schiff, das dem Steuer nicht mehr gehorchen will und rettungslos den Klippen der Küste zutreibt, unter Umständen nur darum handelt, daß es für einen einzigen Augenblick einen Halt und damit die Kehre für einen neuen Kurs gewinnt, so vermag das Evangelium dem Menschen den rettenden Halt zu bieten, durch den er dem Gesetz des Verderbens entrissen wird. Dadurch wird erst dasjenige geschaffen, was die christliche Ethik Freiheit nennt. In dieser Richtung, die auch Köstlin weist, liegt die Rettung vor dem Abgrund des Determinismus, in welchen anderenfalls unser Denken durch die Anerkennung des Kausalnexus unerbittlich hineingetrieben werden müßte.

Den sittlichen Anlagen stellt K. die Sünde gegenüber mit der ausdrücklichen Betonung, daß der „Sündenstand" eine Thatsache der christlichen Erfahrung ist, die dem Nichtchristen verborgen bleibt. Die Grundrichtung der Sünde ist die „Selbstsucht oder falsche

Weltliebe“ (S. 96). Diese Auffassung von der Sünde „muß vom christlichen Standpunkt aus besonders gegen jede ihren Gegensatz wider Gott und das Gute abschwächende Erklärung gewahrt werden“ (S. 96). Die Begründung der Sünde auf die Sinnlichkeit wird abgewiesen mit der Bemerkung: „Die sogenannten höheren Formen der Sünde, geistiger Hochmut, Ehrfurcht, scheinheiliges Treiben ꝛc. können nicht in jenen leiblichen Trieben wurzeln, die vielmehr um ihretwillen gerade oft vom Sünder darnieder gehalten werden“ (S. 97). Im allgemeinen ist die Sündenlehre bekenntnismäßig gehalten, wenngleich Einzelheiten der biblischen Lehre wie die Lehre vom Satan bei K. auf der Seite liegen bleiben.

Als drittes Hauptstück unter den Voraussetzungen und Grundlagen des christlich-sittlichen Lebens tritt mit wuchtiger Betonung die göttliche Heilsoffenbarung auf. „Das sittliche Leben, Wollen und Verhalten des Christen kann, wie die ethische Darstellung zeigen muß, nur aus solchem Glauben, d. h. aus herzlichem Vertrauen auf diesen Heilsgrund (den geschichtlichen, gegenwärtigen und kommenden Christus) erwachsen. Daran haben wir zu mahnen, jener Neigung gegenüber (nur in subjektiven frommen Regungen sich zu bewegen und darin sich zu gefallen) und vollends im stärksten Gegensatz gegen die Meinung, als ob unser Wille je von sich aus wahrhaft gut werden, das Gute verwirklichen, ja gar selbst ein Reich Gottes in der Welt aufbauen könnte oder sollte“ (S. 109). „In Jesu Heilsoffenbarung kam das wahrhaft sittliche Leben zu seiner ersten Offenbarung und Realisierung und zu seiner Begründung auf immer“ (S. 116).

Die Probe auf diese Grundsätze wird im 2. Hauptteil gemacht. Hier ist die Rede von der Verwirklichung des christlich-sittlichen Lebens und zwar zunächst nach der inneren Seite in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Dabei werden die neutestamentlichen Grundaussagen über Bekehrung und Wiedergeburt in gründlicher und umsichtiger Zusammenstellung wiedergegeben (S. 138 ff.). In der nachfolgenden Erörterung des Verhältnisses zwischen Buße und Glauben wird nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß der Gegensatz zwischen der von Ritschl bevorzugten, dem Antinomismus Agrikolas zugeneigten Auffassung, wonach der Heilsglaube für sich allein ohne die Schrecken des Gesetzes die Abkehr von der Sünde

erzeugen soll, und zwischen der Lehre der Augsburgschen Konfession thatsächlich bei den Gliedern der Kirche weit. weniger in Betracht kommt, als die Auffassung: „Es komme einfach darauf an, daß wir den göttlichen Mahnungen und Ermunterungen zum Guten, wie sie namentlich im Bibelwort an uns ergehen, das Ohr öffnen, die ergreifend schönen lebendigen Beispiele des Guten uns vor Augen halten ꝛc." Als ob ein derartiges ästhetisches Wohlgefallen am Guten praktische Konsequenzen erzeugen und eine Umkehr des Menschen herbeiführen könnte! Im Gegensatz gegen solche Oberflächlichkeiten gilt es beim Bekenntnis zu bleiben. „Wir müssen daran festhalten, daß jene erste Erschütterung des Gewissens im Bewußtsein der noch unvergebenen Sünde eben als Vorbedingung fürs Begehren und Erfassen der Vergebung niemandem bei der heilbringenden sittlichen Umkehr erspart werden kann" (S. 164). „Allerdings darf nicht gefordert werden, daß die erschütternden Gewissenseindrücke schon einen gewissen zeitlichen Verlauf gehabt haben müssen, ehe das Wort der Gnade den erschütterten Herzen zugerufen werden dürfte, um dadurch Glauben in ihnen zu erzeugen." „In denselben Momente, wo dem Sünder ein Bewußtsein seines heillosen Zustandes aufgeht, kann und soll auch schon die Aussicht auf das Heil in Christo ihm eröffnet werden" (S. 165). Dabei ist es für die nüchterne Besonnenheit, mit der K. zu Werk geht, bezeichnend, daß er die eigentümliche Stellung derjenigen „Kinder, welchen eine erfolgreiche Erziehung im Schoß der Christengemeinde zu teil wird," nicht vergißt. „Den ersten Regungen und Ausbrüchen der Sünde tritt hier schon der eindringliche Ruf zur Umkehr entgegen, dem Strafwort auch schon das Wort erbarmender väterlicher Liebe zur Seite". „So kann es dahin kommen, daß wir im herangewachsenen, gereiften Gliede der Gemeinde auch schon ein echtes Glied des Leibes Christi, ein Gotteskind, einen wahrhaft bekehrten Menschen anerkennen müssen, ohne daß wir oder auch nur er selbst einen bestimmteren Zeitpunkt für seine Umwandlung herauszufinden vermöchten" (176 f.)

Aus der folgenden inhaltsreichen Schilderung des neuen inneren Lebens des Bekehrten heben wir nur hervor die entschiedene Forderung des Verkehrs mit Gott und des Bittgebets. „Einem rechtschaffenen Sohn wäre es innerlich unmöglich, nur einfach in der

äußeren Arbeit den Geboten des Hausherrn nachzukommen; er muß mit diesem als seinem Vater den innigen persönlichen Verkehr lebendig erhalten, dessen innerlich genießen, von da aus auch dem Sinn und Willen des Vaters richtig nachkommen lernen" (S. 241). „Ohne Bedenken dürfen wir auch sagen, daß nicht einfache völlige Unterordnung der Betenden unter Gottes absoluten Willen gefordert sei und so für sie die Bittgebete zu bloßen Mitteln der Unterordnung ihres Willens unter den seinigen und zum Ausdruck solcher Unterordnung werden sollten, daß vielmehr Gott selbst fromme menschliche Bitten auf sich wolle wirken lassen, sofern er ja nach seinem Ermessen auf sie hin thue, was er ohne sie nicht gethan hätte. Es wäre thöricht, hierin eine Wandlung in Gottes ewigem und ewig vollkommenem Willen und Wesen zu sehen: denn es gehört eben zu seinem ewigen und unwandelbaren Ratschluß und Willenscharakter, daß er in seinem Verhalten zu seinen persönlichen Geschöpfen und Kindern so ihrem eigenen sittlich religiösen Verhalten gemäß sich bestimme" (S. 252 f.).

Am deutlichsten zeigt sich die reiche Erfahrung und feinsinnige Darstellungsweise des Verfassers in der Schilderung des „christlich sittlichen Lebens in dieser Welt". Dies macht sich sofort geltend bei der Besprechung der angeblichen Weltflüchtigkeit der christlichen Sittlichkeit. Der Thatbestand der neutestamentlichen Aussagen wird eingehend dargestellt und in überzeugender Weise erklärt, wie der Schein einer weltflüchtigen Auffassung entstehen kann. „Wir haben zurückzugehen auf die Grundprinzipien, die in den verschiedenartigen Einzelaussagen kund werden" ..... „Und wenn wir die Konsequenzen verfolgen, welche sich aus ihnen für unser sittliches Leben ergeben, dürfen wir nicht meinen, diese müßten auch in Wort und Geschichte des Neuen Testaments schon entfaltet vorliegen." „Die Entfaltung dieser Grundprinzipien" „konnte überhaupt in ihrer Beziehung aufs Weltleben erst dann recht anheben, nachdem die neutestamentliche Heilsoffenbarung die neuen Menschen ... geschaffen hatte" (S. 318 f.). Auch bei Paulus „darf man nicht gar schon einen Gedanken daran erwarten, daß die junge, in die feindliche Heidenwelt hineingepflanzte Christenheit von ihrer neuen Gesinnung aus mit allgemeinen Kulturaufgaben sich beschäftigen, an Wissenschaften und Künsten reinigend und schaffend weiter arbeiten, eine

Umgestaltung der äußeren sozialen Ordnungen versuchen könnte und sollte" (S. 321). Eine ausgesprochene und planmäßige Inangriffnahme derartiger Bestrebungen war ja schon durch die herrschende Parusiehoffnung ausgeschlossen. Aber eben diese Hoffnung veranlaßte die Christen trotzdem zu keinem weltflüchtigen Verzicht, sondern gab ihnen die Überzeugung: „alles ist unsres Herrn und darum auch unser Eigentum", verhalf ihnen also erst recht zu mutigem und energischem Handeln. Dabei muß freilich, wie K. mit Recht erinnert, „eine evangelische Ethik, indem sie die sittlichen Aufgaben des Weltlebens einer weltflüchtigen Frömmigkeit gegenüber darlegt, immer zugleich einer falschen Wertschätzung derselben entgegentreten". „Jede Überschätzung des Weltlebens muß ..... der Gedanke an das nahe Ende dieser Welt niederschlagen" (S. 328). Auf diese grundsätzliche Kennzeichnung der christlichen Auffassung des Weltlebens folgt sodann die Schilderung des Weltlebens der einzelnen Persönlichkeit, obwohl K. zwischen Individual- und Sozial-Ethik nicht den scharfen Unterschied machen will, der sonst Mode ist. Dabei machen wir besonders aufmerksam auf die feinsinnige Darstellung der Pflicht der Selbsterhaltung bezw. die Abwehr und Charakteristik des Selbstmords (S. 332 f.), sowie auf das maßvolle und doch entschiedene Urteil über die Leichenverbrennung (S. 381 f.). Auch die Ausführungen über den Genuß und das Erlaubte zeugen von dem umfassenden Blick und der vielseitigen Erfahrung des Verfassers.

Noch reicheren Inhalt birgt der Abschnitt über das Gemeinleben und das Verhalten der Persönlichkeiten zu einander (S. 445 ff.). Neben die Grundgesinnung der achtungsvollen Liebe stellt K. sofort „die Wahrhaftigkeit als Grundbedingung für den sittlichen Verkehr." So berechtigt dies ist, so schwierig und bedenklich ist das hier zur Erörterung kommende kasuistische Thema der Notlüge; über diesen Punkt wird schwerlich jemals Übereinstimmung erzielt werden, da es nicht möglich ist, in solchen subtilen Fragen für das einzelne Gewissen allgemeine Regeln aufzustellen. Hier kann ein klarblickender erfahrener Mann Ratschläge und Winke geben; aber von bindenden Verpflichtungen kann nur selten die Rede sein. Und einen ähnlichen Eindruck macht die Behandlung des Riesenproblems der sozialen Frage — das Wort im weitesten Sinne genommen.

Hier gibt es wohl Grundsätze in Bezug auf Ehre, Freiheit, Eigentum, Beruf u. s. w., aber auch die vorsichtigsten Formulierungen erweisen sich gegenüber der Vielgestaltigkeit des Lebens als unzureichend. Deshalb ist Köstlins wohldurchdachte Darstellung nach allen Seiten immer wieder vorsichtig verklausuliert: sie zeigt nirgends pikante Schroffheiten, aber ist durch das maßvolle Urteil und die ruhige Abwägung der Gesichtspunkte höchst instruktiv. Als Beispiel nur einige Sätze über die Frauenfrage: „Diejenigen, welche durch ihre Verhältnisse zur Thätigkeit auf dem materiellen und industriellen Gebiet sich hingewiesen und vielleicht hingedrängt finden, werden nicht bloß vor Überspannung der leiblichen Kräfte .... sich hüten müssen .... sie werden auch auf diesem Gebiet am besten da ihren Beruf finden, wo es vielmehr auf Sorgfalt und feinen Sinn ankommt. Diejenige Ausbildung der Intelligenz und des Wissens, welche der eigentümlichen weiblichen Geistesausstattung entspricht, wird im Gemeinleben am besten da wirksam werden, wo es zugleich wesentlich um eine möglichst unmittelbare, ruhige und zarte Einwirkung aufs ganze Innere, auf Seele, Herz und Gemüt der zu Belehrenden sich handelt und wo dagegen verhältnismäßig weniger an Umfang und an der gedankenmäßigen Zerlegung des Wissensstoffs gelegen ist: so beim ersten Unterricht der Kinder überhaupt und weiterhin bei der ganzen Unterweisung und Erziehung der weiblichen Jugend" (S. 527). Doch werden Ausnahmen in der Befähigung des weiblichen Geschlechts natürlicherweise anerkannt.

Der letzte Abschnitt des Lehrbuchs beschäftigt sich mit den „Hauptgemeinschaften des sittlichen Lebens": Familie und sonstige Gemeinschaften, Staat und Kirche. Möge der reichen Fülle von Denkarbeit und besonnenen Urteilen, welche in dem umfassenden Werke niedergelegt sind, die gebührende Beachtung beschieden sein.

Fr. Walther.

Zur Beachtung

werden nachstehende Bücher empfohlen, die bei der Redaktion eingegangen sind. Eine ausführliche Besprechung kann nicht stattfinden.

Die Literatur des Jahres 1899. 1. Abt. Exegese, bearbeitet von Siegfried und Holtzmann 1900. Theologischer Jahresbericht 19. B. 169 S.

Das johanneische Christentum, das Christentum der Zukunft. Umblick, Rückblick, Ausblick. Von Prof. Dr. Heinr. Kratz. 1900. 49 S. 0,80 M.

Ein Friedensprogramm und Abwehr einer Kriegserklärung. Das geschichtliche Erbe und die zukünftige Aufgabe der kirchlich-liberalen Richtung. Das Inquisitionsverfahren gegen die evangelische Gemeinde in Osnabrück. Von Fr. Nippold. 1900. 80 S. 1,60 M.

Die Wahrhaftigkeit in der Kirche. Von Pf. M. Fischer. 30 S. 0,50 M.

Der gegenwärtige Stand der kirchlichen Gemeindeorganisation. Von Pf. F. Rohde. 1899. 29 S. 0,50 M.

Die religionsfeindlichen Strömungen der Gegenwart: Die Naturwissenschaften, von Prof. Dr. J. Reinke; der Sozialismus, von Landgerichtsrat W. Kulemann; die moderne ethische Bewegung, von P. Dr. O. Beck. 62 S. 1,00 M. Referate auf dem 20. Deutschen Protestantentage in Hamburg 1899.

Christus redivivus d. i. wie der Stifter unserer Religion sein religiöses System dem heutigen geistigen Entwicklungsstande der gebildeten Welt entsprechend darstellen würde. Zugleich ein Nachweis des völligen Gegensatzes zwischen dem Lehrsysteme der Orthodoxie und demjenigen Jesu und seiner Apostel. 1. Teil: Die Voraussetzungen aller Wissenschaft. Von P. Emil Blöhbaum. 1899. 209 S. 3 M.

Hemmungen des Christentums. Orthodoxien und Gegner. 2. Heft: 1. Aus der Zeit der apostolischen und katholischen Kirche. 2. Augustinus. 3. Moderne Ketzerrichterei. Von Alexander Otto. 1899. 123 S. 1,25 M.

Sämtlich im Verlag von C. A. Schwetschke u. S. Berlin.

Bausteine. Tropfen aus dem Meer. Gedanken, Bilder und Erzählungen zu den Evangelien des Kirchenjahres. I. Hälfte von Advent bis Pfingsten. Mit Dispositionen. Von Pf. F. Kliche. 1900. 526 S. 6 M.

Der Spott. Vortrag von Heinr. Dallmeyer. 16 S. 0,20 M.

Der Wegweiser zum Glück. Vortrag von P. S. Keller. 15 S. 0,20 M.

Pharisäismus und selbstverläugnende Liebe. Einige Gedanken über Spaltungen und über die Möglichkeit ihrer Heilung. Von Andrew Jukes. 16 S. 0,25 M.

Der volle Pfingstsegen. Von Andr. Murray. 5.—7. Tausend. 205 S. 1 M.

Eine Woche aus Robert Hardy's Leben. Für Christus und die Kirche. 2 Erzählungen von H. M. Sheldon. Band 9 der Volksbücherei. 176 S. 1 M.

Dringender Aufruf an unsere katholischen Brüder. Von Erz. v. Schoulepnikoff, aus dem Französischen von P. Knaut. 155 S. 1 M.
Karfreitagsliturgie für evangelische Kirchenchöre. Von A. Klein. 11 S. 0,25 M., 20 St. 4 M.
Lebendige Worte. Tägliche Andachten aus Gottes Wort. Von P. Keller. 384 S. 3 M.

Sämtlich im Verlag von E. Röttger in Kassel.

Aus dem Lande des Blutes und der Thränen (Armenien). 2. Aufl. 68 S. 0,50 M.
Neue Bahnen im Orient. Jahresbericht des deutschen Hülfsbundes für christliches Liebeswerk im Orient. 1900. 31 S. 0,40 M.
Vorträge auf der 9. deutschen christlichen Studentenkonferenz in Eisenach 1899: Der Beginn göttlichen Lebens im Menschen. Von Prof. Lic. Müller. 15 S. 0,10 M. — Des christlichen Studenten Beruf. Von einem Studenten. 23 S. 0,15 M.
Leben und Liebe. Blicke in Zeit und Ewigkeit. Von A. Bömel. Mit Vorwort von E. Schrenk. 1900. 108 S. 0,80 M.
Die Hoffnung Israels. Ein Jahrgang alttestamentlicher Predigten in Anlehnung an die Nitzsch'schen Perikopen. Von Pf. F. N. Strobel. 1900. 1. H. 42 S. 0,50 M.

Sämtlich im Verlag von Johs. Schergens in Frankfurt a. M.

Jahrbuch der sächsischen Missionskonferenz 1900. 200 S. 1,50 M.
Christliche Lebensbilder für das deutsche Haus: Friedrich und Caroline Perthes. Von Ottilie Adler. Mit 2 Portraits. 1900. 339 S. 3 M.

Beide im Verlag von H. G. Wallmann in Leipzig.

Wohin sollen wir gehen? Betrachtungen über das Eine, was not thut. Von Pf. Gust. Benz. 2. Aufl. 173 S. geb. 1,60 M. — Christus unser Bürge oder Gottes Gnade und Gerechtigkeit im Werke der Versöhnung. Von Pf. Ecklin. 1900. 96 S. 1 M. — Basel, Verlag von Fr. Reinhardt.
Georg Lasson: Hundert Jahre preußischer Kirchengeschichte. 32 S. 0,50 M. — Zinzendorf. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstags. 24 S. 0,50 M. — Dr. Lud. Lemme, Endlosigkeit der Verdammnis und allgemeine Wiederbringung. 68 S. 1,20 M. — Gr. Lichterfelde-Berlin, Verlag von Edwin Runge.
Was sagt Wichern über die Evangelisation? Eine Stoffsammlung von P. Bornhak. 67 S. 1 M. — Johann Hinr. Wichern über die Konfirmationspraxis. 11 S. 0,20 M. — Agentur des Rauhen Hauses.
Eltern- und Volksunterhaltungs-Abende. Von Ehrecke und Hammermann: 1. H. Über Körperpflege der Kinder. — Erziehung in Haus und Schule. 60 S. 0,70 M. 2. H. Aus der Geschichte der Erziehung. 72 S. 0,80 M. 3. H. Geschichtliches und Geographisches. 77 S. 0,90 M. 4. H. Klänge aus dem deutschen Gemütsleben. — Über musikalische Darbietungen an Unterhaltungsabenden. — 26 Programme für Volksunterhaltungsabende. 110 S. 1,20 M. — Breslau, Ferd. Hirt.

—

Evangelischer Religionsunterricht. Grundlegung für Lehrplan und Methode. 1. Teil. 1. Band: Grundlegung für Auswahl und Anordnung der Unterrichtsstoffe oder Didaktik des evangelischen Religionsunterrichts in der Volksschule. Von Dr. A. Reukauf. 1900. 166 S. 1,60 M. — Präparationen für den evang. Religionsunterricht in den Unterklassen der Volksschule. Von Dr. A. Reukauf: 3. B.: Jesusgeschichten. Von J. Hofmann. Erzvätergeschichten. Von W. Bittorf. 1900. 164 S. 2 M. — Leipzig, E. Wunderlich.

Bibliotheca theologica et philosophica, catalogue de livres anciens et modernes. 1900. 870 S. geb. 2,50 M. Leyde, Verlag von Burgersdijk u. Niermans.

Die alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungslitteratur der ev.-luther. Kirche des 16. bis 18. Jahrhunderts. Das Buch enthält außer einer eingehenden Beschreibung derselben die Grundzüge ihrer Geschichte und die Darstellung des Lebens ihrer Verfasser, sowie einige Züge aus der Entwicklung der christlich-kirchlichen Frömmigkeit, zumal des Gebetslebens in der lutherischen Kirche. Von P. Const. Große. 1900. 700 S. 5 M.

Die mecklenburgischen Kirchenordnungen. Von Dr. Heinr. Schnell. 1899. 128 S. Güstrow. Doktordissertation.

Anti-Häckel. Eine Replik nebst Beilagen. Von Dr. Fr. Loofs. 3. erg. Aufl. 1900. 79 S. 1 M. Halle, Max Niemeyer.

Der Gottesknecht des Deuterojesaja. Eine kritisch-exegetische und biblisch-theologische Studie. Von Lic. Füllkrug. 1899. 119 S. 2,80 M. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Leben aus Gott. (Über die Notwendigkeit der Evangelisation.) Von L. von F. 1900. 92 S. 1 M. Berlin, Thormann & Goetsch.

Der Goldgrund des Lebensbildes Jesu. Eine apologetische Studie. Von Pf. O. Borchert. 1900. 142 S. 2 M. Braunschweig, Hellm. Wollermann.

Ihr habt einen andern Geist! Eine Untersuchung des innersten Schadens der Ritschlschen Theologie. Von P. Max Glage. 1900. 78 S. 1,20 M. Gütersloh, C. Bertelsmann.

Der Protestantismus und die Frauen. Vortrag von Prof. Dr. W. Bornemann. 1900. 37 S. 0,60 M. Magdeburg, Creutz.

Die Konkordien-Jubelfeier 25. Juni 1880. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrh. Von Pf. Bölter. 1900. 2. Aufl. 272 S. Ludwigsburg, Ungeheuer & Ulmer.

Das Hinein- und Herausschielen des Widerchrists in das Scheinbar-Tiefchristliche der theatralischen Aufführung der heiligen Passion und ihrer Heilwirkungen. Von Pf. Chr. Rob. Schultze. 1900. 36 S. 0,50 M. Berlin, Rob. Jacoby.,

Der Weltberuf des Christentums. Vortrag von Kons.-Rat Dr. Hoppe. 1900. 46 S. 0,50 M. Hannover, Heinr. Feesche.

Soeben erscheint:

Kolde, Prof. D. Th., **Edward Irving.** Ein biographischer Essay. $5^1/_2$ Bog. M. 1.40.

Der Herr Verfasser gilt auf dem Gebiete des Sektenwesens als erste Autorität. Objektive und fesselnde Darstellung zeichnen das Buch aus.

Kuyper, Prof. D. A., **Evolutionismus das Dogma moderner Wissenschaft.** $3^1/_2$ Bogen. M. —.90.

Die Schrift bildet auch eine Antwort auf Prof. Haeckels Welträtsel. So klar wie hier, so vornehm und so wissenschaftlich ist bisher wohl noch keine Abfertigung des Materialismus hervorgetreten.

Schnedermann, Prof. Dr. G., **Der christliche Gottesbegriff.** (Der christliche Glaube im Sinne der gegenwärtigen ev.-lutherischen Kirche II. Teil.) M. 3.60.

Sellin, Prof. D. E., **Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde** nach dem babylonischen Exil.

I. Band: **Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja.** 19 Bogen. M. 6.50.

II. Band: **Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—16. — Das Schicksal Serubbabels.** 13 Bog. M. 4.50.

Beide Bände zusammen M. 10.—.

Wagner, Pastor H., **Das Geistesleben in seiner Sichtbarkeit.** $9^3/_4$ Bogen. M. 1.80.

Zahn, Pastor Detlev, **Konventikel und Bibelstunde.** Ein Beitrag zur praktischen Theologie. M. 1.25.

Weber, Dr. Friedr. E., **R. von Franks Gotteslehre** und deren erkenntnistheoretische Voraussetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte der Religions-Philosophie des 19. Jahrhunderts. 6 Bogen. M. 1.60.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn, Prof. d. Theologie in Erlangen

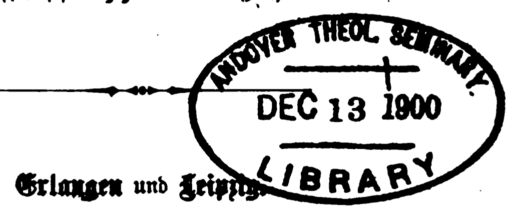
D. von Burger, Oberkonsistorialrat in München

Probst W. Becker in Kiel; Prof. Dr. F. Blaß in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. von Burk in Stuttgart; Pastor D. Büttner in Hannover; Prof. D. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. D. Haußleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. Klostermann in Kiel; Prof. D. K. Knoke in Göttingen; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Lotz in Erlangen; Oberpastor Luther in Reval; Prof. D. Al. von Oettingen in Dorpat; Superintendent G. Petri in Zellerfeld; Prof. Dr. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. Schiller in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. Lic. Dr. Schnedermann in Leipzig; Prof. D. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. Sehling in Erlangen; Konsistorialrat Lic. L. Stählin in Ansbach; Prof. D. Volck in Rostock; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Ulm; Pastor Lic. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XI. Jahrgang. 11. Heft.
(131. Heft ausgeg. 1. November 1900.)



Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1900.



Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt**, München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig**, Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 25 Pf.; Beilagengebühr 20 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Thätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Zur Frage über die Brüder des Herrn.

In der Frage über die Brüder des Herrn ist, soweit ich dies zu überblicken vermag, die zur Zeit in der evangelischen Theologie vorherrschende Ansicht kurzgefaßt die, daß Jesus nachgeborene leibliche Brüder gehabt, von denen keiner zu den Aposteln gehörte. Nur eine Minderzahl scheint unter den Theologen noch an der gegenteiligen, früher die Herrschaft behauptenden Überzeugung festzuhalten.[1] Wir finden die moderne Ansicht u. a. bei D. B. Weiß (Einl. ins N. T.), D. Beyschlag (Jakobibrief), D. Erdmann (Jakobibrief) und nun zuletzt am ausführlichsten bei D. Th. Zahn (Forschungen VI, II: Brüder und Vettern Jesu) vertreten. Damit es nicht scheint, als ob die altkirchliche Überzeugung mit Recht und für immer abgethan sei, wird es nötig, daß auch sie als altera pars wieder zu Worte kommt, und dies möge in den nachfolgenden Darlegungen gestattet sein, die an ihrem bescheidenen Teil freilich in einem Punkte auch als Verbesserung der älteren Fassung angesehen sein wollen.

Da auf gegnerischer Seite das einschlägige Material am vollständigsten bei D. Th. Zahn a. a. O. zu finden ist, so begnüge ich mich damit, in der Auseinandersetzung mit der modernen Anschauung hauptsächlich nur die Ausführungen dieses Gelehrten zu berücksichtigen.

[1]) Die eigentümliche Meinung v. Hofmanns, welcher zwei Reihen: Joseph-Maria und derer Söhne Jakobus, Joses, Simon, Juda einerseits, und Klopas-Maria und derer Söhne Jakobus, Joses, Simon, Juda anderseits annimmt, findet doch wohl nur wenig Anklang.

Und nun zur Sache!

Nach Matth. 13, 55. 56; Mark. 6, 3 hatte Jesus Brüder und Schwestern. Der Brüder werden vier aufgezählt, Jakobus, Joses, Simon und Judas. Das „und seine Schwestern, sind sie nicht alle bei uns?“ führt darauf, daß der Schwestern noch mehr sind als der Brüder, so daß man sich nicht noch damit aufhält, sie wie die Brüder namentlich aufzuführen.

Matth. 27, 56 werden Jakobus und Joses in der Weise von schon bekannten Leuten eingeführt. Da eines Joses vorher nur K. 13, 55 Erwähnung gethan worden, so weist also 27, 56 ausdrücklich darauf hin, daß unter Jakobus und Joses hier dieselben schon 13, 55 genannten zu verstehen sind, umsomehr, als beide in beiden Stellen in derselben Reihenfolge stehen und nirgends — was doch sonst nötig wäre — ein Wink gegeben ist, daß es sich etwa in beiden Stellen um verschiedene Leute handele. Daß von den vier Söhnen der Maria nur die beiden ältesten genannt werden, geschieht im Blick auf die folgenden beiden Zebedäiden und genügt zur deutlichen Bezeichnung der Maria vollständig; das „Jakobi und Joses“ ist demnach gleichbedeutend mit „Jakobi, Joses u. s. w.“ Da die Maria eine von der Mutter Jesu verschiedene ist, so ergibt sich also aus der Vergleichung von Matth. 13, 55 und 27, 56, daß die Brüder nicht leibliche Brüder Jesu sind, sondern bei dem hebräischen Verfasser der Begriff „Brüder“ hier hebraisierend in dem weiteren Sinne zu verstehen ist, der bei den Juden gang und gäbe war; vgl. auch Matth. 1, 11; 5, 47, wo von Brüdern im weiteren Sinne, in dem von Blutsverwandten überhaupt die Rede ist.[1]) Die authentische Erklärung, daß „Brüder“ in Bezug auf Jesum im weiteren Sinne zu nehmen ist, haben wir geradezu in Judä 1. Denn in dem „Knecht Jesu Christi, Bruder aber des Jakobus“ ist daselbst ausgesprochen, daß Judas im Verhältnis zu Jesu Christo ein Knecht, also, trotzdem daß Jakobus ein „Bruder des Herrn“ ist, nicht ein (leiblicher) Bruder, im Verhältnis zu Jakobus aber (δέ im Gegensatz) (leiblicher) Bruder war. Das

[1]) Das im ganzen N. T. nur einmal bei Paulus vorkommende ἀνεψιός, Kol. 4, 10, ist also kein Beweis, daß bei anderen, hebraisierenden Schriftstellern ἀδελφός nur vom leiblichen Bruder verstanden werden dürfe.

δέ involviert die Verneinung der leiblichen Bruderschaft im Verhältnis zum Herrn.

An Matth. 27, 56 schließt sich erläuternd und ergänzend Mark. 15, 40. Zunächst folgt Markus seinem Vorgänger in der Nennung von nur zwei Söhnen der Maria; zu „Jakobi" fügt er aber erläuternd das „kleinen" hinzu, und von der Mutter der Zebedäiden gibt er den Namen an, „Salome".[1]) Das „kleinen" unterscheidet den in Rede stehenden von dem großen Jakobus. Man kann hier nur an die beiden Apostel denken, da nur diese beiden bei Markus (wie bei Matthäus) vorkommen. Jakobus, Zebedäi Sohn, der zu den drei größten (der Dignität nach) unter den Aposteln gehörte (Mark. 5, 37; Matth. 17, 1; 26, 37), war Jakobus der Große; Jakobus, Alphäi Sohn, war Jakobus der Kleine.[2])

Zu dem Ergebnis aus Matth. 27, 56 in Vergleichung mit 13, 55, daß nämlich die Brüder Jesu nicht leibliche Brüder sind, fügt sich also aus Mark. 15, 40 das weitere Ergebnis, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, identisch ist mit dem Apostel Jakobus, Alphäi Sohn.

Bei Lukas fehlt in 4, 22 die Erwähnung der Brüder Jesu. Das „Maria Jakobi" in 24, 10 ist die verkürzte Wiedergabe des „Maria, die Mutter Jakobi" bei Matthäus und Markus; da nur in 6, 14—16 ein Jakobus vorkommt, auf den das „Jakobi" in 24, 10 sich beziehen kann, so ist dem Lukas dieser Jakobus ein Apostel, in Übereinstimmung mit Markus.

---

[1]) Es liegt hier einer der vielen feinen Züge vor, welche beweisen, daß Matthäus eher schrieb als Markus, und daß letzterer sich an ersteren anlehnt. Auf dergl. Züge geben diejenigen nicht acht, welche die Priorität des Markus behaupten.

[2]) D. Th. Zahn (a. a. O. S. 346) meint, „groß" sei vor Dionysius Al. in der Kirche wohl niemand genannt worden. In dem Sinne wie Dionysius allerdings wohl nicht. „Klein" ist aber jedesfalls Jakobus genannt worden. D. Zahn will, daß dies sich auf kleine Gestalt beziehe; aber eine solche Bezeichnung eines Jüngers Jesu wäre bei den zahlreichen Beinamen, denen wir im N. T. begegnen, doch völlig ohne Beispiel. Luk. 19, 3 ist kein solches, denn Zachäus führt nicht den Beinamen „der Kleine". Daß man aber im Jüngerkreise Große und Kleine im Range unterschied, darauf führen Stellen wie Matth. 18, 1; Mark. 9, 34; Luk. 9, 46; 22, 24; dafür zeugt auch die Ordnung der Apostelverzeichnisse.

Zu den Angaben von Matth. 27, 56; Mark 15, 40 fügt nun Johannes in 19, 25 zwei Ergänzungen, nämlich daß jene Maria eine Schwester der Mutter Jesu war und ihr Mann Klopas hieß.[1]) Wer nämlich ohne Voreingenommenheit Joh. 19, 25 liest, dem drängt sich ohne weiteres der Sinn auf, daß das „die Schwester der Mutter Jesu, Maria die des Klopas" nur eine Person bezeichnet; wenn es anders zu verstehen sein sollte, dann müßte doch dem Mißverständnis durch irgend einen Wink vorgebeugt worden sein. Daß dies nicht geschehen, das zeugt dafür, daß der zu allernächst sich aufdrängende Sinn der richtige ist. Das „Seiner Mutter Schwester, Maria die des Klopas" als Bezeichnung zweier Frauen zu verstehen, ist also unzulässig. Übrigens ergibt auch die Art der Aneinanderreihung der in der Nähe des Kreuzes stehenden Frauen, daß es drei und nicht vier Frauen waren, und zwar drei Marien.[2]) Wäre die Schwester der Mutter Jesu von der Maria des Klopas zu trennen, dann wäre nach sonstiger Weise der Aneinanderreihung bei Johannes (vgl. z. B. Joh. 2, 12; 21, 2; Offb. 1, 11; 6, 15; 18, 12. 13; 19, 18; 21, 8; 22, 15)[3]) ein *καὶ* zwischen beiden Bezeichnungen zu erwarten; es müßten also drei *καὶ* statt zwei stehen. Ebenso würde in diesem Falle der Name der Schwester der Mutter Jesu fehlen, was von vornherein unwahrscheinlich ist, da doch dann die Namen der beiden anderen Begleiterinnen der Mutter Jesu angegeben wären.

D. Zahn (S. 338), welcher vier Frauen unter dem Kreuze annimmt, meint, daß Johannes die Frauen paarweis anführe; da nun der Name der Mutter Jesu nicht genannt werde, so werde auch der der zweiten, mit ihr zu einem Paar verbundenen Frau nicht genannt. Allein die Mutter Jesu wird bei Johannes über-

---

[1]) „Die des Klopas" könnte nach Analogie von „Maria Jakobi" bedeuten „Mutter des Klopas"; es liegt aber von vornherein nach Analogie von Matth. 1, 6 am nächsten, daß es „Weib des Klopas" bedeutet. Hierzu kommt bestätigend die unwidersprochene Überlieferung von Anfang an, daß Klopas ein Oheim Jesu war, was bis heut als ausgemacht gilt.

[2]) Die drei Marien unter dem Kreuz sind durch göttliche Fügung hochbedeutsam; sie repräsentieren gleichsam das Übermaß von Bitterkeit des Wehes („Maria" v. St. mar = bitter) über den Tod Jesu; vgl. Luk. 2, 35; es sind gerade die drei Frauen, die auch sonst dem Herrn am nächsten stehen.

[3]) Vgl. besonders die paarweise Aneinanderreihung in Offb. 6, 15; 19, 18.

haupt nirgends mit ihrem Namen genannt, weil derselbe den Lesern aus den ersten drei Evangelien bekannt war; der Name aber der „Schwester" der Mutter Jesu war erforderlich, damit man unter ihr nicht etwa eine andere Person verstand als die in den ersten drei Evangelien erwähnte Maria, die Mutter von Jakobus und Joses. Wie nötig die Angabe des Namens hier war, zeigt ja gerade der Umstand, daß man die Schwester der Mutter Jesu zu einer anderen Frau machen will, als die Matth. 27, 56. 61; 28, 1; Mark. 15, 40. 47; 16, 1; Luk. 24, 10 erwähnte Maria, welche bei Johannes „Maria des Klopas" heißt. D. Zahn (S. 340 f.) will, daß die Schwester der Mutter Jesu die Mutter der Zebedäiden Salome, sei, so daß also die Zebedäiden Vettern von Jesu seien. Er beruft sich auf Matth. 20, 20; Mark. 10, 35 als auf ein Zeugnis dafür, daß die Brüder Jakobus und Johannes wegen ihrer Blutsverwandtschaft sich als die Nächsten am Throne Jesu fühlten. Doch näher mußten sich dann doch wohl die „Brüder" Jesu fühlen. Die Bitte der Salome und ihrer Söhne hatte zunächst ihre Veranlassung in der Verheißung des Herrn Matth. 19, 28, sodann darin, daß die Zebedäiden nächst Petrus unter den Jüngern die ersten im Range waren. Daß sie über Petrus hinauswollten, das hat wohl seinen Grund darin, daß sie äußerlich noch mehr verlassen hattten als Petrus, da sie in die Nachfolge Jesu eintraten. Von Petrus und Andreas scheinen die Eltern nicht mehr am Leben gewesen zu sein; nur der Schwiegermutter des Petrus begegnen wir, die in dessen Hause lebte (Matth. 8, 14). Jakobus und Johannes hatten außer dem, was Petrus verlassen, auch Vater und Mutter verlassen. Dies gab ihnen zunächst in den Augen ihrer Mutter Salome eine über die des Petrus hinausgehende Anwartschaft auf das von Jesu Verheißene, und sie ließen sich durch ihre Mutter zu derselben Auffassung verleiten. Bestärkt mochten sie darin auch geworden sein durch das Wort des Herrn Matth. 19, 30, welches sie, da es zu der Antwort auf die Frage Petri gehörte, ganz richtig als Warnung auf diesen bezogen; sie wollten nun wenigstens nicht aus ersten letzte werden. — Daß übrigens die anderen zehn Apostel nichts von einem Vorrecht der Zebedäiden wußten, erhellt aus Matth. 20, 24; Mark. 10, 41.

Gegen die Anwesenheit der Salome unter dem Kreuze Jesu

spricht auch das: „Weib, siehe da, dein Sohn; — siehe da, deine Mutter!“[1]) Der Grund der Anvertrauung der Mutter Jesu an Johannes ist nicht Blutsverwandtschaft, sondern die Treue des Jüngers, um welcher willen der Herr ihn — so zu sagen — zum Universalerben macht. Alles, was der Herr irdisches hinterließ, war seine Mutter.

Neben dem, daß das „Maria“ in dem „Maria die des Klopas“ auf den bedeutungsvollen Umstand weist, daß drei Marien unter dem Kreuze Jesu standen, dient es auch der Rückweisung auf Matth. 27, 56; Mark. 15, 40; Luk. 24, 10. Die Bezeichnung „Seiner Mutter Schwester“ gibt den Grund an, weshalb diese Maria dem Kreuze näher tritt, als andere Frauen. Es war die nächste Verwandte. Zugleich bietet das „Seiner Mutter Schwester“ die Erklärung dafür, daß bei Johannes Maria Magdalene als zweite der beiden begleitenden Frauen genannt wird, während sie bei den anderen Evangelisten immer die erste ist.

Da es nicht üblich ist, zwei leibliche Schwestern gleich zu benennen, so ist die Maria des Klopas ebenso im weiteren Sinne eine Schwester der Mutter Jesu, wie die Brüder Jesu im weiteren Sinne als Brüder zu verstehen sind. Wir werden im weiteren Verlauf nachweisen, daß der bei dem Judenchristen[2]) Hegesipp und in der sich an ihn anschließenden Tradition als Bruder Josephs bezeichnete Klopas ebenfalls nicht ein leiblicher Bruder Jesu ist. Die nächstliegende Folgerung hieraus ist, daß die Maria des Klopas die Schwägerin der Mutter Jesu und Klopas der Schwager Josephs ist; hieraus folgt weiter, daß die Maria des Klopas eine leibliche Schwester Josephs ist. Übrigens führt auch Luk. 1, 39. 40 darauf, daß die Jungfrau Maria allein stand, also keine leibliche Schwester hatte.

Darin will ich Herrn D. Zahn (S. 343 f.) nicht wider-

---

[1]) Die apokryphen, nur aus Mißverständnis der Angaben der Evangelien entstandenen und schon durch ihre Verworrenheit (vgl. D. Zahn S. 341) verdächtigen Sagen über Blutsverwandtschaft der Salome mit der heiligen Familie können gar keinen historischen Wert beanspruchen.

[2]) Daß Hegesipp ein Judenchrist war, geht u. a. daraus hervor, daß er ganz nach jüdischem Sprachgebrauch die Israeliten immer „das Volk“ nennt (D. Zahn S. 232).

sprechen, daß der Name Klopas nicht identisch ist mit Alphäus. Nichtsdestoweniger ist Alphäus und Klopas eine und dieselbe Person. Petrus heißt bald Simon, bald Petrus, bald Kephas; Judas heißt nicht bloß Judas, sondern auch Lebbäus und Thaddäus; Bartholomäus heißt auch Nathanael, Matthäus heißt Levi, Simon heißt Zelotes und Kananites. So liegt es nahe genug, daß Alphäus auch Klopas hieß.[1]) D. Zahn wirft (S. 344) die Frage auf, warum Johannes bei Identität von Alphäus mit Klopas gerade einen anderen Namen gewählt haben sollte als die übrigen Evangelisten und damit die Kombination mit Luk. 24, 10 nahegelegt haben sollte. Wir antworten zunächst mit der Gegenfrage: Warum hat Johannes bei Identität von Bartholomäus mit Nathanael gerade einen anderen Namen gewählt als die übrigen Evangelisten? Weiter fragen wir: Warum sollte Johannes, wenn sein *Κλωπᾶς* mit dem *Κλεόπας* des Lukas identisch sein soll, dann eine von der bei Lukas verschiedene Namensform gewählt und damit der Kombination mit Luk. 24, 10 einen Stein in den Weg geworfen haben? Der Grund für die Wahl von „Klopas" statt „Alphäus" liegt nahe genug; mit „Klopas" wird der betreffende klar vom anderen Alphäus, dem Vater des Matthäus, unterschieden. Seit Johannes ist dann in der Tradition der Name Klopas festgehalten worden, wie wir bei Hegesipp sehen. Die Identität von Klopas mit Alphäus ist aber von Johannes durch das „Maria" gewahrt.

In „Maria die des Klopas" stimmt nun also Johannes zusammen mit dem „Maria des kleinen Jakobus" von Markus.

Unser bisher aus den Evangelien gewonnenes Ergebnis wird in Bezug auf Jakobus durch das übrige N. T. durchaus bestätigt.

In Gal. 1, 19 wird durch die — im inneren Zusammenhange mit dem „Säulen" in 2, 9 stehende — auszeichnende Benennung „Bruder des Herrn" der betreffende Apostel Jakobus von dem damals noch lebenden anderen Jakobus, dem Zebedäiden, unterschieden. Daß der Letztere damals noch lebte, geht aus folgendem hervor: Der Apostelkonvent im Jahre 51 fand statt mindestens 11 Jahre nach Pauli erstem Besuch in Jerusalem seit seiner Bekehrung; vgl. Gal. 1, 18; 2, 9.[2]) Dieser erste Besuch fiel also

[1]) Hierin stimme ich Hofmann zu (vgl. D. Zahn S. 326 f.).

[2]) Die gegebene Berechnung ist nur eine Konzession an die Auffassung,

spätestens ins Jahr 40; der Zebedäide aber wurde im Jahre 44 hingerichtet. — Außerdem steht die Bezeichnung „Bruder des Herrn" auch im Zusammenhange damit, daß Paulus sein Evangelium nicht von Menschen empfangen, auch von den ersten Autoritäten nicht.[1]) — Daß das εἰ μή in Gal. 1, 19 den Jakobus, den Bruder des Herrn, nicht von der Zahl der Apostel ausschließt, sondern ihn in dieselbe einschließt (wie es jedem nicht voreingenommenen Leser entgegentritt), geht klar aus Apg. 9, 27 hervor, wo es heißt: „zu den Aposteln", wonach Paulus damals mehr als nur den einen Apostel Petrus sahe, und zwar, wie er Gal. 1, 19 bezeugt, außer Petrus noch den einen Apostel Jakobus. — Nach Gal. 1, 19 (und Apg. 9, 27) ist demnach Jakobus, der Bruder des Herrn, und Jakobus, der Sohn Alphäi, der Apostel, eine und dieselbe Person. — Dieser selbe Jakobus wird nochmals Gal. 2, 9 erwähnt, ohne weitere Bezeichnung, weil aus 1, 19 bereits bekannt, und weil ja inzwischen Jakobus der Zebedäide tot war, es also nur noch den einen Apostel Jakobus gab.

Da Gal. 2, 1—10 anerkanntermaßen sich auf den Apostelkonvent bezieht, so ist klar, daß der Jakobus von Gal. 2, 9 identisch ist mit dem von Apg. 15. Nach der Apostelgeschichte handelt es sich aber in K. 15 um den Apostel Jakobus, den Alphäiden. Das „Jakobo" in 12, 17[2]) und „Jakobus" in 15, 13 ohne nähere Be-

---

welche die 14 Jahre in Gal. 2, 1 von der Bekehrung Pauli ab datiert. Richtiger, natürlicher und ungezwungener ist es, dieselben von dem ersten Besuch (Gal. 1, 18) ab zu datieren, so daß die Bekehrung Pauli ins Jahr 34 fällt, der erste darauf folgende Besuch in Jerusalem ins Jahr 37.

[1]) Unter diesem Gesichtspunkte steht auch 2, 9 das „Kephas", welches Paulus stets im Blick auf die Autorität des Petrus braucht. Vgl. 1. Kor. 1, 12, im Zusammenhange damit 3, 22; ferner 9, 5; 15, 5.

[2]) So wie wir in Gal. 1, 18. 19 außer Petrus nur dem Jakobus in Jerusalem begegnen, so auch in Apg. 12, 17. Die übrigen Apostel werden, soweit sie nicht etwa auf Missionsreisen waren, geflohen sein, als Petrus gefangen wurde; in erster Linie Johannes, der Bruder des Enthaupteten, und Andreas, der Bruder Petri. Einer war geblieben, und zwar Jakobus, damit die Gemeinde von Jerusalem nicht ohne Hirten war. Daß Jakobus Jerusalem übernahm, hängt wohl mit einer Weisung zusammen, die er bei der Erscheinung des Herrn an ihn empfangen, welche ja doch einen bestimmten Zweck gehabt haben muß. Vgl. dazu Joh. 21, 15—24 bezüglich der Bestimmung über die beiden anderen „Säulen", welcher zeitlich die Erscheinung an die dritte der Säulen folgt.

zeichnung gestattet nur an den schon bekannten früher (1, 13) Erwähnten zu denken, und zwar an Jakobus den Alphäiden, der nach dem Tode des Zebedäiden neben Petrus und Johannes in den Vordergrund tritt (vgl. auch 1. Kor. 15, 7). Es ist also auch nach der Apostelgeschichte der „Bruder des Herrn“ von Gal. 1, 19 identisch mit dem Apostel Jakobus dem Alphäiden.

Es ist doch zu auffällig, daß, wie D. Zahn (S. 360) zugibt, „der Apostel Jakobus Alphäi, abgesehen von den Apostelkatalogen, im N. T. und der altkatholischen Tradition durch den Herrenbruder Jakobus wie ausgelöscht erscheint“. Um nun dem Schlusse zu entgehen, daß der Herrenbruder eben identisch ist mit dem Apostel, und daß der Gebrauch der Ehrenbezeichnung als Herrenbruder die als Apostel verdrängt habe, beruft D. Zahn sich (S. 360 f.) auf das angeblich gleiche Schicksal von mehr als einem der Amtsgenossen des Jakobus Alphäi. Er führt als Beispiel zuerst den Apostel Philippus an; er sagt: „Lukas kennt zwei amtlich ausgezeichnete Männer Namens Philippus, den Apostel (Apg. 1, 13) und den Siebenmann (6, 5). Dies hindert ihn aber nicht, den letzteren ohne jede Näherbestimmung wieder einzuführen und zwar in apostolischer Thätigkeit (8, 5—40), und erst sehr nachträglich hört der Leser, daß der Siebenmann und nicht der Apostel Philippus der Missionsprediger in Samarien und Cäsarea war (21, 8).“ Diese Ausführung trifft nicht. Der Apostel Philippus und noch andere sechs Apostel werden Apg. 1, 13 zum ersten und letzten Male in der Apostelgeschichte erwähnt. Zwischen 1, 13 und 6, 5 liegt ein beträchtlicher Zwischenraum. Wenn nach 6, 5 alsbald in 8, 5 von Philippus die Rede ist, so ist es doch das Nächstliegende, bei dem „Philippus“ der letzteren Stelle an 6, 5 zu denken, statt an 1, 13. Für letzteren Fall müßte doch eine Andeutung vorhanden sein, daß man es mit dem Apostel Philippus zu thun habe. Das einfache „Philippus“ von 8, 5 führt also auf 6, 5, und das um so mehr, als Apg. 6—8 eine in sich geschlossene Gruppe ist, die des Stephanus und des Philippus; vgl. wie in 6, 5 Stephanus und Philippus an der Spitze genannt werden und dann von 6, 8 ab zuerst über Stephanus und von 8, 5 ab über Philippus näher berichtet wird. Apg. 8, 5 im Verhältnis zu 1, 13 ist also keineswegs eine Parallele zu 12, 17 im Verhältnis zu 1, 13

bezüglich des Jakobus, und zwar um so weniger, als der Philippus von 6, 5 von dem in 1, 13 deutlich unterschieden ist, der Jakobus in 12, 17 aber von dem Jakobus Alphäi in 1, 13 in keiner Weise unterschieden wird. In Apg. 21, 8 war es, weil seit 6, 5 eine große Pause im Bericht über Philippus eingetreten war, notwendig, ihn deutlich zu bezeichnen, damit man ihn nicht mit dem Apostel Philippus verwechsele. — Das zweite Beispiel, welches D. Zahn als Parallele zu der quasi-„Auslöschung" des Jakobus Alphäi durch den Herrenbruder Jakobus anführt, betrifft Simon Petrus. D. Zahn sagt: „Der Apostel Simon Zelotes war anwesend, als Jesus den Petrus mit dem Namen Simon anredete (Luk. 22, 31). Derselbe wird, wenn er noch lebte, auch auf dem Apostelkonzil anwesend gewesen sein (Apg. 15, 6). Das hindert den Jakobus nicht, von Petrus als dem einzigen in Betracht kommenden Simon zu reden." Wir vermögen auch hier keine Parallele zu einer quasi-Auslöschung des Jakobus Alphäi durch den Herrenbruder Jakobus zu entdecken. Wenn der Herr den einen von zwei Jüngern Namens Simon mit diesem Namen anredet, so sieht er ihn natürlich dabei an, und jedermann weiß, daß er nicht den anderen Simon damit ignoriert. Und Apg. 15 hatte Simon Petrus soeben gesprochen; wenn nun Jakobus an dessen Rede anschließt und ihn Simon nennt, so wußte jedermann, welcher Simon gemeint war; damit war Simon Zelotes — wenn er überhaupt anwesend war, was keineswegs ganz sicher ist — mit nichten ignoriert.[1])

Nach allem Bisherigen kann auch in Jak. 1, 1 nur an den Apostel Jakobus gedacht werden. Daß der Verfasser des Jakobibriefes sich „Knecht Jesu Christi" nennt, nicht „Apostel", beweist ebensowenig gegen seine Apostolizität, wie das „Älteste" im 2. und 3. Johannisbriefe und das „Knecht Jesu Christi" in Offb. 1, 1 gegen die Apostolizität des Verfassers der betr. Schriften. Übrigens deutet Jakobus genügend an, daß sein „Knecht Jesu Christi" gleichbedeutend ist mit „Apostel Jesu Christi", indem er an die „zwölf Geschlechter" schreibt (vgl. Matth. 19, 28; 1. Petr. 1, 1; Offb. 7,

[1]) D. Zahn sagt auch S. 361: „Ein Apostel kann, kurz gesagt, nicht Bischof einer Ortsgemeinde sein." Dagegen ist zu bemerken, daß der Sprengel des Jakobus sich schwerlich auf Jerusalem beschränkte; und dann ist die Stellung des Johannes zu vergleichen, die dieser in Ephesus einnahm.

4—10), und zwar in einer Weise, wie es sich nur ein Mann von apostolischer Würde herausnehmen durfte.

Wir gehen nun einen Schritt weiter. Im Briefe Judä V. 1 nennt Judas sich „Bruder Jakobi", was sich anlehnt an das „Judas Jakobi" in Luk. 6, 15; Apg. 1, 13 und dafür die Erklärung bietet. So wie bei Jakobus das „den zwölf Geschlechtern" die Selbstbezeichnung als Apostel vertritt, so bei Judas, der mit dem „Knecht Jesu Christi" sich an seinen Bruder anlehnt, das „Bruder Jakobi". Judas gibt sich also als Apostel dieses Namens zu erkennen. Dagegen spricht Judä 17. 18 ganz und gar nicht. Diese Stelle, welche auf 2. Petr. 3, 2. 3 blickt, schließt den Schreiber nicht etwa von der Zahl der Apostel aus, sondern höchstens von der Zahl derjenigen, von welchen die V. 18 angeführte Weissagung herrührt. Übrigens kommt ja die Redeweise, wo man statt der ersten die dritte Person gebraucht, im Leben sehr häufig vor.[1])

Wir haben also von den vier Brüdern des Herrn bereits zwei unter den Aposteln gefunden, Jakobus und Judas. Wir gehen noch einen Schritt weiter.

In allen Apostelverzeichnissen finden wir stets Jakobus, Judas (diesen bei Matthäus als „Lebbäus", bei Markus als „Thaddäus") und Simon bei einander, und zwar sind bei Lukas (6, 15; Apg. 1, 13) die beiden Apostel, zwischen denen Simon steht, als Brüder gekennzeichnet. Letzterer Umstand führt darauf, daß der in der Mitte Stehende der dritte Bruder ist, um so mehr, als Lukas in Luk. 6, 14 (ebenso wie Matth. 10, 3) auch im übrigen die leiblichen Brüder unter den Aposteln zusammenstellt (Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes),[2]) während Markus die Reihenfolge der Zwölf streng nach der Dignität gibt (vgl. die Aufeinanderfolge von Petrus, Jakobus, Johannes, Andreas; sodann die von Matthäus und Thomas, wogegen Matthäus in der Zöllnerdemut sich hinter Thomas stellt).[3]) Nun folgt obendrein Lukas in der

---

[1]) So z. B., wenn die Eltern zum Kinde sagen: „Folge du nur deinen Eltern," für: „Folge du nur uns."

[2]) Man kann nicht hiergegen geltend machen, daß doch die Brüderpaare ausdrücklich als solche bezeichnet seien, da in Luk. 6, 14 auch Jakobus und Johannes nicht ausdrücklich als Brüder bezeichnet werden.

[3]) Auch hier gibt Markus einen feinen Wink zum Verständnis von Matthäus,

Zusammenstellung der drei Apostel (Jakobus, Simon, Judas), der Aufzählung der Brüder Jesu in Matth. 13, 55, zum deutlichen Hinweise, daß dem Lukas die drei Apostel mit den gleichnamigen drei Brüdern identisch sind. Lukas beobachtet das umgekehrte Verfahren zu dem seines Vorgängers Markus, welcher in 6, 3 die drei Brüder so aufeinanderfolgen läßt, wie sie in Matth. 10, 3 und hieran anschließend in Mark. 3, 18 im Apostelverzeichnisse stehen; so sind also auch dem Markus die drei Brüder mit den drei Aposteln identisch. — Was die Verschiedenheit der Aufeinanderfolge in Matth. 10, 3 und 13, 55 betrifft, so beruht dieselbe auf der Verschiedenheit der obwaltenden Gesichtspunkte; in Matth. 10, 3 auf dem des innigen Verhältnisses des Jakobus zu Judas, das seinen Ausdruck in dem „Lebbäus" findet (wovon gleich nachher); in 13, 55 auf dem der Altersfolge.[1])

Gegen das „Judas Jakobi" im Sinne von „Judas, Bruder Jakobi" erhebt D. Zahn (S. 344) den Einwand, es sei „unwahrscheinlich, daß „Ἰακώβου" hier den Bruder und nicht wie (ὁ τοῦ) Ἀλφαίου in allen Apostelkatalogen und ὁ τοῦ Ζεβεδαίου Matth. 10, 2; Mark. 3, 17 den Vater bezeichnen sollte." Und D. B. Weiß, Lehrb. d. Einl. in das N. T. sagt (S. 393 der von mir eingesehenen Auflage): „Daß der Judas Jakobi der Lukasschriften einen Bruder des Jakobus bezeichnen soll, während dicht davor der Genitiv Ἀλφαίου den Vater bezeichnet, ist an sich undenkbar und sicher nicht die Meinung des Lukas." Hiergegen ist folgendes zu erwidern: Zunächst ist zu beachten, daß Lukas im Anschluß an Matth. 10, 2—4 nach richtiger Lesart von Luk. 6, 14—16 die Apostel paarweis (durch καί verbunden) aufführt (vgl. bei Mark. 6, 7: „je Zween und Zween"), Judas also formell von Jakobus und Simon getrennt wird. Sodann wird Jakobus im Unterschiede von dem Zebedäiden als der Alphäide bezeichnet; sein Bruder Simon im Unterschiede von Simon Petrus durch den entsprechenden Beinamen; Judas im Unterschiede von dem Ischariot, mit dem er

---

indem er die von diesem vorgenommenen — NB. für die Verfasserschaft des Matthäus zeugende — Umstellung ins Licht rückt. Wieder einer der Belege für die Anlehnung des Markus an Matthäus!

[1]) Vgl. hiermit, wie bei Lukas statt des Kosenamens der eigentliche Name Judas steht, weil hier die drei Brüder nach dem Alter aufgezählt werden.

zusammengestellt ist, als Judas Jakobi. Es walten also in jedem einzelnen Falle besondere Rücksichten ob, aus denen jeder der drei Brüder eine verschiedenartige nähere Bezeichnung erhält. Ferner ist zu beachten, daß doch Lukas diese Bezeichnungen nicht erfunden, vielmehr sie vorgefunden und demnach wiedergegeben, wie sie im Apostelkreise in Gebrauch waren. In diesem Kreise wurden eben die beiden Jakobus, weil der Zebedäide keinen eigenen Beinamen trug, nach ihren Vätern, die beiden Simon nach ihren Beinamen unterschieden; die beiden Judas unterschied man, indem man entweder bei dem Bruder des Jakobus den Namen Judas vermied und statt dessen den Beinamen setzte (Matth. „Lebbäus", Mark. „Thaddäus"[1])), oder indem man den Bruder Jakobi als „Judas Jakobi" bezeichnete, wofür auch das bereits erwähnte erläuternde „Bruder Jakobi" in Judä 1 ein Zeugnis ist. — So wie Lukas vielfach für Matthäus und Markus der Interpret ist, so ist auch sein „Judas Jakobi" eine Erläuterung zu dem „Lebbäus" und „Thaddäus" von Matthäus und Markus. Der Umstaud, daß da, wo Judas in den Apostelverzeichnissen mit seinem Bruder Jakobus verbunden erscheint, der so zu sagen Kosename Lebbäus bezw. Thaddäus (= „Herzblatt") angewandt wird, deutet darauf hin, daß dieser Beiname sich auf das Verhältnis zwischen Jakobus und seinem jüngsten Bruder bezieht, dem jener in besonderer Liebe zugethan war. Auch für dieses enge brüderliche Verhältnis darf Judä 1 als ein Zeugnis angesehen werden. So gibt also das „Judas Jakobi" bei Lukas eine Erklärung zu „Lebbäus-Thaddäus". Zugleich beugt es dem Irrtum vor, daß man den Lebbäus-Thaddäus und den Judas von Matth. 13, 55; Mark. 6, 3 für zwei verschiedene Personen hält.

Das Gesamtergebnis unserer bisherigen Untersuchung ist nun folgendes: Die Brüder des Herrn sind *keine leiblichen Brüder*, sondern Söhne von Alphäus-Klopas und Maria, der „Schwester" (= Schwägerin) der Mutter Jesu. Von den vier bei Matthäus und Markus genannten Brüdern befinden sich *drei* unter den Aposteln, nämlich Jakobus, Simon und Judas.

[1]) Vgl. zu der hebräischen Form bei Matthäus und der syrochaldäischen bei Markus das „Eli" in Matth. 27, 46 und das „Eloi" in Mark. 15, 34.

Diesem Ergebnis scheint aber eine Reihe von Stellen zu widersprechen, bezw. es werden ihm solche als widersprechend entgegengehalten.

In Matth. 12, 46—50 wird unterschieden zwischen Brüdern und Jüngern des Herrn. Dies scheint dem zu widersprechen, daß drei der Brüder unter den Jüngern waren. Jedoch der Widerspruch ist nur scheinbar.[1]) Markus erzählt uns Kap. 3, 20, daß der HErr mit seinen Jüngern nach Hause kam, d. h. nach Hause in Kapernaum, wo er und seine Mutter und seine „Brüder" sich niedergelassen. (Vgl. Joh. 2, 12 über den vorläufigen Aufenthalt in Kapernaum, der die Einleitung zur ständigen Niederlassung bildete.) Es war gegen Essenszeit, da man nach Kapernaum kam. Da werden natürlich die Frauen, unter ihnen nebst der Mutter des Herrn auch ihre Schwägerin,[2]) die Mutter der „Brüder Jesu", sich an die Bereitung der Speise gemacht haben. Mark. 3, 21 zeigt, daß die Angehörigen Jesu sich in einem anderen Hause befanden als in dem, wo sich das Volk um ihn sammelte. Die Brüder haben sich also in Erwartung der Mahlzeit dorthin begeben, wo dieselbe bereitet wurde. Dort hören sie von dem Gedränge um den Herrn, das ihn vom Essen abhält. Da wollen sie ihn holen. An der Rede: „Er ist von Sinnen gekommen", war die Mutter Jesu schwerlich beteiligt, wie auch D. Zahn richtig bemerkt (S. 332 Anm. 2). Man wird sich demnach die Sache so zu denken haben, daß die übrigen Angehörigen Jesu zunächst unter sich verhandeln und dann sich zur Mutter Jesu begeben und sie veranlassen, mit ihnen zu gehen, um Jesum zu holen, da sie als Mutter vermeintlich doch den größten Einfluß auf ihn haben konnte. — Die Jünger also, welche um Jesum im Kreise saßen,

---

1) D. D. Erdmann (a. a. O. S. 7) behauptet: „„Brüder" des Herrn werden bei allen Evangelisten erst erwähnt, nachdem die zwölf Jünger bereits von Christo erwählt waren." Vgl. hiergegen Joh. 1, 30—52 und 2, 12. Im Anfang waren erst fünf Jünger um den Herrn, seit Petri Fischzuge — Luk. 5, 1—11 — sechs, Matthäus war der siebente, daher auch im Apostelverzeichnis bei Markus und Lukas der siebente. Diese Sieben waren um den Herrn vor der Erwählung der Zwölfe.

2) Daß auch diese in Kapernaum wohnte, ist daraus zu schließen, daß wir auch sie in der Gefolgschaft Jesu finden.

waren die übrigen außer den drei Brüdern. Es ist bemerkenswert, daß Markus[1]) in 3, 34 den Ausdruck „Jünger" nicht gebraucht, sondern: „die um ihn im Kreise saßen", weil eben drei von den Jüngern nicht mit in dem Kreise saßen. Zu beachten ist auch, daß ja einer der Brüder, Joses, nicht zu den Aposteln gehörte.

Besonders scheint Joh. 7, 5 gegen die Annahme zu sprechen, daß drei Brüder des Herrn unter den Aposteln waren. Doch ist hier wiederum der Widerspruch nur scheinbar. Zunächst stimmt diese Stelle zusammen mit Matth. 12, 46; Mark. 3, 31; Luk. 8, 19. Sie zeigt uns, ebenso wie jene Stellen, die Brüder als solche, welche sich unterfangen, sich in Jesu Amt zu mischen. Sie thun es wie dort in guter Meinung. Es hatten sich vom Herrn viele Jünger abgewandt (Joh. 6, 66). Sodann war der Herr schon anderthalb Jahre nicht mehr zum Fest nach Jerusalem gezogen. Da meinen nun die Brüder, wenn er noch länger sich in galiläischer Abgelegenheit hielte (V. 1), würde seine Sache ganz rückwärts gehen. Sie nehmen Anstoß an seinem Verhalten, wenn auch in anderer Weise wie die, welche Jesu bereits den Rücken gekehrt hatten. Wiewohl sie ihm treu blieben (6, 67—69), so fehlte ihnen doch der Glaube an ihn, der keinem Anstoß unterlag. Das „denn auch seine Brüder glaubten nicht an ihn" steht eben mit dem Blick auf 6, 61—64. Wenn auch nicht in dem Grade wie jene, die den Herrn verließen, so sind die Brüder mit dem Anstoß, den sie nehmen, relativ auf demselben Unglaubenswege. Das „glaubten nicht an ihn" ist nicht absolut gemeint, ebenso wie das „glaubten viele an ihn" in Joh. 8, 30 nicht den Vollsinn des Glaubens bezeichnet. Leute, die überhaupt nicht an Jesum glaubten, würden solche Worte wie 7, 3 gar nicht gesprochen haben. Bezüglich des geistlichen Standpunktes, den damals die Brüder Jesu einnahmen, ist sehr bezeichnend, daß sie vor Judas Ischariot die letzten waren, die zu Aposteln berufen wurden. Es galt von ihnen ganz besonders, was Matth. 17, 20; Mark. 4, 40; Luk. 8, 25 geschrieben steht.[2]) Daß es nach dem auch in ihrem Namen geschehenen Be-

---

[1]) Also auch hier wieder eine Erläuterung und Ergänzung des Matthäus durch Markus.

[2]) In der Folge brachen sie zu einem höheren Standpunkte durch, wohl

kenntnis Joh. 6, 68. 69 von ihnen heißen kann, sie glaubten nicht, steht relativ auf gleicher Linie mit Matth. 16, 16—23, wo erst Petrus um seines Bekenntnisses willen vom Herrn hoch gepriesen und bald darauf von ihm „Satan“ gescholten wird, weil er, wie die Brüder, sich anmaßte, sich in Jesu Amt zu mischen. — Schließlich ist auch bei Joh. 7, 5 nicht außer acht zu lassen, daß ebenso wie in 2, 12 zu den „Brüdern“ auch Joses gehörte. Daraus, daß der letztere nicht zum Apostel berufen wurde, ist auf einen noch niedrigeren geistlichen Standpunkt zu schließen, als den seine drei Brüder einnahmen; so kann er vielleicht gerade bezüglich Mark. 3, 21 und Joh. 7, 3. 4 der Anstifter gewesen sein.

Weiter scheint Apg. 1, 13. 14 unserm Ergebnis zu widersprechen; doch ist dies auch hier nur scheinbar der Fall. Es ist zu beachten, daß, wie oben schon erwähnt, in Luk. 4, 22 die in Matth. 13, 55; Mark. 6, 3 genannten Brüder nicht aufgeführt werden, daher bei Lukas keine Veranlassung vorliegt, den Begriff der Brüder auf jene vier zu beschränken. Gerade die Nichtnennung in Luk. 4, 22 beugt dem Mißverständnis von Apg. 1, 13. 14 vor. Es waren ja außer den drei Brüdern, die doch notwendig unter den Aposteln aufzuzählen waren, noch Joses und die Männer von weiblichen Verwandten vorhanden.

1. Kor. 9, 5 wird als Beleg dafür angeführt, daß die Brüder des Herrn von den Aposteln verschieden seien; jedoch mit Unrecht; denn diese Stelle würde dann auch beweisen, daß Kephas nicht zu den Aposteln gehört. Das *καὶ* steht hier in der Bedeutung „und namentlich“, wie auch Mark. 16, 7: „und (namentlich) Petro“. Wenn die Brüder des Herrn nicht zu den Aposteln gehörten, dann würde doch Paulus mindestens geschrieben haben: „und Kephas und des Herrn Brüder“. Die Erwähnung des Kephas am Schluß wäre doch wunderlich, wenn die zwischen der Nennung der Apostel insgesamt und besonders des Petrus eingefügte Nennung der Brüder des Herrn nicht besagen sollte, daß diese Brüder ebenfalls zu den

Hand in Hand mit ihrer Mutter (vgl. Joh. 19, 25); Joh. 20, 25 übertreffen sie den Thomas; Jakobus wird einer besonderen Erscheinung des Herrn gewürdigt, 1. Kor. 15, 7; zuletzt ist derselbe eine der drei „Säulen“, Gal. 2, 9. Von Judas haben wir den Brief. Simon wurde der Nachfolger seines Bruders Jakobus zu Jerusalem.

zwölf Aposteln gehörten. Wie das *καί* inbezug auf Kephas nur bedeuten kann: „und besonders“, so kann auch das vorangehende *καί* inbezug auf die Brüder des Herrn nichts anderes bedeuten. Speziell hinsichtlich des Jakobus ist 1. Kor. 9, 5 ein Zeugnis wider die apokryphe Legende, daß derselbe unverheiratet gewesen sei. Daß die Stelle den Jakobus nicht ausschließt, sondern mit einschließt, zeigt das „allein ich und Barnabas“ in V. 6. — D. Zahn (S. 355) sucht der Beweiskraft von 1. Kor. 9, 5 dadurch auszuweichen, daß er behauptet, es sei von Aposteln im weiteren Sinne die Rede; der engere Begriff sei schon dadurch ausgeschlossen, daß Paulus sich selbst in 9, 1. 2 sowie durch das *λοιποί* in die Klasse der Apostel eingeschlossen hat. Allein Paulus rechnet sich stets zu den Aposteln im engeren Sinne, Röm. 1, 1. 5; 11, 13; 1. Kor. 1, 1 („und Bruder Sosthenes“, also Sosthenes kein Apostel); 15, 9; 2. Kor. 1, 1; Kol. 1, 1 („und Bruder Timotheus“; dieser apostolische Legat also kein Apostel); 2. Kor. 12, 12 (vgl. V. 11 den Gegensatz gegen die — wie auch in 11, 5 — ironisch „überhohe Apostel“ genannten Gegner); Gal. 1, 1. Es würde ja auch 1. Kor. 9, 1. 2 ganz seinen Zweck verfehlt haben, wenn Paulus hier „Apostel“ im weiteren Sinne gebrauchte; das „Bin ich nicht ein Apostel“? verbietet an sich schon den weiteren Sinn. Wenn Paulus ebenda in V. 4. 5. 11. 12 im Plural „wir“ redet, so geschieht dies, wie V. 6 klar zeigt, im Blick auf Barnabas, der mit eingeschlossen wird, da auch Barnabas zu den Aposteln nicht im weiteren Sinne gehört, wie aus Apg. 13, 2. 4; 14, 4. 14 hervorgeht.[1]) Die Apostelgeschichte gebraucht nämlich „Apostel“ nur im engeren Sinne, welcher überhaupt überall von vornherein zu verstehen ist, wo nicht es einmal ausnahmsweise auf der Hand liegt, daß das Wort in einem weiteren Sinne angewandt wird, es sich also nicht um den sozusagen offiziellen Titel „Apostel“ handelt. Die einzige Stelle, wo dies auf der Hand liegt, ist Röm. 16, 7; in 1. Theff. 2, 7 und 1. Kor. 4, 9 ist zu beachten, daß Paulus an

[1]) Die Zwölfzahl der Apostel galt zunächst im Blick auf Israel; im Übergang des Reiches Gottes zu den Heiden erweitert sie sich zur 14-Zahl (der doppelten 7). Mit dem Charakter des Barnabas als Apostel im engeren Sinne vgl. den des Matthias unter den Zwölfen. (Die Zwölfzahl der Apokalypse gehört zur prophetischen Symbolik.)

der Spitze steht; 2. Kor. 8, 23 könnte „Apostel der Gemeinden" als „Boten der Gemeinden" zu verstehen sein, ebenso Phil. 2, 25; — 2. Kor. 11, 5 und 12, 11 scheiden aus, weil hier die Betreffenden nur ironisch „Apostel" genannt werden. In 1. Kor. 9, 5 handelt es sich um die Apostel *κατ' ἐξοχήν*; sonst hätte die Berufung auf sie keinen Sinn. Daß die Apostel im engeren Sinne zu verstehen, nämlich als die höchsten Autoritäten, das beweist auch das „Kephas" (vgl. oben die Bemerkungen bez. „Kephas").

Aus 1. Kor. 15, 7 folgert D. Zahn (S. 356) wie u. A. auch D. Erdmann (S. 11) die Nichtidentität des dort genannten Jakobus mit dem Apostel, weil das *πᾶσιν* nicht nachdrücklich vor *ἀποστόλοις* voranstehe, sondern nachfolge. Allein das *πᾶσιν* hat hier auch nachgesetzt der Sache nach dieselbe Bedeutung, als wenn es voranstünde. Es ist = „in ihrer Gesamtheit";[1]) das würde keinen Sinn haben, wenn es nicht im Blick auf den vorhergenannten einzelnen Jakobus stünde. Sollte Jakobus nicht zu den Aposteln gehören, dann müßte auch hier wiederum (wie 9, 5) Kephas V. 5 nicht zu den Zwölfen gehören, da V. 5 und 7 offenbar parallel sind. Gerade um dieses Parallelismus willen steht das *πᾶσιν* hinter dem *ἀποστόλοις*. Letzteres korrespondiert dem *δώδεκα*;[2]) vor diesem aber steht natürlich kein *πᾶσιν*; darum ist in V. 7 dasselbe dem *ἀποστόλοις* nachgesetzt.

Wenn man sich uns gegenüber darauf beruft, daß Joh. 2, 12; Matth. 12, 46 (und Parallelen); 13, 55; Apg. 1, 14 immer die Mutter und die Brüder Jesu zusammen erwähnt werden, und daraus schließt, daß die „Brüder" Kinder der Mutter Jesu waren, so ist dieser Schluß zu voreilig. Der in Rede stehende Umstand findet seine Erklärung darin, daß, wie wir unten alsbald nachweisen werden, die Mutter Jesu nach Josephs, seines Nährvaters, Tode das Familienhaupt war, an welches sich ihre Schwägerin Maria (vgl. Joh. 19, 25) mit ihren vier Söhnen anlehnte. Übrigens ist

---

[1]) D. Zahn gibt es wieder durch „und zwar in ihrer Gesamtheit". Das „und zwar" ist aber in dem *πᾶσιν* nicht enthalten; es verschiebt den Sinn zu gunsten der vorgefaßten Meinung.

[1]) Die Zahl 12 ist nicht „übertrieben", wie D. Zahn meint, da außer den Elfen noch andere Zeugen der Auferstehung gegenwärtig waren, unter ihnen jedenfalls auch Matthias (vgl. Apg. 1, 21. 22).

in Mark. 3, 21, wie oben bereits ausgeführt worden, in erster Linie nur von den Verwandten des Herrn ohne seine Mutter die Rede. Auch Joh. 7, 3—10 erscheinen die Brüder ohne die Mutter Jesu. Ebenso erscheinen in der Passionsgeschichte die Brüder nicht mit der Mutter Jesu zusammen, während doch, wenn es sich um leibliche Brüder handelte, wenigstens einer derselben als Stütze der Mutter unter dem Kreuze Jesu zu erwarten gewesen wäre. — Zu beachten ist auch das „der (ὁ) Sohn des Zimmermanns" in Matth. 13, 55, ebenso das „der Zimmermann, der (ὁ) „Sohn Marias" in Mark. 6, 3, wie das „der Sohn Josephs" in Luk. 4, 22 und Joh. 6, 42. Diese so konsequente Anwendung des bestimmten Artikels klingt doch nicht nach Söhnen von Joseph und Maria, die nach Jesu geboren wären. Besonders das „der Zimmermann, der Sohn Marias" in Mark. 6, 3 klingt ganz nach nur einem Sohne Marias. Wären noch vier leibliche Brüder Jesu vorhanden gewesen, so würde es doch nach morgenländischen Verhältnissen auffällig sein, wenn Keiner der Vier und nur Jesus das Handwerk Josephs getrieben. Das „der Zimmermann" lautet aber nach Singularität unter Ausschluß anderer. Jesus war als „der Zimmermann" bekannt. In Luk. 4, 22 wird freilich von einem Teil der Kritiker der Artikel (ὁ) beanstandet. Dafür ist er aber in Joh. 6, 42 unbeanstandet. In letzterer Stelle fällt daneben noch besonders ins Gewicht, daß nur Vater und Mutter erwähnt werden, aber keine Brüder. Es liegt nach Art der biblischen Schreiber auch hierin ein Wink, daß die sonst erwähnten Brüder keine leiblichen Brüder Jesu sind. Und vom Artikel abgesehen, klingt auch Luk. 4, 22 ganz nach der Einzigkeit der Sohnschaft seitens Jesu.

Daß die Brüder Jesu leibliche Kinder seiner Mutter waren, will man aus Matth. 1, 25 folgern. Allein das „bis" beweist gar nicht, daß nach Jesu Geburt geschehen sei, was bis zu derselben nicht geschah. Daß das „bis" die Fortsetzung eines Zustandes über den angegebenen betreffenden Zeitpunkt hinaus nicht ausschließt, dafür vgl. 1. Mose 49, 10; 2. Mose 15, 16; 4. Mose 24, 22; Hiob 27, 5; Pf. 110, 1; 112, 8; Jer. 1, 3; Dan. 1, 21 (cf. 6, 28); Matth. 5, 26; 26, 36; 28, 20; Mark. 14, 32; Luk. 17, 8; Joh. 9, 18; Apg. 8, 40; Röm. 5, 13; 1. Kor. 4, 11; 15, 25; Offenb. 20, 5. Ebenso beweist auch das „erstgeborenen" nicht, daß noch

Nachgeborene vorhanden; vgl. 2. Mose 4, 22, wo andere Söhne ausgeschlossen sind (auch Jer. 31, 9). Das „erstgeborenen“ hat im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden eine ganz andere Bedeutung. Matth. 1, 1—17 weist bezüglich Josephs nach, daß dieser der zum davidischen Königsthrone Berechtigte war. Wo Gott nicht selbst eine andere Ordnung traf, da ging das Thronfolgerecht immer auf den Erstgeborenen über. Indem Joseph die Maria heimführte, adoptierte er Jesum als seinen Erstgeborenen; dadurch wurde Jesus von Joseph her der legitime Thronfolger des Hauses Davids. Dies hat das „erstgeborenen“ zunächst im Auge; auf Nachgeborene liegt darin (ebenso in Luk. 2, 7; vgl. V. 23 das.) keinerlei Beziehung vor; sie sind durch die Adoption Jesu vielmehr von vornherein ausgeschlossen. Jesus mußte als Erstgeborener auch zugleich der Einziggeborene sein (so wie er der Eingeborene Gottes ist); denn der erste ihm nachfolgende Sohn Josephs und Marias hätte ja dann, als leiblicher Sohn Josephs, vor ihm das Thronfolgerecht besessen. Nur Jesus aber durfte es haben, und zwar, bei der absoluten Bedeutung seiner Person, deren Legitimität auch in keinem Punkte anfechtbar sein darf, in auch vor Menschen unanfechtbarer Weise; es durften also leibliche Kinder von Joseph und Maria nicht vorhanden sein. — Sodann blickt das „erstgeborenen“ in zarter Weise auf das in Matth. 1, 18—25 Voranstehende. Und dann waltet noch ein anderer Gesichtspunkt für die Wahl des „erstgeborenen“ ob, auf den Luk. 2, 23 hinweist. Die Erstgeburt war dem Herrn heilig (2. Mose 12, 2. 12); bei Jesu fand dies im absoluten Sinne statt (Joh. 10, 36). — Allen diesen Gesichtspunkten würde *μονογενής* nicht entsprochen haben (dies gegen D. Zahn, S. 335); nur *πρωτότοκος* war entsprechend.

Wenn nun die Legitimität Jesu als des Erben des davidischen Thrones in keinem Punkte anfechtbar sein durfte, so ergibt sich daraus mit zwingender Notwendigkeit auch bezüglich seiner Mutter, daß dieselbe nächst Joseph die erste Anwartschaft haben mußte; hieraus folgt erstlich, daß sie davidische Erbtochter war, was sich auch aus Luk. 2, 5; 3, 23 ergibt. Denn die Schatzung geschah, wie 2, 3 zeigt, in Anlehnung an jüdischen Gebrauch, nach welchem die Frauen nicht geschätzt wurden, wenn sie nicht Erbtöchter waren, welche nach dieser Seite Mannesrechte besaßen. Da nun nach Luk.

2, 5 auch Maria geschätzt wurde, so muß sie eine Erbtochter gewesen sein. Deshalb auch wird Joseph nach Luk. 3, 23 als leiblicher Sohn des Eli, seines Schwiegervaters, gerechnet (wovon unten noch das Nähere). Sodann folgt daraus, daß die Mutter Jesu nächst Joseph die Erstberechtigte sein mußte, natürlich weiter dies, daß die übrigen Verwandten im Anrecht hinter Joseph und ihr zurückstanden. Daß dem wirklich so ist, geht aus Folgendem hervor: Die zarte göttliche Fürsorge für Maria und ihr Kind fügt es, daß Augustus eine Schatzung ausschreiben muß, zu welcher Joseph und Maria nach Bethlehem gehen mußten. Hätte Maria in Nazaret geboren, so würde sie und das Jesuskind der Lästerung verfallen sein, da andere ja keine Ahnung hatten von dem hohen göttlichen Geheimnis dieser Geburt. Gott beugte der Schmach vor, indem er unauffällig den Joseph und die Maria nach Bethlehem führte, wo niemand sie kannte, mindestens niemand wußte, wann Joseph die Maria heimgeholt. Hieraus ergibt sich, daß Joseph und Maria die einzigen direkten Davididen waren, die zur Schatzung nach Bethlehem gingen; wären andere direkte Davididen vorhanden gewesen, so hätten diese ja auch müssen nach Bethlehem gehen, und der Zweck der Verborgenheit der Geburt Jesu vor den Leuten von Nazaret wäre vereitelt gewesen. Die übrigen Verwandten von Joseph und Maria in Nazaret können also — abgesehen von verheirateten Frauen, die nicht mehr mitzählen — keine direkten Davididen gewesen sein, Alphäus-Klopas also ebenfalls nicht; dieser Letztere kann also nicht leiblicher Bruder Josephs gewesen sein; wenn er bei Hegesipp und den diesem Folgenden Josephs „Bruder" genannt wird, so ist dies wieder nach hebräischem Sprachgebrauch (der bei dem Judenchristen Hegesipp naheliegt, falls er überhaupt die Verwandtschaftsverhältnisse so genau gekannt hat) im Sinne von „Schwager" zu verstehen. Hieraus folgt weiter, wie oben zu Joh. 19, 25 bemerkt worden, daß die Maria des Klopas die Schwester Josephs war. Dieselbe war durch ihre Verheiratung in den Verband einer wenigstens nicht direkt davidischen Familie getreten. Auch diese Verheiratung an einen Nichtdavididen stimmt zu dem Umstande, daß außer ihrem Bruder Joseph ein Davidide, an den sie sich verheiraten konnte, nicht mehr vorhanden war. Wäre ein solcher noch vorhanden gewesen, so wäre es um der Verheißung willen Pflicht

gewesen, daß Davidide und Davididin einander heirateten. — Von anderen Davididen außerhalb Nazaret ist keine Spur vorhanden, was auch dadurch bestätigt wird, daß es zur Zeit Domitians nur noch zwei Enkel des Judas gab, die etwa als davidische Kronprätendenten hätten gefährlich werden können. Aus Matth. 13, 55. 56; Mark. 6, 3 sehen wir, daß die Verwandtschaft Jesu in Nazaret angesiedelt war. Dieselbe muß schon zur Zeit der Geburt Jesu dort gewohnt haben; denn grade hieraus gewinnt der Umstand Licht, daß Joseph und Maria, die zwei verschiedenen Linien des Hauses David angehörten, in Nazaret ansässig waren. Die beiden Linien, denen Joseph und Maria angehörten, ergeben sich aus den beiden Geschlechtsregistern in Matth. 1 und Luk. 3; Joseph war von der Linie Salomo, Maria von der Linie Nathan. D. Zahn sagt freilich (S. 328 Anm. 2): „Daß durch Matth. 1, 1—16. 20; Luk. 1, 27; 2, 4; 3, 23—31 nur Josephs davidische Abkunft bezeugt ist, halte ich eines nochmaligen Beweises nicht mehr für bedürftig". Wir wagen es demgegenüber dennoch, zu behaupten, daß der Stammbaum bei Matthäus der von Joseph und der bei Lukas der von Maria ist. Matthäus bezeichnet in erster Linie den Joseph als Davididen, weil die Legitimität Jesu vor Menschen in erster Linie von Joseph abhing; daher gibt Matthäus den Stammbaum Josephs. Bei Lukas steht, in Ergänzung zu Matthäus, Maria im Vordergrunde; daher bietet er den Stammbaum der Maria, welcher aber auf Joseph, der, wie schon bemerkt, durch die Heirat der Erbtochter rechtlich als Sohn von Eli galt, übergeführt wird.[1]) Das *ὡς ἐνομίζετο* zeigt klar genug, daß es sich um den Stammbaum handelt, so wie er rechtlich gerechnet wurde, nicht wie er sich in Wirklichkeit gestaltete: „Jesus-Maria-Eli" u. s. w. Der Ersatz der Maria durch Joseph war schon dadurch nötig, weil die Geschlechtsregister immer durch die Männer fortgeführt wurden, da eine Frau keine Generation macht. Der Umstand, daß Joseph rechtlich als Sohn Elis galt, gibt der Adoption Jesu durch Joseph doppelte recht-

---

[1]) Lukas bietet das Gegenstück zu Matthäus; dieser verfolgt die absteigende, jener die aufsteigende Linie; Matthäus geht vom Stammbaum Josephs durch Maria auf Jesum über, Lukas von Jesu durch Joseph auf Marias Stammbaum.

liche Wirkung. Die Legitimität Jesu als König Israels ist damit so stark und unanfechtbar gemacht als nur möglich. — Das Zeugnis des sorgfältigen und gewissenhaften Forschers Lukas (1, 3. 4), der sich bewußt ist, zuverlässig zu sein, für die davidische, nicht aaronitische Abstammung der Maria (vgl. außer Luk. 2, 5; 3, 23 auch noch 1, 32. 34) ist doch gewichtiger als die in Mißverstand gezogenen Schlüsse aus Luk. 1, 36 auf priesterliche Abstammung Marias. Wenn Joseph aus der Linie Salomo stammte und sein Vater Jakob hieß, so kann er nicht aus der Linie Nathan stammen, und sein leiblicher Vater kann nicht Eli sein. Entweder enthält Matth. 1, 1—16 den Stammbaum Jesu von Joseph her und Luk. 3, 23—32 den von Maria her, oder einer der beiden Evangelisten ist im Irrtum, und das kann — abgesehen davon, daß wir Gottes Wort vor uns haben — nicht angenommen werden bei der genauen Bekanntschaft beider Evangelisten mit den einzelnen Umständen. Man hatte ja doch in jener Zeit amtlich aufbewahrte Stammbäume, so daß damals die Angaben bei Matthäus wie bei Lukas an Ort und Stelle jederzeit nachgeprüft werden konnten. — Auch durch Apg. 2, 30; 13, 23; Röm. 1, 3 ist die davidische Abkunft der Maria bezeugt; denn wenn Maria keine Davididin war, so war in Wirklichkeit Jesus nicht aus dem Samen Davids nach dem Fleisch geboren. Die davidische Abkunft der Maria galt auch in der ältesten Kirche als ausgemacht; es liegen dafür Zeugnisse vor von Justin, Tatian, Irenäus, Tertullian u. s. w., auch in den apokryphischen Paulusakten. Sogar der Talmud bezeugt sie. (Vgl. D. Zahn, S. 328). Übrigens ist ja auf Grund von Luk. 1, 5. 36 priesterliche Abkunft der Maria von mütterlicher Seite nicht auszuschließen, und insofern könnte man die Doppelabstammung Christi von Juda und Levi gelten lassen. Auf die letztere Abstammung kommt aber nach der Schrift nichts an. Gegen priesterliche Abkunft der Maria von väterlicher Seite zeugt u. a. auch der Hebräerbrief (7, 11. 13. 14.)

Waren nun Joseph und Maria die einzigen Leute aus Nazaret, welche nach Bethlehem zur Aufzeichnung gingen, so ergibt sich daraus, daß das selbständige Haus Davids damals noch auf vier Augen stand, wodurch die Erfüllung von Jes. 11, 1 erst ihre volle,

ganze Wahrheit erhielt. Damit war Jesus überhaupt der ausschließliche, einzige legitime Erbe des Thrones Davids.[1])

Auch das κατ' ἔτος in Luk. 2, 41 zeugt gegen die Annahme von leiblichen Geschwistern Jesu; es ist nur möglich, wenn Jesus der Einzige Marias war. Überhaupt wissen die Evangelien weder in Matth. 2 noch in Luk. 2 etwas von Geschwistern Jesu; überall stoßen wir nur auf die drei, Joseph, Maria, Jesus. Kinder aus früherer Ehe Josephs sind unmöglich;[2]) sonst hätte die Adoption Jesu ihre Bedeutung verloren, und zwar dies noch mehr, als bei von Maria nach Jesu geborenen Söhnen. Dagegen zeugt auch Luk. 2, 44.

Von besonders schwerem Gewicht wider die Annahme, daß Maria außer Jesu noch Kinder gehabt, ist Joh. 19, 26. Der Herr konnte, wenn er nicht umstoßen wollte, was er selbst in Matth. 15, 4—6; Mark. 7, 10—13 gesagt, nicht die Mutter ihren eigenen Kindern — und das wären nach Matth. 13, 56 wohl mindestens neun gewesen —, die wir ja doch sonst Apg. 1, 13. 14 unter den Jüngern finden würden, nehmen und einem Anderen übergeben.

---

[1]) Von obigen Bemerkungen aus erhält nun auch die Verlobung zwischen Joseph und Maria erst das rechte Licht. Der einzige noch vorhandene echte Davidide nahm die einzige noch vorhandene echte Davididin, um die Erfüllung der auf dem Samen Davids ruhenden Verheißung zu ermöglichen. Joseph war allem Anschein nach schon bejahrt; nach Luk. 2, 51 begegnen wir ihm nicht mehr; er ist in der Zwischenzeit bis zu Jesu Auftreten verstorben. Denn Jesu mußte der einzige Berechtigte sein, da Er auftrat. Durch die Verlobung ward der ältliche Joseph zugleich der Versorger und Beschützer der verlassenen Maria, die wohl erst unlängst Waise geworden war. Daß Joseph sich nicht schon früher anderweitig verheiratet hat, hängt wohl mit einer auf natürlicher, providentiell ihm von Gott verliehener Gabe beruhenden Neigung zum Junggesellenleben zusammen, welcher er gefolgt ist, bis mittlerweile die sonst noch vorhandenen direkten männlichen Davididen ohne Nachkommen verstorben waren, so daß nur er und Maria überblieben und sowohl nach Num. 36 wie auf Grund der Verheißung die Pflicht für ihn eintrat, Maria zum Weibe zu nehmen. Gedachte Naturgabe machte ihn denn auch geeignet für die Ausnahmestellung, die ihm als Ehemann, der zugleich Junggeselle blieb, zugewiesen war, wodurch das Verhältnis zwischen ihm und Maria sich gestaltete wie das von Vater und Tochter.

[2]) Vgl. D. Zahn S. 307 gegen die Meinung des Epiphanius.

So wie Maria, die Mutter des Herrn, als solche eine einzigartige Stellung unter den Weibern hat, so Joseph unter den Ehemännern.[1]) Diese Erkenntnis muß er selbst gehabt haben. Aus der Mitteilung Marias an ihn (Matth. 1, 18. 19) und aus der Engelweisung, die er empfing (ebendas. V. 20. 21), muß er erkannt haben, daß Jesus der verheißene Davidssohn sein sollte; hieraus mußte er auch zugleich den Willen Gottes erkennen, daß er mit Maria keine Kinder zeugen sollte; und wie er immer dem göttlichen Willen gehorsam sich erwies — ein wahrer Abrahamssohn, Matth. 1, 1—, so auch hier. Hiervon abgesehen muß auch dies besonders erwogen werden: Die vom Heiligen Geist schwanger geworden und das Heilige geboren, war dadurch von Gott geheiligt; dieses geheiligte Gefäß konnte der fromme Israelit Joseph nicht zum gewöhnlichen Brauch profanieren. Der seinen Geist durch den Geist des A. T. genährt (vgl. z. B. 2. Mose 19, 11—13; 29, 33; 30, 37; rc.), mußte eine heilige Scheu davor empfinden, der zu nahen, die von des Heiligen Geistes Kraft überschattet worden. Und für Maria konnte der Einzige ihres Herzens nur Jesus sein.

Bezüglich der bleibenden Jungfrauschaft Marias haben wir auch die älteste kirchliche Tradition vom Anfang des zweiten Jahrhunderts an, sowohl bei Katholiken, wie bei Häretikern, auf unserer Seite. (Vgl. D. Zahn S. 336.)

Zum Schluß gehen wir noch auf die Bestätigung unserer Resultate durch die Hauptzeugen aus der nachapostolischen Kirche

[1]) Von Scheinehe darf man hier nicht reden. Nach israelitischem Begriff waren Joseph und Maria schon durch ihre Verlobung Mann und Weib; vgl. 5. Mose 22, 24; Matth. 1, 20: „dein Weib," sowie daß Joseph beabsichtigte, der Maria einen Scheidebrief zu geben, Matth. 1, 19. Daß in der Folge Joseph vom Vollzug der ehelichen Beiwohnung zurückschrecken mußte, das machte das Verhältnis ebensowenig zu einem Scheinverhältnis, als man z. B. von Scheinehe sprechen darf, wo für ein Brautpaar nach vollzogener Trauung noch vor der ersten ehelichen Beiwohnung etwa durch Unfall ein bleibendes Hindernis für die letztere eintritt, das Ehepaar aber, das sich Liebe und Treue gelobt, bis daß der Tod sie scheide, in der Furcht Gottes bei einander bleibt und das ihnen auferlegte Kreuz in Geduld gemeinsam trägt.



bis auf Theodoret ein. Die gegenteiligen Meinungen aus jener Zeit, die nur auf irrigem Schriftverständnis und apokryphen Legenden beruhen, lassen wir füglich beiseite, da sie durch die obigen Ausführungen wohl genügend widerlegt sind.

Aus den Fragmenten des Hegesipp kommt hier zunächst die Stelle bei Euseb. h. e. III, 23, 4 (vgl. D. Zahn S. 229, D. Erdmann S. 12) in Betracht, wo es heißt: „Es übernahm aber die Gemeinde mit den Aposteln der Bruder des Herrn Jakobus, der von allen der Gerechte genannte.“ Aus dem „mit den Aposteln“ wird gefolgert, daß hierdurch Jakobus als Nichtapostel bezeichnet sei. Allein das „mit den Aposteln“ kann auch bedeuten „in Gemeinschaft mit den Aposteln als einer von ihnen“, dem die besondere Aufgabe betreffs der Gemeinde von Jerusalem zufiel. Daß es so gemeint ist, geht aus der sogleich zu besprechenden Hauptstelle bei Hegesipp hervor. Das „der Bruder des Herrn“ ist aus Gal. 1, 19 stehend herübergenommen; es ist auch bei Hegesipp gleichsam mit Anführungsstrichen versehen zu denken. Bezüglich des Beinamens „der Gerechte“ meint D. Erdmann, es sei „unbegreiflich“, daß Hegesipp den Jakobus konstant den Gerechten nennt und damit den Apostel meinen sollte. Wir können nichts Unbegreifliches darin finden, daß jemand, der einen auszeichnenden Ehrenbeinamen bekommen und unter diesem allgemein bekannt ist (so daß eine andere Bezeichnung dadurch in den Hintergrund tritt), nach diesem auch benannt wird. (Vgl. „Friedrich der Große“ u. dergl.).

Auf S. 13 a. a. O. folgert D. Erdmann, daß Symeon und Jakobus nicht Brüder seien, weil an der einen Stelle Jakobus bei Hegesipp „Bruder des Herrn“ heißt, während an der anderen sein Nachfolger Symeon als „Vetter“ des Herrn bezeichnet wird. Aber warum kann nicht das eine Mal der gerade in Bezug auf Jakobus (Gal. 1, 19) stehende Ausdruck „Bruder des Herrn“ gebraucht werden und das andere Mal an anderem Ort, wo der Blick auf Gal. 1, 19 wegfiel, in Bezug auf Symeon dafür das erklärende „Vetter“?

Die einschlägige Hauptstelle bei Hegesipp (Eus. h. e. IV, 22, 4. 5; vgl. D. Zahn S. 235, D. Erdmann S. 13) lautet: *καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ*

καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. Zu Deutsch: „Und nachdem Jakobus der Gerechte Märtyrer geworden unter demselben Anklagepunkte wie auch der Herr, wurde wieder der (Sohn) des Oheims desselben, Symeon, der (Sohn) des Klopas, als Bischof eingesetzt, welchem alle den Vorzug gaben, da er der zweite Vetter des Herrn war."

Der entscheidende Punkt ist hier der, ob das αὐτοῦ den Jakobus oder den Herrn meint. Grammatisch ist an sich das eine wie das andere möglich. Wie hat es nun Hegesipp gemeint? Das geht aus der weiteren Stelle desselben hervor (Eus. III, 32, 6; D. Zahn S. 329), wo es heißt: ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου, ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ. Da in dem Fragment, welches diese Stelle enthält, vom Martyrium des Symeon die Rede ist, so ist klar, daß das vorige, wo von seiner Einsetzung zum Bischof von Jerusalem berichtet wird, davor gestanden hat, jenes also auf dieses zurückweist (vgl. προειρημένος) und die Bezeichnung der betr. Person von letzterem herübernimmt. Das κυρίου zeigt klar, daß in der früheren Stelle das αὐτοῦ sich auf ὁ κύριος bezieht. Ebenso wie nun das κυρίου der späteren Stelle das αὐτοῦ der früheren erläutert, so das υἱὸς Κλωπᾶ das frühere ὁ τοῦ Κλ. Wenn das αὐτοῦ der früheren Stelle sich auf Jakobus bezogen hätte, so müßte man doch dem προειρημένος und dem κυρίου gegenüber eine Andeutung erwarten, daß jenes αὐτοῦ nicht vom Herrn zu verstehen sei. Eine solche Andeutung fehlt aber gänzlich. Mithin ist die Bezeichnung des Symeon an beiden Stellen identisch. Symeon ist also mit nichten als Onkelsohn des Jakobus bezeichnet, sondern als Onkelsohn des Herrn.

Hiergegen machen D. Zahn (S. 236) und D. Erdmann (S. 13) geltend, daß Jakobus das Subjekt der Hauptaussage sei, der Herr aber das Subjekt einer nur beiläufigen Nebenaussage. D. Zahn meint: „Sachlich betrachtet, stünde also nichts im Wege, das hiesige ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ auf den vorher im Nebensatz genannten κύριος zu beziehen. Da aber Hegesipp den Jakobus von vornherein (Frg. II b) als Bruder des Herrn eingeführt hat und da er dessen Verwandtschaftsverhältnis nirgendwo anders bezeichnet, so gilt ihm Simeon als ein Onkelsohn ebensogut des Jakobus wie Jesu. Die Beziehung des fraglichen αὐτοῦ auf Jakobus ist aber

nicht nur sachlich möglich, sondern auch stilistisch geboten; denn des Herrn ist nur in einer beiläufigen Erinnerung an die früher berichtete Veranlassung des Martyriums des Jakobus gedacht, Jakobus dagegen, um dessen Nachfolger im Episkopat es sich handelt, ist Subjekt der Hauptaussage."

Gegen diese Ausführung ist zu erwidern: 1. Das Fragment (IIb), wo Jakobus „als Bruder des Herrn eingeführt" ist, befindet sich an einer von dem hier in Betracht kommenden Fragment entfernten Stelle, so daß der Schluß aus dieser Bezeichnung auf die Bedeutung des αὐτοῦ als auf Jakobus gehend doch von vornherein sehr gewagt erscheint. 2. Bei der Dürftigkeit der vorhandenen Fragmente ist gar nicht festzustellen, ob nicht Hegesipp schon vor jener Einführung des Jakobus ihn bereits, vielleicht als Vetter des Herrn, eingeführt oder nach derselben ihn auf irgend eine Weise als Vetter des Herrn bezeichnet hat. 3. Abgesehen von dem entscheidenden ὁ ἐκ θείου κυρίου für die Beziehung des αὐτοῦ auf κύριος, so ist doch das Subjekt Ἰάκωβος durch das zwischen demselben und dem αὐτοῦ Stehende so ferne gerückt, daß es dadurch an die Hand gegeben wird, αὐτοῦ = „desselben" auf das beträchtlich näherstehende κύριος zu beziehen. Hierzu kommt, daß bei Lesung des Satzes die Hauptbetonung auf κύριος fällt: „wie auch der Herr"; ebenso daß durch die sachlich höhere Bedeutung der Person des Herrn, die in dem Satze sogar zweimal erwähnt wird, die grammatische Bedeutung von „Jakobus" als Hauptsubjekt in den Hintergrund gedrängt wird.

D. Zahn behauptet S. 237, es sei unmöglich, das δεύτερον mit ἀνεψιόν zu verbinden.[1]) Aber man sollte doch meinen, daß jeder unbefangene Leser das δεύτερον natürlich mit ἀνεψιόν verbinden wird. Zahn sagt zwar: „Letzteres ist unmöglich, da weder Hegesipp noch irgend ein Kenner seines Werkes und überhaupt irgend ein anderer alter Schriftsteller vor Hieronymus den Jak. einen Vetter Jesu genannt hat. Hegesipp kann also auch den Simeon nicht einen zweiten Vetter Jesu genannt haben." Hiergegen gilt zunächst unser 2. im vorigen Absatz. Und dann muß

[1]) Ich folge in der Lesart dem D. Erdmann: ὄντα ἀνεψιόν.

man immer wieder bedenken, daß auf Grund von Gal. 1, 19 die Bezeichnung: „der Bruder des HErrn“ bez. Jakobus stehend war.

D. Zahn sagt weiter: „Zu dieser unmöglichen Fassung kann auch nicht das von den alten Übersetzern ignorierte πάλιν veranlassen. Freilich kann dies nicht überflüssigerweise sagen wollen, daß man nach dem Tode des Jakobus wiederum einen Bischof gewählt habe; es konnte sich nur fragen, wen man dazu erwählen solle. Anderseits darf das πάλιν auch nicht in der Art gepreßt werden, daß sich bei der zweiten Bischofswahl genau wiederholt hätte, was bei der ersten geschehen war. Man würde bei dieser Auslegung nicht den Gedanken gewinnen, den man durch dieselbe herausbringen wollte, daß bei der zweiten Bischofswahl wiederum wie bei der ersten ein Vetter Jesu gewählt worden sei, sondern den Unsinn, daß zum zweiten Male der Onkelsohn des Jak. oder der Vetter Jesu Namens Simeon, des Klopas Sohn, gewählt worden sei. Was man durch diese Auslegung erzwingen wollte, würde Hegesipp etwa durch καὶ αὐτὸν ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου, allenfalls auch durch δεύτερον τοῦ κυρίου ἀνεψιόν ohne ὄντα ausgedrückt haben. Bekanntlich dient aber πάλιν nicht nur dazu, die Wiederholung von Identischem auszudrücken, sondern auch um Verwandtes oder Ähnliches auszuschließen, cf. Matth. 4, 8; Röm. 15, 12 oder Mark. 15, 13 im Vergleich mit 15, 3. 11 (Sie schrieen abermals, aber jetzt erst lautete der Ruf σταύρωσον) oder Mark. 3, 1 (ein zweiter Konflikt in Bezug auf den Sabbat, ohne daß doch der erste wie der zweite in einer Synagoge sich zugetragen hätte).“

Hierzu ist zu bemerken: Warum das πάλιν nicht den Sinn haben dürfe, daß mit der Wahl des Simeon sich wiederholt habe, was mit der Wahl des Jakobus geschehen, ist nicht einzusehen. Das πάλιν bezeichnet einfach die Wiederholung; die Gleichheit oder Verschiedenheit der betr. Umstände hat mit dem πάλιν nichts zu thun; es hat nie an sich einen exklusiven Charakter. In Matth. 4, 8 bezieht es sich einfach auf die Wiederholung des Führens, in Röm. 15, 12 auf die des Sprechens, in Mark. 15, 13 auf die des Geschreies, in Mark. 3, 1 auf die des Gehens in die Synagoge. Wir meinen mit D. Zahn, daß das πάλιν nicht überflüssigerweise besagen will, daß man nach dem Tode des Jakobus wiederum einen Bischof eingesetzt — dies verstand sich ja von selbst —,

sondern daß es sich darum handelt, wer dazu eingesetzt worden. Da würde nun das πάλιν wirklich sinnlos sein, wenn ein anderer, der nicht in demselben Verhältnis zu Jesu stand wie Jakobus, eingesetzt worden wäre. Es kann nur eine Wiederholung bezüglich des ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ gemeint sein. Der Unsinn, daß Simeon zum zweitenmal eingesetzt worden, konnte natürlich keinem Menschen, auch dem Hegesipp nicht, einfallen; so bleibt nur die Beziehung des πάλιν auf ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ übrig. Daß der nach D. Zahns Ausdruck „ungeschickte Schriftsteller" Hegesipp den Gedanken, daß zum zweitenmal ein Vetter Jesu zum Bischof eingesetzt worden, auch anders hätte ausdrücken können, ist eine Sache für sich; eine ungezwungene Deutung der Beziehung des πάλιν wird aber zu unserem Resultate führen.

Für die Zählung der Bischöfe aber, auf die D. Zahn das πάλιν beziehen will, müßte dasselbe mindestens als ganz überflüssig bezeichnet werden, als ebenso überflüssig, wie daß es besagen sollte, es sei wieder ein Bischof eingesetzt worden. Überhaupt zählt πάλιν an sich gar nicht; die Zählung (aber nicht der Bischöfe, sondern der ἀνεψιοί) liegt in dem δεύτερον. Die natürliche sachliche Beziehung des πάλιν, bei welcher dasselbe ganz und gar nicht überflüssig, ja geradezu als erforderlich erscheint, ist und bleibt die auf ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ; alle anderen Deutungen tragen etwas Gewaltsames an sich. Soll man das δεύτερον nicht mit ἀνεψιόν verbinden, dann müßte es mit ὄν verbunden werden; auch dann wäre die Beziehung auf ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ natürlicher als die auf ἐπίσκοπος; denn das ὄν greift ja grammatisch zurück auf das zweimalige ὁ. Es bleibt also schließlich nur die Beziehung des δεύτερον auf ἀνεψιόν übrig.

Der Unsinn, den die Beziehung des πάλιν auf ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ nach D. Zahn zuwege bringen würde, beruht nach seiner Meinung in dem Artikel ὁ. Ebenso meint D. Erdmann, das πάλιν auf das „der (Sohn) des Oheims desselben" zu beziehen verbiete der Artikel „der" (ὁ). Wir fragen: Ist das ein Unsinn, und verbietet der Artikel den Blick des πάλιν auf ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεών, wenn letzteres verstanden wird in dem nächstliegenden und natürlichsten Sinne von „der Onkelsohn desselben, der Symeon heißt"? Oder ist etwa dieser Sinn auch verboten? Ist damit ein

anderer Onkelsohn Jesu, und zwar Jakobus, ausgeschlossen? Kann man nicht sagen: „Zuerst wurde der Vetter Jesu Jakobus Bischof; nach dessen Tode wurde wieder der Vetter Jesu Symeon Bischof?" Schließt auch etwa das ὁ ἀδελφός τοῦ κυρίου Ἰάκωβος einen anderen Bruder des HErrn aus?

Nach dem Gesagten wird nun wohl kein anderes Ergebnis überbleiben, als daß nach Hegesipp zwei Brüder, Vettern des Herrn, Söhne des Klopas, des Oheims Jesu, also (nach unserer Beweisführung) Apostel, nämlich Jakobus der Gerechte und Simon, einander im Bistum zu Jerusalem gefolgt sind.

Das Zeugnis des Hegesipp ist unter den außerkanonischen, nachapostolischen das gewichtigste, weil, vom Hebräerevangelium abgesehen, älteste.

Das an sich wegen der Fabeleien, die es auftischt, ziemlich wertlose Hebräerevangelium enthält wenigstens eine für die vorliegende Frage bemerkenswerte Stelle, in welcher berichtet wird, Jakobus der Gerechte habe einen Eid geleistet, er wolle von der Stunde an, in welcher er des Herrn Kelch getrunken, nichts essen, bis er den Herrn habe von den Toten auferstehen sehen. Obgleich auch dies nur eine apokryphe Fabelei ist, so dokumentiert sich doch darin die Auffassung, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, zu den Aposteln gehörte. Diese Auffassung muß also zu der Zeit der Entstehung des Hebräerevangeliums verbreitet gewesen sein. D. Zahn sucht (S. 278) die Wucht dieses Argumentes abzuschwächen, indem er die Vermutung ausspricht, daß hier der Redaktor des Hebräerevangeliums den ursprünglich vorgelegenen Text des Matthäusevangeliums, aus dem das Hebräerevangelium durch Umarbeitung entstanden sei, geändert habe. Aber Vermutungen haben nicht die geringste Beweiskraft. Die „allein glaubwürdige Lesart" — um mit D. Zahn zu reden — ist nun einmal thatsächlich vorhanden.

In des Klemens von Alexandrien 7. Buch der Hypotyposen stand nach Euseb. h. e. II, 1. 4 (s. Zahn S. 271): „Jakobus dem Gerechten und Johannes und Petrus übergab der Herr nach seiner Auferstehung die Erkenntnis, diese überlieferten sie den übrigen Aposteln." Nach Klemens ist also Jakobus der Gerechte ein Apostel.

Weiter ebendaselbst: „Es waren aber zwei Jakobi vorhanden,[1]) einer war der Gerechte, der von der Zinne gestürzt und mit dem Walkerholz erschlagen worden, der andere aber der Enthauptete.“ Da Klemens überhaupt sich überall im Einklang mit Hegesipp zeigt, folglich von diesem abhängig erscheint (vgl. Zahn S. 272 f.), so wird auch seine Bezeichnung des Jakobus des Gerechten als Apostel im Einklang mit Hegesipp sein, und wir würden darin eine Bestätigung unserer Auffassung von dem Hauptfragment des Hegesipp haben.

Nach den constit. apost. VII, 46 (Zahn S. 293) ist Judas Jakobi (also der Apostel Judas) ein Bruder des Herrenbruders Jakobus.

Ephraim sagt (Zahn S. 321): „Es wird von manchen behauptet, daß er (Simon Zelotes) ist ein Sohn Josephs des Vaters des Herrn. Ferner war Judas Jakobi ein Bruder desselben Simon und Sohn Josephs, welcher (sc. Judas also) auch ein Bruder des Herrn war. Dieser schrieb den katholischen Brief, welcher nach seinem Namen Brief des Judas genannt wird, in dessen Eingang er aus Demut sich, statt einen Bruder des Herrn, einen Bruder des Jakobus nennt.“ Hier sind also die Brüder des Herrn mit den gleichnamigen Aposteln identifiziert.

Chrysostomus, als er noch Presbyter in Antiochien war, bezeichnet den Jakobus von Gal. 1, 19 als Sohn des Klopas. Dies führt darauf, daß diese Meinung die in Antiochien herrschende war (vgl. Zahn S. 325). Auch nach Chrysostomus ist „Bruder des Herrn“ nicht buchstäblich zu verstehen.

Das Verfahren des Hieronymus, das Problem zu lösen „ohne die bedenkliche Zuhilfenahme apokryphischer Traditionen“ (Zahn S. 321) war an sich das richtige Verfahren; denn er ging an die authentischen, ungetrübten Quellen und hörte ab, was sie besagen.

Nach Epiphanius haer. 26, 11, 13 (Zahn S. 307 Anm. 2) ist Judas der Apostel der Verfasser des Judasbriefes, zugleich Bruder des Jakobus und des Herrn. Auch Jakobus ist ihm Apostel (haer. 29, 4). Es liegt kein Beweis vor, daß hier die

[1]) Unter den Aposteln nämlich, wie aus dem Zusammenhange folgt.

Bezeichnung „Apostel“ im weiteren Sinne zu verstehen; vielmehr gebraucht Epiphanius dieselbe stets im engeren Sinne, wie allgemein üblich. Daß er die beiden Apostel und Brüder Jesu, Jakobus und Judas, einerseits und Simon anderseits auseinanderhält, ist eben die Folge seiner Verwirrung der Sache durch die irrige Annahme einer früheren Ehe Josephs, aus der Jakobus und Judas stammen sollen. Die Entstehung dieses Irrtums ist sehr einfach: Maria hatte außer Jesu keine Kinder; die Brüder Jesu mußten also, weil man den jüdischen Sprachgebrauch von „Brüdern“ im weiteren Sinne nicht mehr verstand, Söhne Josephs aus einer früheren Ehe sein.

Theodoret zu Gal. 1, 19 erklärt den Jakobus für einen Vetter Jesu, nämlich für einen Sohn des Klopas und der „Schwester“ der Mutter Jesu.

Hieronymus hat das Verdienst, die — bis auf die Deutung des „Bruder Josephs“ bezw. Klopas — richtige Auffassung im Morgenlande zur Herrschaft gebracht zu haben; seit Augustin herrschte dieselbe in der gesamten Kirche. Möge die gegenwärtig von ihr abgewichene moderne Theologie den Weg zu ihr zurückfinden!

P. em. K. Endemann.

Ethische Fragen.

IV.

Friedrich Nietzsche.

„Weil keins — vor Gott!“ [1]? „Ich liebe die, welche nicht erst hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein.“ „Also sprach Zarathustra.“ [2]) So Friedrich Nietzsche, selbst eine ethische Frage.

So im letzten Stadium seiner wechselvollen Entwicklung.

„O Jugend — Sehnen, das sich mißverstand!
Die ich ersehnte, die ich mir selbst verwandt — verwandelt wähnte,
Daß alt sie wurden, hat sie weggebannt:
Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt.“

Einst hatte er gesungen: [3])

„Ihr Vöglein in den Lüften,
Schwingt mit Gesang euch fort
Und grüßet mir den teuern,
Den lieben Heimatsort.“

„Ihr Lerchen, nehmt die Blüte,
Die zarte, mit hinaus!
Ich pflückte sie zur Zierde
Fürs teure Vaterhaus.“

„Du Nachtigall, o schwinge
Dich doch zu mir herab
Und nimm die Rosenknospe
Auf meines Vaters Grab!“

---

[1]) Vgl. Schluß der 3. „ethischen Frage“. Oktoberheft S. 823.
[2]) Vierte Auflage S. 16.
[3]) Im Jahre 1858, 14 Jahr alt, als Novicius in Pforte.

Friedrich Wilhelm, so nach dem Wohlthäter seines Vaters, König Friedrich Wilhelm IV., an dessen Geburtsgedenktage er geboren wurde, am 15. Oktober 1844 im Pfarrhause zu Röcken bei Lützen; Friedrich Wilhelm Nietzsche, aus einem Geschlecht, als dessen Rasseeigenschaft er rühmt,[1]) daß alle, die ihm angehören, eine sonderliche Natur bis in ihr hohes Alter festhielten und in sich Halt hatten, um weniger von außen her und von dem so zweifelhaften Wohlwollen der Menschen abzuhängen; Friedrich Nietzsche, der auch seinerseits „von Herzen begehrt, wenn er alt werden sollte, wenigstens nicht von sich selber d. h. von dem Geist" seiner „Väter abzufallen",[2]) wird zuletzt irre an allem, was seinen Vätern heilig war und allgemein als gut gegolten hatte, gilt und immer gelten wird.

Er bildet und prägt erst selbst den Begriff und das Wort „Herrenmoral", um damit alle bisherigen Werte umzuwerten und die letzten Fundamente nicht nur der christlichen, nicht nur der vorchristlich-antiken, sondern der menschlichen Kultur von jeher umzustoßen und schlechtweg aufzugeben.

Nicht etwa nur für sich thut er sie in den Bann. Nicht nur sich selbst gegenüber empfindet er sie als unzureichendes und unzutreffendes Maß. Nein! Er ruft es hinaus in alle Welt, daß es erziehlich wirke auf das ganze mitlebende Geschlecht: Der „unbedingte redliche Atheismus" „ist die ehrfurchtgebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet."[3])

Es soll aus sein mit dem christlichen Ideal der Nächstenliebe. Auf seinen Trümmern soll der „Herrenmensch", der „Übermensch", die „Erhöhung des Typus Mensch", „Vertiefung der Grausamkeit", „Überwältigung der Fremden und Schwächeren", „Unterdrückung", „Härte", „Aufzwängung eigener Formen und mindestens mildestens Ausbeutung" nicht etwa nur geduldet, sondern zur Anerkennung und zur Herrschaft kommen.[4])

---

[1]) In einem Briefe vom Jahre 1873 an seine Mutter aus Anlaß des Todes Rieckchens, der letzten seiner Tanten.

[2]) Elisabeth Förster-Nietzsche, „Das Leben Friedrich Nietzsches". Erster Band, S. 7.

[3]) „Zur Genealogie der Moral." 4. Auflage. 1895. S. 480.

[4]) „Jenseits von Gut und Böse". 5. Auflage. 1895. S. 259.

„Gesetzt", sagt Nietzsche [1]), „dies ist als Theorie eine Neuerung — als Realität ist es das Urfaktum aller Geschichte". „Eine solche Art Mensch aber ist stolz darauf, nicht zum Mitleiden [2]) gemacht zu sein." Thatsächlich habe „zu allen Zeiten der aggressive

---

[1]) Werke. Erste Abteilung. Band VII Seite 238.

[2]) Nach der Expedition des Manuskripts schreibt Eduard Bertz in der „Posener Zeitung". Jahrgang 1900, Nr. 612 am 1. September in seinem Artikel: „Friedrich Nietzsche. In memoriam": „Es ist vielleicht noch nicht an der Zeit, gegen die Mitleidsmoral zu predigen. Denn die egoistische Masse ist immer noch mitleidiger gegen sich selbst als gegen andere. Und wo die Gefahr einer Demoralisation der Arbeitsscheuen durch die allzu weichherzige christliche Wohlthätigkeit wirklich besteht, hat ja längst der Staat mit den Anschauungen des Christentums gebrochen und der Armenpflege enge Grenzen gezogen."

„Mit den Anschauungen des Christentums"? Zu gunsten der Arbeitsscheuen hat das N. T. nirgends Nächstenliebe empfohlen. Wo sie im Laufe der Zeit so verstanden und geübt wurde, geschah es aus Mißverstand und Verirrung. Eine der ältesten Urkunden über das ethische Verständnis desselben, über die „Anschauungen des Christentums" in dieser Richtung, ist „die Lehre der zwölf Apostel". Dies kleine Schriftstück findet sich mit in der vom Metropoliten Philotheos Bryennios erst neuerdings in dem Jerusalemer Kloster zu Konstantinopel wieder entdeckten Handschrift. Der Entdecker hat es Ende des Jahres 1883 separat publiziert („*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Ἐν Κωνσταντινουπόλει*"), und R. Harris hat sein Faksimile als Prachtausgabe 1887 herausgegeben. Die Kirchenväter Clemens Alexandrinus, Eusebius, Athanasius, Rufinus u. A. kennen und erwähnen die „Zwölfapostellehre". Diese nun lehrt und gebietet am Schluß des ersten Kapitels:

„Dein Almosen schwitze in deine Hände, bis du erkennest, wer es ist, dem du gibst" (*Κεφ. ά· Ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σοῦ εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις αν γνῷς τίνι δῷς*).

In demselben Interesse fordern die „Apostolischen Konstitutionen" („*Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε και πολίτου. Καθολικὴ διδασκαλία*"), die zwar nicht von den Aposteln herrühren, wie schon im Altertum bestritten wird, aber doch auf sehr alte Quellen zurückgehen, das Almosen dem Bischof zu geben, da er wisse, wer einer Unterstützung bedürftig sei.

Mit jener Forderung will die „Zwölfapostellehre" die christliche Nächstenliebe nicht einschränken. Aber es soll eben Liebe sein, die sich des Nächsten wirklich annimmt, ein sittlicher und kein gedankenloser Akt, ein Dienst dem Anderen und nicht eine Abfindung für sich selbst. In demselben Kapitel gebietet sie ohne Klausel: „Gib jedem, der dich bittet, und fordere es nicht zurück, denn der Vater will, daß wir allen von unseren eigenen Gaben geben" („*Παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει· πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων*

Mensch als der stärkere, mutigere, vornehmere auch das freiere Auge, das bessere Gewissen auf seiner Seite gehabt".[1])

Diese „vornehme Art Mensch fühlt sich als wertbestimmend, sie hat nicht nötig, sich gut heißen zu lassen". Sie ist „jenseits von Gut und Böse." „Sie urtheilt, was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich." Sie glaubt an sich selbst. Der „Selbstlosigkeit" steht sie grundfeindlich und mit einer überlegenen Ironie gegenüber. Vor dem Mitfühlen und dem warmen Herzen ist sie auf guter Hut und schätzt es gering. „Der Egoismus gehört zum

χαρισμάτων"); sie preist den selig, welcher nach dem Gebote gibt („*Μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν*"), und zugleich spricht sie das „Wehe über den, der empfängt," der sich Almosen geben läßt. Nämlich „wenn Einer, der Not leidet, empfängt, so wird er zwar unschuldig sein" (*εἰ μὲν γὰρ χρείαν ἔχων λαμβάνει τις ἀθῷος ἔσται· ὁ δὲ μὴ χρείαν ἔχων δώσει δίκην, ἱνατί ἔλαβε καὶ εἰς τί, ἐν ἀνοχῇ δὲ γενόμενος ἐξετασθήσεται περὶ ὧν ἔπραξε, καὶ οὐκ ἐξελεύσεται ἐκεῖθεν μέχρις οὗ ἀποδῷ τὸν ἔσχατον κοδράντην*"). „Wer aber nicht Not leidet" und doch empfängt, „soll Rechenschaft geben, warum und zu welchem Zwecke er empfängt. Ist er aber in Bedrängnis, so soll er darüber ausgeforscht werden, was er gethan hat, und er soll nicht davon kommen, bis er den letzten Heller vergütet hat," nämlich den er als Almosen empfing. Ja, Kap. 11 schreibt vor: „Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll wie der Herr aufgenommen werden. Er soll aber nur einen Tag dableiben. Ist es nötig, dann auch den anderen. Bleibt er aber drei Tage, so ist es ein falscher Prophet. Wenn der Apostel fortgeht, so soll er nichts mitnehmen außer Brot bis dahin, wo er wieder Unterkunft findet. Bittet er aber um Geld, so ist er ein falscher Prophet" . . . . . „Und kein Prophet, der im Geiste den Tisch bestellt" (*ὁρίζων τραπέζαν*), ißt von ihm, wenn er nicht ein falscher Prophet ist. „Wer aber im Geiste sagt: Gib mir Geld oder etwas anderes, den sollt ihr nicht hören. Sagt er aber, man solle für andere geben, die Mangel leiden, so soll ihn niemand richten!" Und Kap. 12 lautet: „Jeder, der im Namen des Herrn kommt, soll aufgenommen werden. Alsdann wenn ihr ihn auf die Probe gestellt habt, werdet ihr zur Erkenntnis über ihn kommen. Denn ihr werdet Einsicht haben rechts und links. Ist der, welcher ankommt, ein Reisender, so helft ihm, soweit ihr es vermöget. Er soll aber nicht länger bei euch bleiben, als nötigenfalls zwei oder drei Tage. Ist er dagegen willens, sich bei euch als Handwerker niederzulassen, so soll er arbeiten und essen. Versteht er aber kein Handwerk (*εἰ δὲ οὐκ ἔχει τέχνην*) so trefft nach eurem Gewissen Vorsorge, wie ein Christ nicht ohne Arbeit mit euch leben soll" (*μὴ ἀργός*). Will er das aber nicht, so ist es einer, der aus dem Christennamen ein Geschäft macht („*χριστέμπορος*"). Vor so welchen hütet euch."

[1]) „Zur Genealogie der Moral." 4. Auflage. Werke. Erste Abteilung. Band VII S. 366.

Wesen der vornehmen Seele. Ich meine", sagt Nietzsche, „jenen unverrückbaren Glauben, daß einem Wesen, wie „wir sind", andere Wesen von Natur unterthan sein müssen und sich ihm zu opfern haben."

„Die vornehme Seele nimmt diesen Thatbestand ihres Egoismus ohne jedes Fragezeichen hin. Der Begriff der Gnade hat unter Gleichen keinen Sinn und Wohlgeruch." „Geschenke von oben her gleichsam über sich ergehen zu lassen", dafür „hat die vornehme Seele kein Geschick." Sie blicke überhaupt ungern nach „oben". „Sie weiß sich in der Höhe".[1]) „Auch die vornehme Seele hat Ehrfurcht, aber nur „vor sich"[2]) „Leiden sehen", „thut" ihr „wohl". Leiden machen, noch wohler — das ist, gesteht Nietzsche, „ein harter Satz, aber ein alter, mächtiger, menschlich-allzumenschlicher Hauptsatz". „Ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste, längste Geschichte des Menschen."[3])

Durch das Christentum sei das anders geworden. In ihm habe der Orient, der tiefe Orient, der orientalische Sklave an seinen abendländischen Herren und Drängern Rache genommen, indem er die Herrenmoral zur Sklavenmoral umgewertet habe. Nun sei die Nächstenliebe als gut empfohlen worden und nicht mehr wie bisher die Überwältigung des Nächsten. Die homerischen Helden, die heidnischen Germanen hätten die Herrenmoral gehabt, d. h. die Moral des aufsteigenden Lebens! Sklavenmoral sei die des physiologischen Niederganges; die der Buddhisten, der Christen, der humanen Welt von heute. „Die modernen Menschen mit ihrer Abstumpfung gegen alle christlichen Ausdrücke fühlen", sagt Nietzsche, „das Schauerlich-Superlativische" gar nicht mehr nach, was für einen antiken Geschmack in der Wortverbindung lag: „Gott am Kreuze". Es habe „bisher noch niemals und nirgendwo eine gleiche Kühnheit im Umkehren, etwas gleich Furchtbares, Fragendes und Fragwürdiges gegeben wie diese Formel: sie verhieß eine Umwertung aller antiken Werte": „Christus der Führer des Sklavenaufstandes in der Moral".

Die Behauptung ist nicht nur frivol für unser Empfinden. Wir bekennen uns ohne Rückhalt zu dieser sog. „Sklaven" — d. h.

[1]) S. 252. [2]) S. 267. [3]) S. 356.

der christlich humanen „Moral“ und halten diesen selbstherrlichen tyrannischen Egoismus für die Pest aller Moral. Die Wortver- verbindung „Herrenmoral“ ist für unser sittliches Urteil ein Selbst- widerspruch. Aber sie trifft doch auch weder auf die homerischen Helden oder die Griechen überhaupt, von denen Nietzsche nur ihre Philosophen ausnimmt, noch auf die heidnischen Germanen irgend- wie zu.

Das griechische Altertum kennt keine Herrenmoral. Tapferkeit und Klugheit zieren den homerischen Helden. Aber nicht alles ge- ziemt dem gewaltigen Kämpfer. Der selbstsüchtige Frevelmut — ὕβρις — der sich an göttlichen oder menschlichen Rechten vergreift, setzt ihn herab, bringt ihn in Mißkredit, macht ihn verwerflich vor Menschen und Göttern, und diese werden seine Überhebung ahnden. Ihre vergeltende Strafe ist nur eine Frage der Zeit. Aus bleibt sie nie. Nur das Einhalten der gewiesenen Schranken (θέμις) entgeht ihr. Zwar das märchenhafte Geschlecht der Cyklopen nimmt keine Rücksicht auf den Schild — tragenden Zeus und die seligen Götter. Menschliches und göttliches Recht achtet es nicht. Aber das wird ihm nicht gutgeschrieben, nicht als Heldentum oder Tugend angerechnet. Cyklopisch — κυκλώπειος — heißt abnorm, unge- heuerlich, entsetzlich. Das ist die antike Deutung solcher Gesinnung.

Auch mit der „prachtvollen blonden Bestie“ des alten Ger- manentums im Sinne des „Jenseits von Gut und Böse“ ist es nichts. Aus der Schilderung des Tacitus ist sie weder zu erheben, noch mit ihr zu vereinen: „So leben sie“, berichtet der große römische Geschichtsschreiber, dem wir die erste genauere Kunde über unser Vaterland verdanken, „die Germanen, unter der Obhut reiner Sitten. Dort lacht niemand des Lasters. Verführen und Verführtwerden heißt nicht Zeitgeist. Mehr gelten dort gute Sitten als anderswo gute Gesetze.“

Und Christus? Fand er die Herrenmoral vor? Erklärt er: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: „Du sollst töten“. Ich aber sage euch: „Du sollst nicht töten“? Seine Rede lautet: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht töten. Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig“ Mt. 5, 21—22. Schon der. „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“ Mt. 5, 17, zur Erfüllung

im Geist und in Wahrheit zu verhelfen, wer immer sich dazu verhelfen ließ und läßt.

Hat er neue Werte geschaffen oder gepredigt? Er hat sich an das Gewissen der Mitwelt gewendet, das er vorfand. Ohne dasselbe, ohne daß das bisherige sittliche Urteil ihm entgegenkam Joh. 7, 17, hätte er keinen Eindruck machen, hätte er keinen innerlich wandeln und erneuern können. Ohne daß die Zeit erfüllet d. h. ohne daß das Menschengeschlecht in seiner Erziehung auf ihn hin soweit gediehen war, hätte er es in dem neutestamentlichen Tiefsinn der innerlichen Neugeburt nicht zu erlösen vermocht.

Indessen Friedrich Nietzsche brauchte, so lange es noch Tag für ihn war, keines anderen, der ihn korrigierte. Er pflegte das in der Regel selbst zu besorgen und war sich dessen sogar bewußt: „Dieser Denker", bekennt er von sich, „braucht niemanden, der ihn widerlegt. Er genügt sich dazu selber". Was er von Richard Wagner sagt: „Alle Ideen Wagners werden sofort zur Manie, er wird durch sie tyrannisiert. Wie sich nur ein solcher Mann so tyrannisieren lassen kann!",[1]) das gilt von ihm selbst. Er hat manche Phase seines Denkens später wieder hinter sich gelassen, an der er „litt", und ist von ihr, wie er sich selbst ausdrückt, „genesen". Wer will sagen, ob er nicht erst recht, bei nur längerer Verzögerung der Umnachtung, von dem Wahn, die „Inkarnation des Willens zur Menschheitserhöhung" zu sein, erwacht und von der Verblendung als Zarathustra die Menschenwelt von der christlichen Moral zu erlösen, genesen sein würde. Hinterbliebene Notizen legen sogar die Erwartung nahe. Heute ist er nicht mehr unter den Lebenden. Am 25. August dieses Jahres erlag er in Weimar einem Schlaganfall. Aber er erfuhr's schon Jahre lang nicht mehr, was irgendwo über ihn geredet oder geurteilt wurde.

Seit 1889 umgab undurchdringliches Dunkel sein Bewußtsein. Die krankhafte Geistesrichtung hat im Wahnsinn geendet. Einem solchen Zustand gegenüber verstummt der Korrektor und schweigt die Kritik.

Um so näher liegt das Interesse, die Eigenart der Verirrung so zeitgeschichtlich wie psychologisch zu verfolgen und den Denker in seinen Wandlungen zu begreifen.

---

[1]) Werke. Erste Abteilung. Band XI S. 105.

Zwar erscheint der Gegensatz zwischen dem Nietzsche in seiner Jugend und dem Nietzsche, der „mit dem Hammer" philosophiert und den „Antichrist" schreibt, zunächst unüberbrückbar und völlig rätselhaft, aber innerhalb seiner im größeren Stile schriftstellerischen Lebensperiode ist doch ein erkennbarer Zusammenhang und von der Lebensauffassung bis zu seinem zwanzigsten Jahre aus ein ersichtlich schrittweises Bergab zu konstatieren.

Anderseits liegt es vor Augen, daß die Eigentümlichkeit dieses Bergab zeitgeschichtlich bedingt ist und nur in der zweiten Hälfte des hinter uns liegenden Jahrhunderts so möglich war. Der Denker Friedrich Nietzsche, wie er in der Gesamtausgabe seiner Werke zu Worte kommt, ist ein Produkt gerade unserer Zeit und hätte nicht früher so denken, auch nicht auf eben diese Abwege des Denkens geraten können.

Die urkundlich verläßlichen und reichhaltigen Nachrichten, die wir aus der Feder seiner in ihrer hingebenden Liebe zu ihm doch der Wahrhaftigkeit gewissenhaft beflissenen einzigen Schwester Elisabeth, der Genossin seines Jugendglückes, in der charaktervollen Biographie ihres Bruders haben, geben ein überaus sympathisches Bild über dasselbe. Das moderne Stichwort „erbliche Belastung" findet in diesem Falle nicht den allergeringsten Anhalt.

Seine Vorfahren, polnische Edelleute, hatten vor mehr als hundert Jahren um religiöser Bedrückungen willen Heimat und Adel aufgegeben. Seine Großeltern väterlicher- und mütterlicherseits waren durchaus gesund. Die Familie Nietzsche wird als eine von fröhlichem Geiste geschildert. Der frühe Tod des Vaters war durch einen Sturz von der steinernen Treppe, die in das Pfarrhaus führte, aufs Pflaster verursacht.

Auch ungeachtet dieses Verlustes blieb die Erziehung Friedrichs in den besten Händen in Naumburg a/S., wohin die Familie von Röcken sich wandte, unter den Augen einer frommen und umsichtigen Mutter, im Kreise teilnehmender Verwandter und im Verein mit Kameraden aus den besten Familien.

Fritz war das empfindsamste Gemüt, von großem Pflichtgefühl und inniger Frömmigkeit, nicht ohne einen Hauch von Melancholie und Selbstgenügsamkeit. Allein in der freien Natur seinen Gedanken nachzuhängen liebte er sehr. Einen Hang zur Einsamkeit hat er

nie überwunden. Der Bericht eines jener Kameraden schildert seinen vorbildlichen Wandel. Bescheiden, sanft und ernst habe er sich von Jugend auf für den Stand vorbereitet, dem er sich später habe widmen wollen, nämlich für den eines Predigers.

Vom August 1858 existiert eine Selbstbiographie. Über den frühzeitigen Tod seines Vaters, von dem er immer mit großer Verehrung spricht, und das Sterben seines kleinen Bruders Joseph urteilt Fritz so: „Bei diesem doppelten Unglück war Gott im Himmel unser einzigster Trost und Schutz." [1]) Ja er hatte als Schüler in Pforte einen solchen stillen Einfluß auf seine Umgebung, daß nach dem Bericht eines völlig einwandfreien Zeugen aus dieser Zeit seinen Genossen ein indezentes Wort in seiner Gegenwart auf den Lippen erstarb. „Wenn er Einen so ansieht, kann man so etwas nicht sagen."

Fritz war nach allen diesen Daten ein außerordentliches Kind; so begabt wie ernst, so sinnig wie sinnend, so in sich selbst sein eigenes Maß, daß es in seiner ganzen Haltung zutage trat; so gewissenhaft wie frommgläubig. Dazu die ausgesuchte Erziehung, die er genoß, daheim und in der Schule. Der Vater eines seiner Freunde, ein Appellationsgerichtsrat, ließ beide Knaben ihre Schularbeiten unter seiner Aufsicht machen und beschäftigte sich sehr liebevoll auch mit Fritz, bis die benachbarte altberühmte königliche Landesschule Pforte die weitere Ausbildung übernahm.

Von früher Jugend an hatte der Knabe ein lebhaftes Interesse für Musik und Dichtkunst. Der Chor aus dem „Messias": das Hallelujah! ergriff ihn so, daß es ihm war, als sollte er mit einstimmen in diesen Jubelgesang der Engel, unter dessen Brausen Jesus Christus gen Himmel fährt. Er beschloß, sich der Musik zuzuwenden und — etwas ähnliches zu komponieren.

Aus dem Sommer 1858 „kommen lange Betrachtungen über Musik" von ihm „in Sentenzen," [2]) deren erste lautet: „Gott hat uns die Musik gegeben, damit wir durch sie nach oben geleitet werden". Diese Stimmung ist der Grundton seiner Seele.

Noch als er von Pforte mit dem Zeugnis der Reife scheidet,

---

[1]) Elisabeth Förster-Nietzsche I. S. 20.

[2]) S. 74.

wendet er sich in der dort üblichen Abschiedsrede vor versammelten Lehrern und Mitschülern zuerst an Gott. Ihm, dem er das meiste verdanke, bringe er die Erstlinge seines Dankes. „Was kann ich ihm anders opfern, als die warme Empfindung meines Herzens, das lebhafter als je seine Liebe wahrnimmt, seine Liebe, die mich diese schönste Stunde meines Lebens erleben ließ? Behüte er mich auch fernerhin, der treue Gott"! bekennt der zwanzigjährige an einer Stelle und in einem Moment, wo sich ein dort Erzogener zu geben pflegt, wie er ist.

Man scheidet aus einer Familie, und die Familie soll unser Andenken bewahren. Man scheidet aus einem sechsjährigen Verbande, der auf keinen ohne Einfluß geblieben ist und hat bleiben können. Da sagt man es der „gütigen Mutter" — so heißt die Anstalt bei uns Pförtnern — öffentlich, aber doch im geschlossenen Kreise der großen Familie, wen sie erzogen hat und zu wem sie uns erzogen hat. Die Zeugnisse sind ausgestellt. Kein äußeres Bedenken kann einen hindern, da zu sagen, was er innerlich ist, und am allerwenigsten eine so von Grund aus ehrliche Natur, wie Fritz immer gewesen und geblieben ist.

Dem Vaterland hofft er einst Ehre zu machen. Dies ist sein Wille. Er möchte, daß die Pforte seiner stets in Liebe gedenke, wie eine treue Mutter ihres Sohnes. Seinen Lehrern kann er nur zurufen: „Möge Gott Ihnen danken, was Sie an mir gethan", und hoffen, ihnen „durch sein späteres Leben Freude zu machen".

So ruht bei ihm alles auf religiösem Grunde und ist getaucht in frommgläubiges innerlichstes Empfinden. Wie hat aus diesem Kinde und Jüngling der spätere schriftstellerische Vertreter des „unbedingten redlichen Atheismus" und der sogenannten „Herrenmoral" werden können?

Innerlich war er immer sehr selbständig gewesen. Als er zum erstenmal von Bonn als Student zu Ostern 1865 in die Ferien kam, trat diese Selbständigkeit auch äußerlich so hervor, daß es seine Mutter beunruhigte. Ein kleiner Vorgang illustriert, wie es ihm damals zu Mute war.

Er besuchte mit seiner geliebten Schwester Lisbeth, der Verfasserin seiner Biographie und seiner hingebenden Pflegerin bis zuletzt in seiner Umnachtung, wie ehedem in der Kinderzeit den Topfmarkt

in Naumburg. „An einer Ecke stand ein Mann mit roten und grünen Ballons. Ein Windstoß erhob sich, und mit allen Kräften stemmte sich der Mann ihm entgegen, damit seine leicht beschwingte Ware nicht davon flöge“. „Unsere gute Mutter!“ flüsterte Fritz seiner Schwester zu. Nämlich so macht sie's mit mir auch, wollte er sagen, bezw. mit uns, da sie Lisbeth auch als zu „ideal“ gerichtet ansah und beide zur Rücksicht auf die Meinung der andren Menschen zurückzuführen bemüht war. In demselben Augenblicke, wo dem sinnenden Studenten das Verfahren des Mannes zum Symbol wurde, riß der Wind mehrere Fäden, und einige der roten Bälle stiegen hoch in die Luft und entschwanden. „Was fliegen soll, fliegt doch!“ rief Fritz, entzückt über die gute Vorbedeutung für die Zukunft seiner eigenen Gedanken. Auch sie würden sich von dem wohlgemeinten Widerstand der vielgeliebten Mutter nicht schließlich halten und im Fluge nicht hemmen lassen. Welch eine Vorahnung! und wie ist sie eingetroffen! Wie ganz anders doch auch, als er damals erwarten konnte und wünschte!

Bis Ostern 1865 war Fritz für Theologie und Philologie immatrikuliert gewesen. Also ein Semester. Von da ab gab er die Theologie auf und damit sein Jugendideal. Die Haut — ein von ihm selbst dem Schlangenleben entlehntes Bild für seine Wandlungen [1]) — war damit abgeworfen.

Dem Studentenleben gegenüber ist er auf der Hut, seinen sittlichen Zartsinn zu behaupten. Er fürchtet die ungeheure Macht der Gewohnheit und ist sich bewußt, schon sehr viel verloren zu haben, wenn er nur die sittliche Entrüstung über etwas Schlechtes verlöre, was in seinem Kreise geschieht; auch darüber, daß andre Menschen und andre Meinungen mißachtet und verhöhnt werden. [2])

Aber in religiösen Fragen macht er, selbst seiner dadurch beunruhigten Schwester gegenüber, aus seinen Abweichungen kein Hehl. In einem Brief [3]) vom Juni 1865 suchte er sie davon zu überzeugen, daß man auch dem gegenüber, worin man erzogen sei, was auch wirklich den Menschen tröste und erhebe, selbständig neue

[1]) So in der Vorrede zu seiner Schrift: „Fröhliche Wissenschaft.“ 2. Ausgabe. Werke. Erste Abteilung. Band V. 1895. S. 11.

[2]) Elisabeth Förster-Nietzsche I S. 211.

[3]) S. 216.

Bahnen gehen müsse, nur immer mit dem ewigen Ziele des Wahren, des Schönen, des Guten. Für den wahren Forscher sei das Resultat seiner Forschung geradezu etwas Gleichgiltiges. Nur auf die Wahrheit komme es an, und wäre sie höchst abschreckend und häßlich. Auch die Berufung auf die inneren Erfahrungen als Beweis für die Untrüglichkeit des Glaubens sei nicht stichhaltig. Jeder wahre Glaube, auch der an Mohammed leiste das, was die betreffende gläubige Person darin zu finden hoffe, biete aber nicht den geringsten Anhalt zur Begründung einer objektiven Wahrheit. „Hier scheiden sich nun die Wege der Menschen: Willst Du Seelenruhe und Glück erstreben, nun so glaube. Willst Du ein Jünger der Wahrheit sein, so forsche!"

So spricht das Kind seiner Zeit. Es stellt gegenüber Glaube und Wahrheit. Als ob beide sich gegenseitig ausschlössen! „Einfach annehmen, worin man erzogen ist, und selbständig neue Bahnen gehen", lautet die weitere Antithese. Als ob man den christlichen Glauben einfach annehmen könnte, ohne ihn sich „selbständig", das will sagen, ohne eigenste innerste Selbstentscheidung, anzueignen!

Die Voraussetzung, die hinter diesen Antithesen liegt, ist, daß die christliche Weltanschauung, daß die alten „Bahnen" der Wahrheit nicht entsprechen. Damit ist der Weg beschritten, der Nietzsche zu allen weiteren Verneinungen geführt hat und uns vor die Frage stellt, ob denn nun das die erforschte Wahrheit ist, die erst an dem christlichen Glauben, dann an dem Glauben an Gott und aller Religion, weiter an Gut und Böse und zuletzt selbst daran irre wird, daß es überhaupt eine Wahrheit gibt. Denn das ist das schrittweise Bergab der Entwicklung Nietzsches.

Den Halt, den ihm der Glaube seiner Väter so lange glückliche Jahre gewährt hatte, verlor er an die Zeitrichtung, die ihn umfing, und nun suchte er nach einem neuen. Das war der eigentliche letzte Sinn seines Forschens nach Wahrheit. Denn wenn auch diese in keinem Sinn die „höchst abschreckende und häßliche" wäre, aber auch in keinem Sinne ein Halt für das Menschenherz, würde sie niemand begehren und keiner sich um sie bemühen.

So wurde sein Herz ein Versuchsfeld mit andren Wegen. Denn ohne Halt kann es der vollsinnige Mensch nicht aushalten. Nietzsche hat's redlich versucht. Er ist jeden Weg solange weiter

gegangen, bis er von ihm selbst enttäuscht und so weiter getrieben wurde. Nicht aus Übermut, sondern aus Not. Aber er hat die Wahrheit nicht wieder gefunden und nirgends anderswo zu entdecken vermocht.[1])

Zunächst bot sich Arthur Schopenhauer als Führer an. Zwar nicht in Person. Er war bereits (1860) tot, als Fritz (1866) nach seiner Übersiedlung nach Leipzig vom dritten Semester an unter den Raritäten seines Hauswirts, eines Antiquars Rohn, „Die Welt als Wille und Vorstellung“ fand. Er berichtet darüber selbst: „Verstimmungen und Verdrießlichkeiten persönlicher Art pflegen bei jungen Leuten leicht einen allgemeinen Charakter anzunehmen, wenn sie sonst nur zur Verdrießlichkeit neigen“. „Ich hing damals gerade mit einigen schmerzlichen Erfahrungen und Enttäuschungen ohne Beihilfe einsam in der Luft, ohne Grundsätze, ohne Hoffnungen und ohne eine freundliche Erinnerung. Mir ein eigenes anpassendes Leben zu zimmern, war mein Bestreben von früh bis Abend. Dazu brach ich die letzte der Stützen ab, die mich an meine Bonner Vergangenheit fesselte. Ich zerriß das Band zwischen mir und der Burschenschaft Frankonia, der ich zwei Semester angehört hatte“. „In der glücklichen Abgeschiedenheit meiner Wohnung“ (Blumengasse 4) „gelang es mir, mich selbst zu sammeln.“ [2]) „Nun vergegenwärtige man sich, wie in solchem Zustande die Lektüre von Schopenhauers Hauptwerk wirken mußte. Eines Tages fand ich nämlich im Antiquariat des alten Rohn dies Buch, nahm es als mir völlig fremd in die Hand und blätterte. Ich weiß nicht, welcher Dämon mir zuflüsterte: „Nimm dir dies Buch mit nach Hause“. Es geschah jedenfalls wider meine sonstige Gewohnheit, Büchereinkäufe nicht zu beschleunigen. Zu Hause warf ich mich mit dem erworbenen Schatz in die Sofaecke und begann den energischen düstern Genius auf mich wirken zu lassen.“ ... „Das Bedürfnis nach Selbsterkenntnis, ja Selbstzernagung, packte mich gewaltsam“ ... „Indem ich alle meine

---

[1]) „Jenseits von Gut und Böse“ „ist kein Ort auf Erden, außer dem Irrenhaus,“ sagt C. Hilty, Professor des Strafrechts in Bern, „Glück“. 2. Teil. 1898. S. 5, „dem heute viele, oft reichbegabte Menschen und nicht bloß zufällig, entgegengehen. Der menschliche Geist verfällt dem Irrsinn, wenn er im Ernste die Anerkennung dieser Wahrheiten in sich zu beseitigen unternimmt.“

[2]) Elisabeth Förster-Nietzsche S. 231.

Eigenschaften und Bestrebungen vor das Forum einer düsteren Selbstverachtung zog, war ich bitter, ungerecht und zügellos in dem gegen mich selbst gerichteten Haß". [1])

Schopenhauer wurde für ihn „nicht ein Buch, sondern ein Freund". [2]) Eine „Kritik der Schopenhauer-Philosophie" aus dem Herbst 1867 in seinen „intimen Notizbüchern" [3]) zeigt indessen, daß die Hingabe selbst damals keine blinde war.

Im November 1868 lernte Nietzsche Richard Wagner bei dessen Schwester, Frau Professor Brockhaus, in Leipzig kennen. Fritz hatte seine Studenten- und seine Militärzeit hinter sich und bereitete jetzt seine Habilitation vor. Wagner spielte in Gegenwart der Frau des Philologen Ritschl das Meisterlied. Diese erklärt, daß ihr dies Lied schon bekannt sei; nämlich durch Nietzsche. Wagner wünscht diesen kennen zu lernen. Die so veranlaßte Begegnung führt zu den innigsten Beziehungen. In ihm, schreibt Fritz, habe ich einen Menschen kennen gelernt, der wie kein anderer das Bild dessen, was Schopenhauer das Genie nennt, mir offenbart. In „Richard Wagner herrscht eine so unbedingte Idealität, daß ich mich in seiner Nähe wie in der Nähe des Göttlichen fühle". [4])

Fritz war inzwischen mit 24 Jahren, noch ehe er promoviert und sich habilitiert hatte, außerordentlicher Professor der klassischen Philologie in Basel geworden. Den Pfingstmontag des ersten Semesters 1869 fuhr er nach Tribschen und verlebte „in Gemeinschaft mit Richard Wagner und Frau Cosima den ersten jener köstlichen Tage, die später das Glück seiner Seele und seine Trösteinsamkeit wurden". [5])

Aus dieser Periode, die Jahre lang dauert und seine Beförderung zum ordentlichen Professor, seine Teilnahme am deutsch-französischen Kriege als Krankenpfleger, weil er als Schweizer-Unterthan sich mit der Waffe nicht beteiligen durfte, seine Erkrankung im Dienst, seine Rekonvaleszenz in Lugano einschließt, stammt sein erstes Buch: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik". Es erschien in den letzten Tagen des Jahres

---

[1]) S. 232. [2]) S. 280. [3]) S. 267.

[4]) Elisabeth Förster-Nietzsche. II. Bd. Erster Halbband. S. 13.

[5]) S. 14.

1871[1]) und entstand unter dem Doppeleinfluß Schopenhauers und Wagners. Am Tage des Erscheinens schrieb Nietzsche in sein Handexemplar:

„Basel, am Neujahrstage 1872.

Schaff, das Tagewerk meiner Hände,
Großer Geist, daß ich's vollende! F. N.“

Die leidvolle Welt ist eine Tragödie. Das war der Anteil Schopenhauers. „Wo wir hingreifen, fassen wir überall in das volle Verderben!“[2]) Diese leidvolle Welt wird geboren aus dem Geiste der Musik, der Musik als der Ursprache des All-Einen. Das ist der Anteil Wagners. Sein Musikdrama erscheint als die Wiedergeburt nur der ältesten griechischen Kunst, in der Nietzsche die des Dionysius, die unbildliche der Musik, und die apollinische, die Kunst des Bildners[3]), unterscheidet. In der dionysischen komme die Welt an sich zum unmittelbaren Ausdruck, die Welt als Wille, in der apollinischen die Erscheinungswelt, die Welt als Vorstellung.

So ist die Welt, die uns umgibt, die Welt der Erscheinungen, die uns die Maja trügerisch als wirkliche vorgaukelt, „Dichtung“ „eines leidenden und zerquälten Gottes“, des unbewußten Weltwillens, der unzufrieden mit sich selbst der „entzückenden Vision“, des „lustvollen Scheins“ zu seiner Erlösung bedarf. Nur das ist der Sinn der Welt, und eben so, aber auch nur so hat sie ihr ewiges Recht.

„Könnten wir uns eine Menschwerdung der Dissonanz denken — und was ist sonst der Mensch? — so würde diese Dissonanz, um leben zu können, eine herrliche Illusion brauchen, die ihr einen

---

[1]) Was ihm zu Grunde lag, war „eine tiefpersönliche Frage, — Zeugnis dafür ist die Zeit, in der es entstand, trotz der es entstand, die aufregende Zeit des deutsch-französischen Krieges von 1870/71“ („Versuch einer Selbstkritik“ Werke. Erste Abtheilung. Band I. 1895. S. 1).

[2]) Brief an Freund von Gersdorf, vom 28. September 1869.

[3]) Werke. Erste Abteilung. Band I. S. 19: „. . beide so verschiedene Triebe gehen neben einander her, zumeist in offnem Zwiespalt mit einander und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizend, um in ihnen jenen Kampf des Gegensatzes zu perpetuieren, den das gemeinsame Wort „Kunst“ nur scheinbar überbrückt; bis sie endlich durch einen metaphysischen Wunderakt des hellenischen „Willens“ mit einander . . . das ebenso dionysische als apollinische Kunstwerk der attischen Tragödie erzeugen“ (S. 20).

Schönheitsschleier über ihr eigenes Wesen decke. Dies ist die wahre Kunstabsicht des Apollo: in dessen Namen wir alle jene zahllosen Illusionen des schönen Scheins zusammenfassen, die in jedem Augenblick das Dasein überhaupt lebenswert machen und zum Erleben des nächsten Augenblicks drängen."[1])

„Die Befremdung" über diese Schrift „war ungeheuer". Die Gönner des Philologen Nietzsche, die ihn berufen hatten, „fühlten sich im Grunde etwas kompromittiert". Der Philologe Ritschl in Leipzig schrieb mild, aber doch direkt ablehnend. Nur in der Kunst die weltumgestaltende, die erlösende und befreiende Kraft zu erblicken, liegt ihm sehr fern. Nur aus Tribschen kamen überschwengliche Zustimmungen von Richard Wagner und Frau Cosima.

Franz Liszt dagegen, dem Nietzsche ein Exemplar gesendet hatte, schrieb aus Budapest am 29. Februar 1872: „Das Griechentum und die Abgötterei, welche damit die Gelehrten betreiben, sind mir ziemlich fremd geblieben. Als die höchste geistige That der Athener preise ich die Errichtung des Altars dem „unbekannten Gotte", woran der ganze Olymp zerschellte, sobald Paulus den unbekannten Gott verkündigte. Und nicht ringsumher des Parnaß und Helikon schweift mein Blick, wohl aber haftet meine Seele am Tabor und an Golgatha."[2])

Nietzsche bekennt selbst, durch seine „Geburt der Tragödie" habe er es „dahin gebracht, der anstößigste Philologe des Tages zu sein".[3]) Aber seine Freunde standen ihm treulichst zur Seite. Professor Rhode in Kiel wehrte die Angriffe gegen ihn öffentlich ab. Indessen der Verfasser richtete sie später in dem schon erwähnten „Versuch einer Selbstkritik" selbst gegen dieses „wunderliche und schlecht zugängliche Buch",[4]) das „unmögliche",[5]) „hochmütige", „schwärmerische".[6]) Er nennt es „schlecht geschrieben, bilderwütig und bilderwirrig", „ohne Willen zur logischen Sauberkeit".[7]) Die Folge war,

---

[1]) S. 171.
[2]) Elisabeth Förster-Nietzsche II. S. 70.
[3]) S. 94.
[4]) Werke. Erste Abteilung. Band I. S. 1.
[5]) S. 3.
[6]) S. 5.
[7]) S. 4 und 5.

daß es im Wintersemester 1872/3 keine Philologen unter den in Basel Studierenden gab.

Aber für Schopenhauer bricht er eine Lanze gegen den „Bildungsphilister“ David Friedrich Strauß. Er thut es in dem „Ersten Stück“ der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“: „David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller“. 1872. Es sind klassische Worte, die er da dem mitlebenden Geschlecht in das Gewissen ruft: „Ein großer Sieg ist eine große Gefahr. Die menschliche Natur erträgt ihn schwerer als eine Niederlage; ja es scheint selbst leichter zu sein, einen solchen Sieg zu erringen, als ihn so zu ertragen, daß daraus keine schwerere Niederlage entsteht.“[1]) Die Gefahr ist, daß man vor lauter triumphierender Zufriedenheit den inneren Feind nicht sieht und nicht sehen will, der den „deutschen Geist“ bedroht. Die daran hindern, „es sind die Bildungsphilister“.[2]) „Allen“ ihren „Handlungen ist ein negativ gleichartiges Gepräge aufgedrückt“.[3]) Das ist das Patent des Bildungsphilisters: Er verneint. Aber der deutsche Geist sucht. Und deshalb haßt ihn der Bildungsphilister, weil er sucht und ihm nicht glauben will, daß er, der Bildungsphilister, schon gefunden habe, wonach er sucht.[4]) „Wie ist es nur möglich, daß ein solcher Typus, wie der des Bildungsphilisters, entstehen und, falls er entstand, zu der Macht eines obersten Richters über alle deutschen Kulturprobleme heranwachsen konnte? Wie ist dies möglich, nachdem an uns eine Reihe von großen heroischen Gestalten vorübergegangen ist, die in allen ihren Bewegungen, ihrem ganzen Gesichtsausdrucke, ihrer fragenden Stimme, ihrem flammenden Auge nur Eins verrieten: daß sie Suchende waren, und daß sie eben das inbrünstig und mit ernster Beharrlichkeit suchten, was der Bildungsphilister zu besitzen wähnt: die echte ursprüngliche deutsche Kultur.“[4]) Als ein solcher „rechter satisfait unserer Bildungszustände und typischer Philister“ gilt dem „Unzeitgemäßen“ David Strauß mit seiner „charakteristischen Redewendung“ von Arthur Schopenhauers „zwar durchweg geistvollem, doch vielfach ungesundem und unersprießlichem Philosophieren“;[5]) mit seinem Selbstbekenntnis: „So leben

---

[1]) S. 179. [2]) S. 186. [3]) S. 187.
[4]) S. 188. [5]) S. 193.

wir, so wandeln wir beglückt!"[1]) Um Schopenhauer zu verstehen, muß man ihm in die Tiefe folgen. Ein Strauß sollte sich nicht an ihn wagen. In diesem Tone zahlt Nietzsche dem Bekenner und Schriftsteller Strauß bis auf die Stilblüten, die er ihm anstreicht, mit schonungsloser Satire und überlegenem Humor seine Angriffe auf Schopenhauer zurück.

Es ist dieselbe Phase Nietzsches geistiger Entwicklung, aus der die übrigen drei Stücke der „Unzeitgemäßen Betrachtungen" entstammen. Nicht minder zeitgemäß, wie das erste, ist das zweite: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie" vom Februar 1874. „Wir brauchen die Historie zum Leben und zur That, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der That oder gar zur Beschönigung des selbstsüchtigen Lebens und der feigen und schlechten That. Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen; aber es gibt einen Grad, Historie zu treiben, bei dem das Leben verkümmert und entartet."[2]) Es ist der, wo man sich selbst nicht mehr zu trauen wagt, sondern unwillkürlich für sein Empfinden bei der Geschichte um Rat fragt: Wie soll ich hier empfinden? Es ist der, wo man Geschichte treibt und aufhört, ja unfähig wird, selber Geschichte zu machen. Es ist der, wo die Persönlichkeit zur ewigen Subjektlosigkeit oder, wie man sagt, Objektivität ausgeblasen wird. „Nichts vermag mehr auf sie zu wirken. Es mag was Gutes und Rechtes geschehen, als That, als Dichtung, als Musik: sofort sieht der ausgehöhlte Bildungsmensch über das Werk hinweg und fragt nach der Historie des Autors."[3]) Das Jahrhundert ist stolz auf den historischen Sinn, und doch ist er eine Krankheit, ein „typisches Zeichen des Verfalls". Wie das Christentum unter der Wirkung einer historisierenden Behandlung vernichtet wird, so alles, was Leben hat. Es hört auf zu leben, wenn es zu Ende seziert ist.[4]) In dem dritten Stück der „Unzeitgemäßen Betrachtungen" gibt Nietzsche unter dem Titel: „Schopenhauer als Erzieher" — Ende des Sommersemesters 1874 — seine eigenste „innerste Geschichte".[5])

---

[1]) Strauß, „Der alte und der neue Glaube" S. 294. Nietzsche S. 202.

[2]) S. 279/80. [3]) S. 324/5. [4]) S. 341.

[5]) Selbsturteil Nietzsches aus dem Jahre 1888. Elisabeth Förster-Nietzsche. II. Band. 1. Halbband S. 167: „Im Grunde kommt nicht Schopenhauer als Erzieher, sondern sein Gegensatz Nietzsche als Erzieher zu Worte." So sagt Nietzsche selbst.

Wie er zu sich gekommen ist durch seinen Lehrer und Zuchtmeister Arthur Schopenhauer, das will er beschreiben.[1] „Herdenmäßig zu denken und zu handeln und seiner selbst nicht froh zu sein",[2] kann nicht als Ziel der Erziehung gelten. Aber das ist es, zum Menschen erzogen zu werden, „nach eigenem Maß und Gesetz zu leben"[3]: Wissenschaft, aber nicht auf Kosten der Menschlichkeit; einfach und ehrlich im Denken und Leben zu sein,[4] d. h. „unzeitgemäß, das Wort im tiefsten Verstande genommen". „In solchen Nöten, Bedürfnissen und Wünschen lernte" Nietzsche „Schopenhauer kennen".[5] „Mein Vertrauen zu ihm war sofort da und ist jetzt noch dasselbe wie vor neun Jahren. Ich verstand ihn, als ob er für mich geschrieben hätte. Es ist ein redliches, derbes, gutmütiges Aussprechen, vor einem Hörer, der mit Liebe hört. Solche Schriftsteller fehlen uns. Das kräftige Wohlgefühl des Sprechenden umfängt uns beim ersten Tone seiner Stimme; es geht uns ähnlich, wie beim Eintritt in den Hochwald, wir atmen tief und fühlen uns auf einmal wiederum wohl. Hier ist eine immer gleichartige stärkende Luft, so fühlen wir; hier ist eine gewisse, unnachahmliche Unbefangenheit und Natürlichkeit, wie sie Menschen haben, die bei sich zu Hause und zwar in einem sehr reichen Hause Herren sind."[6] So Schopenhauer. Er lebt seinem Wahlspruche „vitam impendere vero",[7] und dazu erzieht er.

Auch in der vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung": „Richard Wagner in Bayreuth"[8] redet er im Grunde von sich. „Der hilfreiche Drang des schaffenden Künstlers" ist „zu groß, der Horizont seiner Menschenliebe zu umfänglich, als daß sein Blick an den Umzäunungen des nationalen Wesens hängen bleiben sollte". Wagners „Gedanken sind, wie die jedes guten und großen Deutschen, überdeutsch, und die Sprache seiner Kunst redet nicht zu Völkern, sondern zu Menschen. Aber zu Menschen der Zukunft".[9] Und welcher Art müßte ein Geschlecht sein, in dem Wagner sein „Volk" wiedererkennen würde? Er ist kein Utopist. An den jetzigen Menschen nimmt er Eigenschaften wahr, infolge deren die Kunst unter ihnen

---

[1]) Werke. Erste Abteilung. Band I, S. 392.
[2]) S. 387. [3]) S. 389. [4]) S. 397. [5]) S. 398. [6]) S. 399.
[7]) S. 474. [8]) Mitte Juli 1876. [9]) S. 583.

ohne Heimat und er selber der vorausgesendete Bote einer anderen Zeit sein müsse. Kein goldenes Zeitalter, keinen unbewölkten Himmel erwartet er. „Auch die übermenschliche Güte und Gerechtigkeit wird nicht wie ein unbeweglicher Regenbogen über das Gefilde dieser Zukunft gespannt sein."[1]) Aber ihr Geschlecht wird, im Schlimmen wie im Guten, offener sein, als das jetzige. „Daß die Leidenschaft besser ist als der Stoizismus und die Heuchelei, daß Ehrlichsein, selbst im Bösen, besser ist, als sich selber an die Sittlichkeit des Herkommens verlieren, daß der freie Mensch sowohl gut als böse sein kann, daß aber der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist und an keinem himmlischen noch irdischem Troste Anteil hat; endlich daß jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muß und daß niemanden die Freiheit als ein Wundergeschenk in den Schoß fällt", das „sind Töne aus jener zukünftigen Welt, welche der Kunst wahrhaftig bedürftig ist und von ihr auch wahrhafte Befriedigung erwarten kann. Es ist die Sprache der auch im Menschlichen wiederhergestellten Natur." Es ist genau das, sagt Nietzsche, „was ich früher richtige Empfindung im Gegensatz zu der jetzt herrschenden unrichtigen Empfindung nannte".[1]) So wird es verständlich, daß er später (1888) urteilen konnte: „Die Schrift „Wagner in Bayreuth" ist eine Vision meiner Zukunft."[2])

Hier wird aber auch zugleich die Klippe offenbar, an der er scheitert und scheitern muß. Zu Menschen erziehen, zu freien, ehrlichen: wer wollte das nicht! „Im Geist und in Wahrheit anzubeten" Joh. 4, 24, vermögen nur sie. Und frei werden kann freilich keiner ohne sich selber, ohne daß er es mit allem Ernst will, ohne mit seinem Willen. Aber wer es so wird, dem ist diese Freiheit doch nicht minder ein Geschenk, und er empfindet es so. Das ist kein Widerspruch, kein Gegensatz, sondern die höhere Einheit der christlichen Freiheit und ihr Tiefsinn. „Daß der Freie sowohl gut als böse sein" könne, das ist der Widerspruch. Das Böse tyrannisiert. Wer ihm verfällt, erliegt, aber handelt nicht mehr frei. „Beim ersten Schritte sind wir frei, beim zweiten sind wir Knechte." „Deo servire vera libertas." Es gibt keine wahrhaftige Freiheit ohne aus Gott und ohne mit Gott.

[1]) S. 585.

[2]) Elisabeth Förster-Nietzsche S. 167.

Nietzsche hat diese ganze vierte „Unzeitgemäße Betrachtung“ mit dem zutreffenden Gedanken eröffnet:

„Damit ein Ereignis Größe habe, muß zweierlei zusammen kommen: der große Sinn derer, die es vollbringen, und der große Sinn derer, die es erleben.“ „An sich hat kein Ereignis Größe.“ Ja. In einem anderen Sinne gilt es auch von der Freiheit: An sich hat sie keinen Wert. Ohne die Beziehung zu Gott, ohne den Halt in Gott ist sie ein titanenhafter Gedanke und eine titanenhafte Gefahr. Das Gott entbehren oder gar stürzen Wollen endet immer mit dem eigenen Sturz.

So bilden diese „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ bereits den Übergang zur neuen Phase. Denn die erste geht vorüber und mußte ihrer Natur nach vorübergehen. Fritz genest von Schopenhauer, und er genest von Wagner. „Der Schopenhauersche Mensch,“ so spricht er sich selbst darüber aus, „trieb mich zur Skepsis gegen alles Verehrte, Hochgehaltene, bisher Verteidigte (auch gegen Griechen, Schopenhauer, Wagner), Genie, Heilige, zum Pessimismus der Erkenntnis. Bei diesem Umweg kam ich auf die Höhe mit den frischesten Winden. — Die Schrift über Bayreuth war nur eine Pause. Dort ging mir die Unnötigkeit von Bayreuth — für mich auf.“ [1])

Es war während der Festspiele in Bayreuth 1876, wo er zu dieser Überzeugung kam. [2]) Ihm ist zu Mute, „als ob er von einer Krankheit genesen wäre“. [3]) Dort wird es ihm fraglich: „Wer glaubt wirklich an Ideale?“ „Wer zeigt dies in seinen Handlungen?“ „Gibt es überhaupt Ideale?“ „Das Menschliche, All-

---

[1]) Elisabeth Förster-Nietzsche II. 1. S. 260.

[2]) Die im Februar 1875 in Basel begonnene vierte „Unzeitgemäße Betrachtung“ hatte er bis Mai fortgeführt; nach längerer Unterbrechung im September wieder aufgenommen. Anfangs Oktober abermals zurückgelegt, nachdem sie bis in den neunten Abschnitt hineingediehen war. Im Mai 1876 wollte Nietzsche die acht ersten Abschnitte als Festgabe für die Nibelungen-Aufführungen im August erscheinen lassen, fügte aber schließlich doch noch Abschnitt 9—11 hinzu. Im Juli erschien die Schrift noch rechtzeitig (Nietzsche, Werke. Erste Abteilung. Band I. Nachbericht XIII).

[3]) Elisabeth Förster-Nietzsche. II. 1. S. 266.

zumenschliche zeigte sich in einer ebenso naiven als plumpen und unangenehmen Weise." [1])

Nicht mehr der Künstler, „die narkotische Kunst" [2]), gilt ihm nun als das Höchste, sondern die exakte Wissenschaft, der Positivist. Der einen David Friedrich Strauß mit Ironie hatte behandeln können, widmet nun den ersten Band des zweibändigen Werkes „Menschliches, Allzumenschliches", ein „Buch für freie Geister", dem Andenken Voltaires zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages am 30. Mai (Juni 1878). In den Wochen der Festspiele in Bayreuth kommt dieser Gedanke zum Durchbruch. „Jetzt erst konnte" er „den schlichten Blick für das wirkliche Menschenleben gewinnen". [3])

Das Buch war geschrieben, von dem er selbst bekennt, „das Denkmal einer rigorosen Selbstzucht, mit der ich bei mir allem eingeschleppten „höheren Schwindel, Idealismus, schönen Gefühl" „ein jähes Ende bereitete". Was er wollte? „Ein elektrisches Band über ein Jahrhundert hin spannen aus einem Sterbezimmer heraus in die Geburtskammer neuer Freiheiten des Geistes" (Epilog an seine Leser)! Was wir brauchen: „Eine Chemie der moralischen religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen" (Werke. Erste Abt. 2. Band. S. 18)! Im Traum ist „der Ursprung aller Metaphysik" (S. 21)! Es ist „die Wissenschaft, welche von den Grundirrtümern des Menschen handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten" (S. 36). Er sendet selbst an Wagner ein Exemplar dieses „schwermütig-mutigen Buches" (Vorrede S. 5 Werke. Erste Abt. zweiter Band), als die ersten „Bayreuther Blätter" erschienen und er erfuhr: „Wagner war fromm geworden". [4])

---

[1]) S. 268. [2]) S. 270. [3]) S. 280.

[4]) S. 296/7. Den Eindruck, den Fritz davon empfing, spricht er Jahre nachher so aus: „Richard Wagner, scheinbar der Siegreichste, in Wahrheit ein morsch gewordener verzweifelter décadent, sank plötzlich, hilflos und zerbrochen, vor dem christlichen Kreuze nieder. — Hat denn kein Deutscher für dies schauerliche Schauspiel damals Augen im Kopfe, Mitgefühl in seinem Gewissen gehabt? War ich der einzige, der an ihm — litt? . . . . nicht lange darauf war ich krank, mehr als krank, nämlich müde, — . . . . müde aus Ekel vor der ganzen idealistischen Lügnerei und Gewissensverweichlichung, die hier wieder einmal den Sieg über einen der Tapfersten davongetragen hatte, müde endlich, und nicht am wenigsten, aus dem Gram eines unerbittlichen Argwohns, — daß ich nunmehr verurteilt

„Die Wirkung auf die Freunde und Verehrer war geradezu eine erstarrende." [1])

Aber von Paris kam von einem Unbekannten die Büste Voltaires nur mit dem Begleitwort: „L'âme de Voltaire fait ses compliments à Frédéric Nietzsche": Die Quittung für sein neuestes Buch. Nicht die einzige Anerkennung, die es ihm eintrug; aber doch eine, die zu denken gab. Wer die Physiognomien und deren Ausdruck verglich, mußte den Eindruck eines sehr naturwidrigen Bundes gewinnen. Und doch sank der Irrende auch noch unter die Stufe eines Voltaire herab.

Seine lange erschütterte Gesundheit, chronisches Kopfleiden ohne Aussicht auf Besserung, wie er seiner Behörde berichtet, Anfälle der heftigsten Kopf- und Augenschmerzen mit tagelangem Erbrechen", nötigt ihn endlich, Ostern 1879 seine Professur, zehn Jahre nach ihrer Übernahme, von denen er zwei Semester, den Winter 1876/77 und den Sommer 1877, beurlaubt gewesen war, ganz aufzugeben. Der erbetene Abschied wird ihm mit einer Pension von 3000 Frcs. in der ehrenvollsten Weise bewilligt. [2]) „Sein Geist arbeitete trotz der Schmerzen weiter." Er berichtet selbst von dem Zustand seiner schlimmsten Krankheitsjahre: „Mitten in Martern dachte ich Dinge sehr kaltblütig durch, zu denen ich . . . in gesunderen Verhältnissen nicht kalt genug bin." [3])

Er geht seinen Weg „für sich" weiter. Er „steigt in die Tiefe", er „bohrt in den Grund". [4]) Er beginnt ein altes Vorurteil, wie er meint, ein altes Vertrauen, das für das sicherste seit Jahrtausenden galt, zu untersuchen und anzugraben". Das „Vertrauen zur Moral". [4]) „Es gibt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben" (Ṛgveda). Auch der „Unterirdische" hier „an der Arbeit" wird „seine eigene Morgenröte" haben. Und so nennt er sein neues Buch, das diesem Interesse dient: „Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile." Begonnen im Frühjahr 1880 in Venedig, erschien es im Juli 1881. „Es ist bisher am schlechtesten über

---

sei, tiefer zu mißtrauen, tiefer zu verachten, tiefer allein zu sein als je vorher" (S. 322/3).

[1]) S. 299. [2]) S. 324. [3]) S. 328.

[4]) Werke. Erste Abteilung. Band IV. 1895. Vorrede S. 4.



Gut und Böse nachgedacht worden. Es war dies immer eine zu gefährliche Sache."[1]) „Das Gewissen, der gute Ruf, die Hölle, unter Umständen selbst die Polizei erlaubten und erlauben keine Unbefangenheit."[1]) Und doch hat sich die Moral „als die größte Meisterin der Verführung bewiesen — als die eigentliche Circe der Philosophen".[2]) „Daß von Plato ab alle philosophischen Baumeister in Europa umsonst gebaut haben; daß alles einzufallen droht oder schon in Schutt liegt, was sie selbst ehrlich und ernsthaft für aere perennius hielten": davon ist der Grund, daß sie „unter der Verführung der Moral gebaut haben".[3]) „Es gibt gar keine ewige Notwendigkeit, welche forderte, daß jede Schuld gebüßt und bezahlt werde, — es war ein schrecklicher, zum kleinsten Teile nützlicher Wahn, daß es eine solche gebe —: ebenso wie es ein Wahn ist, daß alles eine Schuld ist, was als solche gefühlt wird. Nicht die Dinge, sondern die Meinungen über Dinge, die es gar nicht gibt, haben die Menschen so verstört!"[4])

„Die sittliche Weltordnung" ist „ein Wahn".[4]) „Die Schlange welche sich nicht häuten kann, geht zu Grunde. Ebenso die Geister, welche man verhindert, ihre Meinungen zu wechseln, sie hören auf, Geist zu sein."[5])

Nietzsche häutet sich weiter und wechselt weiter.

Das Vertrauen, „daß Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht,"[6]) zu erschüttern, das unternimmt „Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza"). Begonnen in Sils-Maria im Juli oder August 1881, ist sie im „schönsten aller Januare" 1882 in Genua vollendet worden und im September desselben Jahres erschienen. Auch die Losung: „Wahrheit um jeden Preis" hat ihren Klang verloren. „Was ist das Siegel der erreichten Freiheit? Sich nicht mehr vor sich selber schämen".[7]) „Was sind denn zuletzt die Wahrheiten des Menschen? — Es sind die unwiderlegbaren Irrtümer des Menschen."[8]) „Mit einem großen Ziele ist man sogar der Gerechtigkeit überlegen, nicht nur seinen Thaten und seinen Richtern." „Woran glaubst du? Daran, daß die Gewichte

---

[1]) S. 4. [2]) S. 5. [3]) S. 6. [4]) S. 367. [5]) S. 371.

[6]) Werke. Erste Abteilung. Band IV. 1895. Vorrede zur 2. Ausg. von: „Die fröhliche Wissenschaft". S. 11.

[7]) S. 205. [8]) S. 209.

aller Dinge neu bestimmt werden müssen". „Was sagt dein Gewissen? — Du sollst der werden, der du bist.";[1])

So gelangt der „Forscher" aus der Stufe Voltaire, der doch noch an Moral und an Wahrheit glaubte, zur Freiheit von Moral und von Wahrheit, zum Glauben nur noch an sich selbst.

In dem Hauptwerk, das er selbst für sein bestes ausgibt: „Also sprach Zarathustra, ein Buch für alle und keinen" 1883/85 läßt Friedrich Nietzsche nur noch sich gelten und sich vernehmen. Das Zarathustra-Evangelium ist seine Botschaft: nach seiner eigenen Schätzung: „Der Menschheit tiefstes Buch, das sie besitzt": „Schone deinen Nächsten nicht! Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß!" [2]) „Also heischt es meine große Liebe zu den Fernsten." „Es gibt vielerlei Weg und und Weise der Überwindung: Da siehe du zu! Aber nur ein Possenreißer denkt: „Der Mensch kann auch übersprungen werden". „Überwinde dich selber noch in deinem Nächsten: und ein Recht, das du dir rauben kannst, sollst du dir nicht geben lassen! Was du thust, das kann dir keiner wieder thun. Siehe, es gibt keine Vergeltung. Wer sich nicht befehlen kann, der soll gehorchen, und mancher kann sich befehlen, aber da fehlt noch viel, daß er sich auch gehorcht"! [2])

Siehe, dies ist „eine neue Tafel" Zarathustras. „Aber wo sind meine Brüder, die sie mit mir zu Thale und in fleischerne Herzen tragen?"

„Also will es die Art edler Seelen: sie wollen nichts umsonst haben, am wenigsten das Leben. Wer vom Pöbel ist, der will umsonst leben; wir andren aber, denen das Leben sich gab, — wir sinnen immer darüber, was wir am besten dagegen geben".

„Und wahrlich, dies ist eine vornehme Rede, welche spricht: „Was uns das Leben verspricht, das wollen — wir dem Leben halten. Man soll nicht genießen wollen, wo man nicht zu genießen gibt. Und — man soll nicht genießen wollen! Genuß und Unschuld nämlich sind die schamhaftesten Dinge: beide wollen nicht gesucht sein. Man soll sie haben —, aber man soll eher noch nach Schuld und Schmerzen suchen" (292)!

---

[1]) S. 205. [2]) Werke. Erste Abteilung. Band VI. S. 291.



„Wer vom Pöbel ist, dessen Gedenken geht zurück bis zum Großvater — mit dem Großvater aber hört die Zeit auf."

„O meine Brüder, ich weihe und weise euch zu einem neuen Adel ... der Zukunft (296). Nicht woher ihr kommt, mache euch fürderhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht! Euer Wille und euer Fuß, der über euch selber hinauswill, — das mache eure neue Ehre! O meine Brüder, nicht zurück soll euer Adel schauen, sondern hinaus! Vertriebene sollt ihr sein aus allen Vater- und Urväterländern"! Von Höfen, wo „ihr lerntet, bunt, einem Flammingo ähnlich, lange Stunden in flachen Teichen stehen". Aus den gelobten Ländern, „denn wo der schlimmste aller Bäume wuchs, das Kreuz, — an dem Lande ist nichts zu loben"! „Eurer Kinder Land sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel, — das unentdeckte im fernsten Meere! Nach ihm heiße ich eure Segel suchen und suchen! An euren Kindern sollt ihr gut machen, daß ihr eurer Väter Kinder seid: alles Vergangene sollt ihr so erlösen! Diese neue Tafel stelle ich über euch"! (297). „Wollen befreit: denn Wollen ist Schaffen: so lehre ich, und nur zum Schaffen sollt ihr lernen"! (301).

Fritz ist der „konsequenteste Entwicklungsethiker" geworden; wie ihn Alexander Tille in seinem Buche: „Von Darwin bis Nietzsche" 1895 feiert.

In den Schriften: „Jenseits von Gut und Böse" und „Zur Genealogie der Moral" begründet und gestaltet er die Gedanken weiter aus: „Die Menschheit als Rasse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Spezies geopfert — das wäre ein Fortschritt".[1])

In dieser Stimmung rechnet er mit Richard Wagner ab: „Der Fall Wagner" und gibt in der „Götzendämmerung" 1888 seine „Philosophie in nuce"; nach seinem Selbstbekenntnis: „radikal bis zum Verbrechen". Bemerkenswert ist in dieser Generalbeichte die Antwort auf die Frage: „Was ist Freiheit"? „Daß man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat".

Der innere Halt, die innere Gebundenheit, das Sich-Selbst-Gesetz-Sein, dieser überaus wertvolle Charakterzug schon des Knaben, überbietet sich zur Selbstvergötterung. Als „Zarathustra" redet Nietzsche, und der „Antichrist", der Titel seines letzten Werkes, will er

---

[1]) Band VII. S. 371.

recht eigentlich selbst sein. Er macht den Strich unter seine litterarische Lebensarbeit, unter seine Erziehung der Menschheit, die ihm immer am Herzen lag, indem er sich als „Antichrist“ rückhalts- und rücksichtslos bekennt.

Er eröffnet damit im September 1888 ein Werk, in dem er die Umwertung aller Werke durchzuführen gedachte. Unter dem Titel: „Der Wille zur Macht“. „Versuch einer Umwertung aller Werte“ sollte es sein abschließendes Hauptwerk sein. Es war auf vier Teile berechnet. Aber er kam nicht über den ersten: „Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentum“ 1889 hinaus. Da brach er zusammen. Dieses geflissentlich schmähsüchtige Verächtlichmachen dessen, unter dessen friedsamen Eindrücken seine erinnerungsreiche Jugend verlief, ertrug der Sohn des evangelischen Pfarrhauses doch nicht. Innerlich war ja dieser Bruch die Voraussetzung schon seiner „Geburt der Tragödie“. Aber es ist psychologisch verständlich, daß dieser schließliche Rechenschaftsbericht darüber im „Antichrist“ das letzte Wort war, das ihm verstattet wurde.

Es wird dunkel vor seinen Augen. Das Selbst, vor dem allein er noch eine Verantwortlichkeit kannte, entschwindet seinem Bewußtsein. Sternlose Nacht senkt sich über seinen Geist, und hilflos wie ein Kind, ist der Apostel der Herrenmoral rettungslos an die Sklavenmoral gewiesen, die das glimmende Docht nicht verlischt und das verstoßene Rohr nicht zertritt.

Seine Schwester umgibt den Elendgewordenen mit erbarmender Hut. Der Umnachtete lebt von der christlichen Liebe, die ihm als die Moral der Dekadence gegolten hatte. Der nach allen Urteilen unheilbar Gewordene ist es, der gelehrt hatte: „Am Unheilbaren soll man nicht Arzt sein wollen. Wer fällt, den soll man noch stoßen“. Die Schwachen und Mißratenen sollen zu Grunde gehen. Und man soll ihnen noch dazu helfen“.

Welch ein Kommentar der Geschichte zu seiner Lehre! Der den Übermenschen erträumte und ihn über die Trümmer der sittlichen Welt hinweg erstrebte, ist zum Untermenschen geworden. Sein Leben ist zum Vegetieren herabgesunken.

„Glaubt Einer noch an Gott“, hatte Zarathustra-Nietzsche zu seinem Herzen gesprochen: „Sollte es denn möglich sein? Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch nichts davon gehört, daß

Gott tot ist"?[1]) „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Lebens sind es, Absterbende nnd selber Vergiftete sind es, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahin fahren! Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften".[2])

Und der so der Welt verkündet, wird selbst der Beweis, daß das Gesetz noch gilt. Er erfährt es an seinem eignen Geschick, daß der totgesagte Gott noch lebt. Die Strafe der Selbstüberhebung ist nur eine Frage der Zeit. Aus bleibt sie nie: so tönt es aus den Tagen der Helden vor Troja zu uns herüber. Und Sophokles kündet's: Die sittlichen Grundrechte, die ungeschriebenen ewigen Gesetze, bleiben. Kein Mensch hat sie erdacht. Kein Gewaltherrscher vermag sie zu ändern. Göttlicher Natur altern sie nie.[3]) Sie gelten noch im 20. Jahrhundert. Des ist passiv der Zeuge, der aktiv ihre Umwertung betrieb.

Der als Zarathustra zu sagen wagt: „Wenn es Götter gäbe, wie hielt ich's aus, kein Gott zu sein", muß es zehn Jahr und darüber aushalten, nicht mehr seiner selbst bewußt zu sein.

Im März 1874 schreibt er an seinen Freund Rhode: „Ich will unverdrossen erst die ganze Tonleiter meiner Feindseligkeiten, auf und nieder absingen, recht greulich, daß das Gewölbe widerhallt"!

„Später, fünf Jahre später, schmeiße ich alle Polemik hinter mich und sinne auf ein gutes Werk".[4])

Er ist nicht mehr dazu gekommen. Die Nacht hat ihn ereilt, ehe er sein Evangelium widerrufen konnte. Es ist geschehen, was er im Februar 1875 seiner Schwester schrieb:[5]) „Es ist möglich, daß wir, nämlich wir Einsamen und Freien im Geiste, an uns selber zu Grunde gehen".[6])

Letzlich geht keiner an einem andren zu Grunde, als nur an sich selbst.

---

[1]) Band VI. S. 12. [2]) S. 417. [3]) Oedypos Tyr. V. 865 ff.
[4]) Elisabeth Förster-Nietzsche II. 1. S. 140. [5]) S. 169.
[6]) Vgl. auch „Schopenhauer als Erzieher". Werke. I. 1. S. 407.

Prof. D. Wilh. Schmidt.

Exegetische Miszellen II.

„Ἐπεὶ πῶς κρινεῖ
ὁ θεὸς τὸν κόσμον;“

Der kurzen Ausführung über 1. Kor. 11, 10 im Juniheft dieser Zeitschrift lasse ich einige Bemerkungen zum Römerbrief folgen.

Ich beginne mit Röm. 3, 6. Der Apostel hat nach den Ausführungen des zweiten Kapitels gefragt, was sonach der Vorzug des Juden sei? Und er hat hingewiesen vor allem auf das Betrautsein mit den Worten Gottes. Denn was mache es, wenn ein Teil sich nicht dementsprechend verhalten habe. Es werde doch nicht Gottes πίστις durch jener ἀπιστία zu nichte gemacht? Das trete nicht ein! Vielmehr dies muß eintreten (beachte: μὴ γένοιτο! γινέσθω δέ!), daß Gott als ἀληθής zu stehen komme, jeder Mensch aber als ψεύστης entsprechend dem, daß geschrieben steht: „auf daß du gerechtfertigt werdest u. s. w.“

Nach seiner Weise den Sophismen des klügelnden Verstandes nachzugehen fügt er nun V. 5 bei: Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit herausstellt, was werden wir sagen? Es wird doch nicht ungerecht sein ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν! Er weist dies nach der zwischengeschobenen Bemerkung κατὰ ἄνθρωπον λέγω, über deren Beziehung noch zu reden ist, ab mit den Worten des sechsten Verses: μὴ γένοιτο! ἐπεὶ πῶς κρινεῖ (oder κρίνει) ὁ θεὸς τὸν κόσμον;

Mit verschwindenden Ausnahmen versteht man diese Worte nun dahin, daß das ἐπεί einen „Widerlegungsgrund“ (Rückert) einführen solle nnd mit „denn — sonst“ oder ähnlich zu umschreiben sei, und daß das πῶς die Unmöglichkeit des Eintretens

des κρίνειν τὸν κόσμον zum Ausdruck bringe: „Das sei ferne! Denn wie könnte (oder würde) Gott sonst die Welt richten?!" Verschiedener Meinung ist man nur darüber, wie nun dieser so wiedergegebene „Widerlegungsgrund" näher aufzufassen sei.

Wenn wir von kleineren Differenzen absehen, lassen sich die versuchten Erklärungen auf zwei Grundformen zurückführen. Nach der einen Auffassung argumentiert Paulus von dem Gedanken aus, daß ein Richten ohne Gerechtigkeit nicht denkbar sei. Nach der anderen geht er aus von der Allgemeinheit der Sünde, wonach es bei allen Menschen so zu stehen käme, daß Gott von ihnen Vorteil zieht, so daß dem Gericht sozusagen das Objekt genommen wäre.

Sehen wir zunächst diese letztere Erklärung an. Besonders drastisch ist sie mir entgegengetreten in Zimmers kurzer Auslegung des Römerbriefs. Er übersetzt: „Was werden wir dann sagen? Etwa — menschlich gesprochen — Gott sei ungerecht, wenn (!) er über uns (?) das Strafgericht verhängt? Unmöglich, denn wie sollte dann Gott die Welt richten?" Und er fährt nun erklärend fort: „Dann bliebe ja kein Sünder mehr übrig, der zu richten wäre; sie müßten alle freigesprochen und womöglich noch dafür belohnt werden, daß sie mit ihrem Sündenleben Gott verherrlichen." — Das „unmöglich" der Zimmerschen Übersetzung dürfte zweifellos nicht nur der Frage des Apostels, sondern auch dieser Auslegung, der übrigens auch Otto beizupflichten scheint, entgegenzuhalten sein. Der Apostel schösse ja auf diese Art völlig am Ziele vorbei. Nicht die scheinbare Ungerechtigkeit Gottes, sondern der gar nicht ausgesprochene Gedanke, daß Gott uns eigentlich belohnen müsse, würde widerlegt. — Nicht viel besser steht es aber auch bei Godet. Er unterscheidet, darin Zimmer überlegen, das ἐπιφέρειν τὴν ὀργήν und das κρίνειν, welches er speziell auf das letzte allgemeine Gericht bezieht, und läßt den Apostel sagen: andernfalls könnte ja auch Gott nicht dieses letzte Gericht halten, weil eben auch da jeder Sünder zu seiner Entschuldigung einwenden könnte: „meine Sünde hat doch zu etwas Gutem gedient." — In Wahrheit würde auch hier nicht der Vorwurf der Ungerechtigkeit Gottes zurückgewiesen, sondern Godet läßt, wie er selbst es ausdrückt, den Apostel nur zeigen, daß Gott durch Bestrafung der ihm Vorteil bringenden Sünder nicht „das Recht verlöre" zu richten. —

Es bliebe noch die von Olshausen zuerst nachdrücklich vertretene, auch von Godet wohlgefällig erwähnte und von Beck wie es scheint gebilligte Erklärung, wonach das ἐπιφέρειν τὴν ὀργήν nur mit Bezug auf die Juden gemeint sein soll (ἡ ἀδικία ἡμῶν V. 5: unsere, der Juden, Ungerechtigkeit), das κρίνειν τὸν κόσμον dagegen die Heidenwelt betreffe. Gott ist, so soll Paulus sagen, nicht ungerecht in seinem Zornverhängen, nämlich über uns die Juden. Denn sonst könnte er ja auch die Heiden nicht richten; denn bei denen steht es ja auch so, daß Gottes Gerechtigkeit durch ihre Sünde ins Licht gestellt wird. — Doch wird diese Auslegung schon dadurch hinfällig, daß die ganze Unterscheidung zwischen Juden und Heiden hier gar nicht mehr am Platze ist, wo der Apostel mit V. 4 bereits deutlich auf alle Menschen zurückgegriffen hat (vgl. Hofmann), beziehentlich auch dadurch, daß, wenn der Zusammenhang sie gestatten würde, sowohl in V. 5b das ἡμεῖς der Judenschaft nicht fehlen dürfte (ὁ ἐπιφέρων τ. ὀ. ἐφ' ἡμᾶς), als in V. 6 der κόσμος als Heidenwelt ausdrücklich näher bezeichnet sein müßte. Hinzu kommt, daß die Argumentation gerade dem jüdischen Bewußtsein gegenüber, gegen das Paulus angeblich damit polemisiert, nicht ausreichte, indem der Jude sofort einwenden könnte, daß sich das gar nicht vergleichen lasse (vgl. z. B. V. 29 f.); während der Heide alsbald sagen könnte, daß sich eben da die Ungerechtigkeit Gottes gleichfalls zeige.

Die letztere Bemerkung läßt uns hinüberlenken zu der anderen schon von Origenes vorgetragenen Erklärung, wonach Paulus aus der Thatsache, daß Gott die Welt richtet, den Beweis gegen die angebliche in dem Zornverhängnis sich kund gebende Ungerechtigkeit Gottes entnehme. Wieder tritt uns zunächst eine sehr drastische Form dieser Auffassung entgegen, diesmal bei Rückert, der nach seiner Weise es denn auch nicht scheut, des Apostels Argumentation alsbald als freilich „schwach, sehr schwach“ zu bezeichnen. Es handelt sich darum, den Vorwurf der Ungerechtigkeit von Gott, dem Zornverhängenden, abzuweisen, und der Apostel soll dies damit erledigen, daß er daran erinnert, daß Gott ja der Weltenrichter sei. Als ob, wer zuvor dem Gedanken der ἀδικία Gottes beim Zornverhängen Raum gegeben, nicht sofort einwenden würde, daß eben auch da Gottes Gerechtigkeit in Zweifel zu ziehen sei.

Ganz unzulänglich ist hiergegen die von Meyer gegebene, von Weiß aufgenommene Bemerkung, daß der vom Apostel geltend gemachte Satz seinem Glaubensbewußtsein so gewiß gewesen sei, daß man nicht über die Schwäche des Beweises zu klagen habe. Und auch die hinzutretende Bemerkung Philippis, daß der Apostel nicht widerlege, sondern nur zurückweise, was er einer Widerlegung gar nicht für wert halte, ist nur eine Ausflucht. Für das Glaubensbewußtsein des Apostels war auch die Verneinung der Frage: *μὴ ἄδικος ὁ θεός κτλ.* zweifellos. Aber er hat die letztere im Namen des klügelnden Verstandes aufgeworfen und er will sie eben durch ein widerlegendes Argument zurückweisen (vgl. Bleibtreu S. 99 f.).

Weit feiner behandelt die Sache Hofmann, wenn er es auch seinen Lesern in einem selbst für seine Weise ungewöhnlichen Maße erschwert hat, seine Meinung klar herauszufinden. Er bemerkt gegen Rückert: „Daß Gott den Zorn über die Welt verhängt, erkennt die Frage nicht bloß an, sondern setzt es als gewiß voraus und beruht auf dieser Voraussetzung. Dann ist es aber auch keine Schwäche des Gegenbeweises, sondern versteht sich von selbst, daß die Antwort von derselben Voraussetzung ausgeht." Hofmann will hiermit offenbar sagen, der Apostel argumentiere so, daß man etwa zu umschreiben hätte: „Wenn unsere Sünde Gott Vorteil bringt, so ist doch Gott darum nicht ungerecht in seiner Eigenschaft als Zornverhängender. Denn wie käme er sonst dazu, solches Zorn verhängende Gericht bezw. überhaupt Gericht zu üben. Ein Ungerechter würde gar nicht nach gut und böse fragen, sondern eben sich mit seinem Urteil begnügen." Die Thatsache, daß Gott nicht auf Strafe und überhaupt Gericht verzichtet, bezeugt sein Interesse sozusagen an der Gerechtigkeit.

Man wird zugeben, daß diese übrigens schon von Fritzsche, so viel ich sehe, ähnlich gefaßte, ja bereits von Origenes erkannte Argumentation zwar auch noch nicht stringent, aber doch auch nicht unwirksam ist.[1]) Außerdem hat die Auffassung den entscheidenden Vorzug vor allen bisher besprochenen, daß durch sie erst dem *ἐπεὶ*

[1]) Origenes z. St. schreibt: „Quomodo enim injustus putabitur qui judicat mundum, cum ipso nomine judicis ostendatur nihil sine judicio facere? Ubi autem judicium est, constat esse justitiam. A justitia namque et judex et judicium nominatur."

πῶς κρινεῖ κτλ. ein zulässiger Sinn gegeben wird. Denn mit vollem Recht betont Hofmann, daß dies gar nicht das Unvermögen Gottes zu richten ausdrücke, d. h. daß nicht übersetzt werden dürfe: Denn wie könnte sonst Gott die Welt richten?, sondern daß man zu übersetzen habe, wie schon oben wiedergegeben: Denn wie käme es dazu, daß Gott die Welt richtete?

Dennoch scheint mir auch Hofmann dem Wortlaut der ganzen Stelle nicht gerecht zu werden. Er hat übersehen, daß Paulus im vorigen gar nicht allgemein gefragt hat, ob etwa Gott ungerecht sei, sondern ob er ungerecht sei in seiner Eigenschaft als Zornverhängender, und daß infolge dessen der ergänzte V. 6 nicht heißen dürfte: Das sei ferne! Denn wenn Gott ungerecht wäre, wie u. s. w., sondern heißen müßte: Das sei ferne! Denn wenn Gott in seiner Eigenschaft als Zornverhängender ungerecht wäre, wie würde es dazu kommen, daß er das — solches Zornverhängen obendrein nach Hofmann wohl einschließende — Gericht über die Welt ausübte? — Damit aber wäre gerade die Pointe der Sache verdorben.

Um die Hofmannsche Erklärung möglich erscheinen zu lassen, müßte darum entweder V. 5 anders lauten. Es müßte dort das Zornverhängen bereits im Vordersatz ausgedrückt sein: Wenn aber Gott über die, von deren Sünde er Vorteil hat, den Zorn verhängt, was werden wir sagen? so wird er doch nicht ungerecht sein!? — Oder es müßte die Frage V. 6 lauten: Denn wie käme ein Ungerechter (ein ungerechter Gott, ein ungerecht den Zorn verhängender, ein solcher Gott) dazu ꝛc.? wodurch jene Inkongruenz, die bei dem vorliegenden Text zwischen dem Subjekt von V. 5b und dem von V. 6 besteht, aufgehoben würde. Oder endlich zum allermindesten: es dürfte der Apostel in V. 6 nicht ausdrücklich das Subjekt *ὁ θεός* beigefügt und so sich und den Lesern die Inkongruenz direkt ins Bewußtsein gerufen haben. Vielmehr dürfte man nur erwarten: *ἐπεὶ πῶς κρινεῖ τὸν κόσμον*; Man übersetze, um die Richtigkeit dieser Beobachtung zu erkennen, nur einfach ins Deutsche. Ganz unwillkürlich wird man dabei das *ὁ θεός* zu unterschlagen geneigt sein und nur sagen: denn wie käme er sonst dazu, die Welt zu richten? — er, nämlich der Gott, dem man sein Zornverhängen als Ungerechtigkeit aufrechnen will. — Natürlich gilt dies nicht nur

gegen Hofmann, sondern **bildet auch die letzte, schließlich entscheidende Instanz gegen alle übrigen bisher besprochenen Erklärungen.**

Es wird sonach nicht überflüssig erscheinen, nach einem ganz anderen Weg der Auslegung Umschau zu halten.

Ich wies schon eingangs darauf hin, daß es, wenn auch verschwindende, Ausnahmen betreffs der hypothetischen Fassung des *ἐπεὶ πῶς* in der exegetischen Litteratur gebe. Der erste, der hier zu nennen wäre, ist Glöckler. Derselbe hat vorgeschlagen, das *πῶς* im Sinne von quomodo (auf welche Weise?) zu nehmen: „Denn wie wird Gott die Welt richten"?! — Aber er hat diesen Vorschlag selbst diskreditiert, indem er die Frage als eine Berufung an das allgemeine Bewußtsein faßte, daß Gott nicht nach dem Erfolg, sondern nach dem inneren Prinzip der Handlung richte. Es kommt das schließlich wieder auf die Rückertsche Fassung hinaus, nur daß dieser einwenden kann, daß ein solches allgemeines Bewußtsein im Altertum nicht einmal vorausgesetzt werden dürfe.

Neben Glöckler nenne ich Bleibtreu. Nach ihm soll der Apostel V. 6 fragen: „Denn was hat es doch für eine Bewandtnis mit Gottes Weltgericht?" und in V. 7 erklären, in welchem Sinne er dem *πῶς* des Gerichtes nachgeforscht habe. Worauf der Schlußsatz von V. 8 sagen soll: „Das Gericht über solche Leute ist Sache der Gerechtigkeit." — Es scheint mir auch hier begreiflich, daß sich m. W. niemand zustimmend geäußert hat. Abgesehen von der kühnen Umschreibung der letzten Worte ist die Verzwicktheit der Gedankenentwicklung, die so herauskommt, unerträglich, weswegen wohl Bleibtreu selbst hinterher eine andere Auslegung zur Wahl stellt, nämlich: denn wie könnte sonst Gott die Welt scil. der — **Nichtchristen** — richten?, eine Wendung, die schon mit dem Obigen erledigt sein dürfte.

Gleichwohl hat sich mir, soviel ich weiß, ohne jede Beeinflussung seitens der Glöcklerschen oder Bleibtreuschen Auslegung, die Auffassung der Frage als direkter ausrufender Frage immer wieder aufgedrängt. Nur wendet sie sich nicht an das allgemeine Bewußtsein, sondern an das Bewußtsein derer, die den Brief bisher gelesen haben. In nachdrücklicher Weise hat Paulus gegenüber ähnlichen Gedanken wie hier in 2, 6 ff. ausgeführt, daß Gott richte

nach eines jeglichen Werk und zwar in dem Sinne, daß die sittliche Qualität des Werkes in Betracht kommt (*καθ' ὑπομονὴν κτλ.*). Hieran, nicht an 2, 16, der schon wegen seiner nebensätzlichen Stellung nicht in Betracht kommt, heißt er seine Leser sich erinnern: „Denn wie wird Gott die Welt richten"? oder auch, wenn man lieber will: „Denn wie richtet Gott die Welt?" —

Man sage nicht, daß diese Erinnerung zu fern liege. Es ist dies um so weniger der Fall, als ja eben mit V. 5 deutlich auf jene Gedanken des zweiten Kapitels zurückgegriffen wird, indem hier zum erstenmal wieder der Begriff der *ὀργή* heraustritt, bezw. der dort erwähnten *δικαιοκρισία* hier der Gedanke an ein ungerechtes Richten gegenübertritt. Auch vergleiche man die Verwandtschaft der Frage V. 5b mit der in 2, 3, sowie das *προῃτιασάμεθα* V. 9, das gleichfalls den Apostel auf früher Gesagtes zurückblickend zeigt.

Daß bei solcher Fassung der Frage das *ὁ θεός* an seinem Platze ist, liegt auf der Hand. Denn die Frage steht eben jetzt in voller Selbständigkeit. Und ebenso ist klar, daß die Argumentation nun schlagend ist. Gott ist nicht ungerecht in seiner Eigenschaft als über die ihm Vorteil bringenden Sünden den Zorn verhängender, denn er richtet eben, wie man sich zu erinnern hat, nach eines jeden Werk, bezw. nach eines jeden Streben, nicht etwa nach dem Erfolg.

Natürlich kann dabei das *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* nur zum vorigen gehören und nicht zu *μὴ γένοιτο κτλ.* Daß die verneinende Antwort heischende — übrigens stilistisch kaum zu vermeidende — Form von V. 5b dem widerspreche, ist ein Irrtum. Es bedarf auch nicht der Übersetzung: Was werden wir sagen? doch nicht dies werden wir sagen? obgleich sie wohl möglich wäre. Der Apostel hebt durch das *κ. ἀνθρ. λέγω* nur nochmals ausdrücklich hervor, was er durch die Form der Frage unwillkürlich schon ausgedrückt hat. Und dem entspricht dann, daß er gar nicht eine eigentliche Begründung des *μὴ γένοιτο*, sei es aus dem christlichen oder dem allgemeinen Bewußtsein, sei es aus solchen Erwägungen, wie sie Fritzsche und Hofmann heranzogen, versucht, sondern einfach durch Erinnerung an schon Gesagtes die Sache erledigt.

Aber, so hat schon Rückert gegen Glöckler, mit dem wir uns so allerdings formell berühren, angedeutet, spricht nicht das *ἐπεί* gegen diese Fassung? — Wirklich schleppt sich von Kommentar

zu Kommentar die Ansicht fort, daß ἐπεὶ bei so elliptischem Gebrauch wie hier übersetzt werden müsse mit „andernfalls, denn sonst“ u. dgl. Aber man bleibt den Beweis für die Notwendigkeit und Ausnahmslosigkeit dieser Bedeutung schuldig. Ἐπεὶ heißt, wenn es kausal steht, weiter nichts als „weil“, bezw. wenn, wie hier die Subordination „locker“ ist (Blaß, Ntl. Gramm. S. 268): „denn“. Daß in Fällen, wo eine hypothetische Aussage folgt, die Umschreibung mit „denn sonst“ oder „sonst“ möglich ist, ist natürlich richtig. Aber schon Matthiä hat in seiner „Ausführl. Griech. Gramm.“ 3. Aufl. S. 1478 bemerkt, daß „diese Bedeutung nicht in der Partikel, sondern in der hypothetischen Art des Satzes liegt“. Und entsprechend redet Blaß a. a. O. nur von einem Nebensinn „denn sonst“, der hier und anderwärts vorliege. M. a. W. der Zusammenhang allein entscheidet. Der Grieche denkt nicht anders als wir denken, wenn wir den Ausdruck sklavisch nachahmen. Entweder: das sei ferne, weil wie wird Gott die Welt richten? oder: das sei ferne, weil wie würde Gott die Welt richten! — Hier liegt der erstere Fall vor.[1])

Es bliebe noch die Frage, ob sich die Auslegung nun auch mit dem, was folgt, reime?

Man bevorzugt seitens der Ausleger zumeist die Lesart V. 7: εἰ γάρ. Da eine Beziehung dieses γάρ über V. 6 hinweg auf V. 5 offenbar unzulässig ist, da anderseits die Beziehung des κἀγώ auf den Apostel speziell oder gar auf das jüdische Subjekt speziell, wodurch die Möglichkeit geschaffen werden soll, den Satz als weitere Begründung zu V. 6b treten zu lassen, unerträglich erscheint, so

---

[1]) Anders natürlich Röm. 11, 6 u. 1. Kor. 15, 29, Fälle, die zu den stärksten Beispielen jenes hypothet. Gebrauchs von ἐπεὶ zählen dürften, während Röm. 11, 22 bereits zu den im Deutschen zur Not wörtlich nachahmbaren Fällen gehört („denn auch du wirst ausgebrochen werden‘ scil. wenn u. s. w.). Dagegen liegt es 1. Kor. 14, 16 augenscheinlich so, wie es sich oben für unsere Stelle empfohlen hat. Die auch hier beliebte Übersetzung nämlich mit „denn sonst“ würde voraussetzen, daß der Apostel in dem, diesmal beigegebenen, hypothet. Satz sagte: denn sonst — „gesetzt daß du nur πνεύματι segnest“ —. Er hat aber ausgeführt: „Ich will τῷ πνεύματι beten, ich will aber auch τῷ νοΐ beten u. s. w. Denn den Fall gesetzt, daß du πνεύματι segnest der den Platz des ἰδιώτης einnimmt, wie wird der dazu Amen sagen, da er deine Worte ja nicht versteht?“ Ein „sonst“ ist dabei ganz unangebracht.

dürfte nur der Ausweg bleiben, den Meyer und Hofmann in seltener Harmonie einschlagen, in V. 7 eine Rechtfertigung von V. 6 zu sehen. Aber mit Recht hat Weiß, wenn auch selbst nicht Befriedigendes bietend — er bezieht das κἀγώ auf den Apostel —, diese Auslegung abgelehnt. Jene Erklärer deuten so, als ob der Text lautete: „Wenn er nämlich nur nach seinem Vorteil und nicht nach Recht und Unrecht fragte, wie kämen denn wir (Menschen) dazu auch noch persönlich als Sünder gerichtet zu werden." So hat Paulus aber nicht geschrieben. Und daher dürfte denn die Lesart εἰ γάρ aufzugeben sein. Sie entstammt eben wohl der Empfindung, daß V. 6 bei der üblichen Fassung des ἐπεὶ πῶς noch einer Bestätigung oder Erklärung bedürfe.

Lesen wir aber mit Tischendorf und Hort auf Grund eines allerdings weniger verbreiteten Textes εἰ δέ, so wird alles klar. Der Apostel hat mit seiner Frage den Einwand erledigt. Der Zorn verhängende Gott ist nicht ungerecht. Denn wie richtet er? — Nach eines jeglichen Werk! — Indem aber der Gedanke sich hierauf lenkt, tritt ein neuer Einwand auf den Plan. Es scheint ja wieder gefragt werden zu können, warum sich dann Gott nicht damit begnüge, eben eines jeglichen Werk zu verbrennen, während er des Sünders schont, der mit seinem des Verbrennens wertem Werke ihm Vorteil bringt.[1]) Die Möglichkeit einer solchen Einrede mußte dem Apostel um so näher liegen, als er ja selbst in anderen Fällen eine solche Unterscheidung macht zwischen dem, was einer thut, und was er mit seinem Thun erwirkt. Man denke an 1. Kor. 3, 14 f. Ganz von selbst ergibt sich dabei entsprechend dem aus 2, 6 herüberklingenden ἑκάστῳ der Singular κἀγώ, ganz von selbst weicht derselbe in V. 8 wieder dem Plural. Ganz von selbst variieren aber auch die Ausdrücke des neuen Vordersatzes von denen in V. 5a, bezw. es werden jetzt die noch nicht benutzten Ausdrücke aus V. 4 angewendet, weil eben nicht eine Wiederaufnahme des Einwands V. 5a, sondern ein neuer, sozusagen speziellerer Einwand kommt. Dort die Frage, ob Gottes Zornverhängen (ohne

[1]) Man beachte, daß V. 5b in der That kein Objekt des Zorns genannt war! Es hieß dort absolut: So ist doch nicht Gott ungerecht in seinem Zornverhängen?



Objekt) nicht Ungerechtigkeit involviere? Hier, ob nicht wenigstens zu erwarten sei, daß die göttliche Reaktion sich nur auf das Werk erstrecke, statt auch auf die Personen?

Daß aber dieser V. 7 und der eng damit zusammengeschlossene v. 8 ohne eigentliche Wiederlegung bleibt, kann nicht auffallen, geschweige daß man darum die Lesart δέ ablehnen dürfte, wie Godet meint. Die Widerlegung wird ersetzt durch die Abweisung am Schluß von V. 8, die zwar zunächst nur diesem Vers, sachlich aber auch der Frage V. 7 gilt.

Ich schließe ab, indem ich die Übersetzung von V. 5—8 nach der vorgeschlagenen Auffassung gebe: Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit herausstellt, was werden wir sagen? Es wird doch Gott nicht ungerecht sein in seinem Zornverhängen? — Ich rede nach Menschenweise! Das sei ferne! Denn wie wird Gott die Welt richten (oder: denn wie richtet Gott die Welt)? Wenn aber weiter Gottes Wahrheit auf Grund meines Lügenwesens Bereicherung fand ihm zur Verherrlichung, warum werde dann auch ich noch als Sünder gerichtet und (geht es) nicht wie wir verlästert werden und wie etliche sprechen, daß wir sagten: lasset uns das Böse thun, damit das Gute herauskomme?! Solcher Urteil ergeht von Rechtswegen!

D. Ewald.

Bilder aus dem altkirchlichen Leben einer heidnischen Großstadt.

Als ich jüngst einmal wieder den Hirten des Hermas[1]) im Zusammenhange las, fiel mir manches auf, das die Vergleichung mit der kirchlichen Gegenwart herausfordert. Der Nutzen,

[1]) Ich bemerke, daß ich für gewöhnlich den Text nach Harnacks Ausgabe (Patr. apost. op. rec. Gebh., Harn., Zahn III 1877) zu Grunde lege. Die Collation der Athos-Handschr. von Lambros und Robinson war mir nicht zur Hand. Die paar Zeilen, welche der Papyros von Faijûm bietet, betreffen u. a. gerade die für diese Arbeit bedeutende Parabel II. — Leider fehlt es noch an einer tüchtigen, alles umfassenden Erklärungsschrift unseres Buches. Wie oft sieht der Leser sich von den Herausgebern, wie Harnack, Funk, in Stich gelassen, wo doch Steine im Wege liegen! Zahn hat das Tüchtigste in der Einzelerklärung geleistet, aber natürlich, entsprechend dem Plan seines Buches, nur soweit die von ihm behandelten großen Gesichtspunkte in Betracht kamen. Hier ist noch viel zu thun, und daher wolle man es mir zu gute halten, wenn ich anmerkungsweise dies und jenes zur Sprache bringe, was mit dem Thema nur in sehr äußerlicher Verbindung steht. — Was Zeit und Ort der Abfassung betrifft, so glaube ich, daß wir an der Zeit gleich nach der Domitianischen Verfolgung und an Rom bezw. Nähe Roms festzuhalten haben; immerhin ist es möglich, daß das Buch schichtenweise und als Ganzes erst in der Zeit des Bischofs Pius herausgekommen ist. Auch Harnack hat seine frühere Meinung, daß der vis. II, 4, 3 genannte Clemens nicht der bekannte römische Bischof sei, aufgegeben und sich zur Annahme bequemt, daß die ältesten Stücke aus der Wendezeit des 1. u. 2. Jahrhunderts stammen (s. Chronol. der altchristl. Litt. I, 260 ff.). Ebenso Uhlhorn in PRE[3] VII, 717. — Ich weiß nicht, ob das *πέμψεις ἓν (βιβλαρίδιον) Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ* genügend beachtet ist. Danach scheint nicht vorausgesetzt zu werden, daß Hermas seine Schrift den genannten Personen selbst zu übergeben in der Lage ist. So mag er bloß in der Nähe Roms gewohnt haben (Vis. II, 4, 4).

den die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte, zumal des Altertums, gewährt, besteht nicht zum wenigsten darin, daß man und gerade auch als Pastor einer Großstadt lernt, wie so manche der sogenannten brennenden Fragen auch schon in der ältesten Zeit unserer Kirche aufgetaucht sind und Denken und Thun aller derer beschäftigt haben, welche nicht bloß leidende und getragene, sondern auch thätige, andere tragende Mitglieder der Gemeinde Gottes waren. Der Leser dieser Zeitschrift wolle die nachfolgenden Zeilen als anspruchslose Lesefrüchte aufnehmen und sich dazu dienen lassen, daß sie sein vielleicht mannigfach angefochtenes Gemüt durch die Thatsache beruhigen, daß auch schon im kirchlichen Altertum der Klagen und Sorgen um die Gemeinschaft der Kinder Gottes nicht wenige waren, und daß ebendieselben Wege und Mittel, welche ehedem vorgeschlagen und teilweise auch angewandt worden sind, auch heute wieder Empfehlung finden, oft genug unter dem Schein, als werde etwas Neues geboten, während doch längst Gesagtes und Beobachtetes, nur unter etwas anderen Verhältnissen, gleichsam aus der Tiefe der Vergessenheit wieder aufsteigt. Ich beginne mit einer Schilderung, welche ich

I. Christliches Familienleben

überschreiben möchte.

Kein Wunder, daß das Buch des Hermas so gern gelesen wurde und zumal beim Katechumenenunterricht die ausgedehnteste Anwendung fand. Da war alles aus dem frischen Bach des Lebens geschöpft. Es fehlte nicht an einigen selbständigen, wunderlichen Spekulationen; aber die waren es gar nicht, welche fesselten, sondern die praktischen Gedanken, Lehren, Mahnungen, Ratschläge, Tröstungen. So erklärt sich ja auch die fleißige Benutzung des Sirachbuchs und seine Empfehlung auch noch in neuester Zeit durch lutherische Kirchenlehrer. Bei Hermas aber steht es doch so, daß seine oder vielmehr die ihm von einem Engel mitgeteilten ernsten und beharrlichen Bußpredigten sich zu allererst gegen ihn selbst und sein Haus richten. Hermas selbst ist voll Sündenerkenntnis und soll zuvörderst in seinem Hause als Bußprediger auftreten, ehe er vor die Gemeinde aller Heiligen tritt. „Bete du zu Gott, und er wird deine und deines ganzen Hauses und aller Heiligen Sünden heilen!“ (vis. I,

1, 9) hört er gleich zu Anfang aus dem geöffneten Himmel zu ihm reden. Niemand kann ja lehren, es sei denn, daß er zuvörderst sich und den Seinigen predige. „Daß ich nicht andern predige und selbst verwerflich erfunden werde“ (1. Kor. 9, 27), dieses Wort des großen Apostels hat Hermas wohl verstanden. Und er hatte Ursache genug, den alten Sauerteig aus seinem Leben und Hause zu kehren. Versuchen wir, uns ein Bild seines häuslichen Lebens zu machen. So konnte es zugehen innerhalb der vielbewunderten römischen Gemeinde, welche 20 Jahre später von Ignatius als „geliebte und durch den Willen des, der alles, was ist, gewollt hat, erleuchtete“ genannt und überschwänglich gepriesen wird, — ein Licht in der Finsternis von mehr als 1 ½ Mill. Heiden, und doch selbst nicht ohne Schatten und Flecken!

Hermas war als junger Mann von „seinem Ernährer“, vielleicht Pflegevater, nach Rom als Sklave an eine vornehme Frau verkauft, mit Namen Rhode (vgl. Vita Polyc. 3). Vielleicht oder wahrscheinlich war er damals schon Christ. Denn sollte er im 1. Kap., da er die Vergangenheit seines Lebens mit kurzen Strichen skizziert, seiner Bekehrung nicht Erwähnung gethan haben, wenn sie in eine spätere als zarte Kindheitszeit gefallen wäre? So mag er denn von Eltern abstammen, die beide oder von welchen ein Teil christlich war. Im Dienst der Rhode wird er frei geworden sein, vielleicht mit Hilfe christlicher Brüder, vielleicht hat er sich durch sein musterhaftes Verhalten die Freiheit als Dank einer freundlichen Herrin erworben. „Nach vielen Jahren erkannte ich sie wieder und fing an, sie als eine Schwester zu lieben“, erzählt Hermas. Sie war Christin geworden, und Hermas muß inzwischen außerhalb Roms sein Glück versucht haben. Er trieb Handelsgeschäfte (vis. I, 3, 1; III, 6, 7) und wurde reich. Er hat es dabei nicht immer ernst genommen mit der Wahrhaftigkeit. Bitterlich weint er später, als ihm die Tugend der Wahrhaftigkeit und das Laster der Lüge vor Augen gehalten ward. Der Engel muß ihm sagen: „Du hast Lügen geredet bei deinen Geschäften“ (mand. III, 5). Damals gehörte er zu den Christen, welche zwar Glauben haben, aber auch den Reichtum dieser Welt. „Wenn Trübsal kommt, so verleugnen sie um ihres Reichtums und ihrer Geschäfte willen ihren Herrn.“ Sie gleichen den weißen runden Steinen, welche sich nicht in den Bau

des Turms fügen, es sei denn, daß sie vorher behauen werden. Es muß dem Reichen an seinem Reichtum Abbruch geschehen, sonst kann er dem Herrn nicht gefällig und für ihn tüchtig werden. „Erkenne es zuerst an dir selbst: als du reich warst, warst du unnütz, jetzt aber bist du gar sehr nütze und brauchbar fürs Leben. Werde tüchtig für Gott! Denn auch du selbst hast Umgang mit Leuten, die solchen Steinen gleichen.“ [1]) Diese letzte Mahnung geht auf einen mit Hermas eng zusammengehörigen größeren Kreis. Es scheint, als wenn keine anderen, als seine nächsten Anverwandten, seine Hausgenossen, zunächst seine Kinder, gemeint sind. Während Hermas selbst die rechte Stellung zu den Gütern dieser Welt und zu Gott gewonnen oder wiedergewonnen hat, also ein für den Kirchbau wohl brauchbarer Stein geworden ist, verharren seine Söhne noch in einer unbußfertigen Richtung. Ihr Vater ist nicht mehr reich. Er besitzt wohl ein Haus, auch einen Acker außerhalb Roms; aber er selbst muß hinaus und Graupen bereiten. Sein Vermögen hat er verloren; er ist, wie ein Kaufmann sich ausdrückt, „ruiniert“, so daß er mit weltlichen, mit Handelsgeschäften nichts mehr zu thun hat, und zwar infolge der Sünden und Frevel seiner eigenen Kinder (vis. III, 1, 2). Sie sind reich geworden auf Kosten ihrer Eltern! Sie haben, offenbar in Verfolgungszeit, öffentlich vor Gericht „gegen den Herrn, nämlich Jesum, Lästerungen ausgestoßen und haben ihre Eltern in der empörendsten Weise verraten, vor heidnischen Beamten als Christen angegeben; sie sind in den bösen Ruf gekommen, Verräter ihrer Eltern geworden zu sein, und ob schon sie dieselben verraten haben, ist ihnen dadurch doch kein

---

[1]) Vis. III, 6, 7: *καὶ γὰρ σὺ αὐτὸς χρᾶσαι ἐκ τῶν αὐτῶν λίθων.* Die Übersetzung Harnacks und Funks: desumeris, passiv., muß als unmöglich gelten, da *χράομαι* nie passivisch gebraucht wird (vgl. sim. I, 3: *τοῖς νόμοις μου οὐ χρᾶσαι*) und auch dann nicht heißen könnte: du wirst herausgenommen (= „ipse talis lapis fuisti!“). Hilgf. konjizierte *χρησθήσῃ*, was doch nie bedeuten könnte: du wirst Verwendung finden, sondern: du wirst Gegenstand eines Orakels sein! — Zum partit. Gebrauch des *ἐκ* vgl. Joh. 16, 17: *εἶπον ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους.* 7, 40: *ἐκ τοῦ ὄχλου ἀκούσαντες τῶν λόγων ἔλεγον.* Luk. 11, 49: *ἐξ αὐτῶν* (sc. *τινάς*) *ἀποκτενοῦσιν.* 21, 16: *θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν.* Apok. 2, 10. 2. Joh. 4. „Sogar als Dativ Joh. 3, 25: *ἐγένετο ζήτησις ἐκ τῶν μαθητῶν* (cf. Akt. 15, 2)“, — s. Blaß, Gramm. des neutest. Griech. S. 96.

Segen erwachsen. Aber gleichwohl haben sie zu ihren Sünden schwelgerisches Leben und liederlichen Umgang hinzugefügt, und so sind ihre Frevelthaten zum Vollmaß gekommen“ (vis. II, 2, 2). Ich glaube diese Stelle so verstehen zu müssen: sie haben Vater und Mutter bei der Obrigkeit angeklagt, Konfiskation ihres Vermögens bewirkt, sich selbst dadurch bereichert, aber diesen unrechtmäßig erworbenen Reichtum mit Prassen und Huren verschwendet, so daß ihnen ihr böses Thun nicht einmal irdischen Gewinn brachte. So ist ihr Reichtum „behauen“ worden! Es kommt jetzt nur darauf an, daß sie in sich schlagen, dem verlorenen Sohne gleich Buße thun und dem Herrn zu Willen leben. Welch ein Kummer für den Vater! Dazu kam ein anderes Übel. Sein Weib gewährte ihm in der trüben Zeit nicht die Stütze und Hilfe, die er von ihr erwarten konnte. Sie war schwatzhaft, oder vielmehr sie stellte ihre Zunge geradezu in den Dienst der Bosheit: *πονηρεύεται* (vis. II, 2, 3). Es scheint, sie habe es mit den Söhnen wider den Vater gehalten; denn Hermas soll jene Sünden seiner Kinder nicht nur dieser selbst, sondern auch seinem Weibe vorhalten, *τῇ μελλούσῃ σου ἀδελφῇ*, „welche dermaleinst deine Schwester sein wird“. Sie mag getauft sein, eine rechte Christin ist sie nicht oder nicht mehr; aber sie wird es einst sein, noch in diesem und dereinst in jenem Leben.[1])

Ein trübes Bild; Ehestand, Wehestand! Aber Hermas ist selbst nicht ohne Schuld an diesen häuslichen Kümmernissen, — und er merkte seine Sünde nicht. Wir begreifen, daß er, als er die Rhode als ein gehorsamer Diener aus dem Bade geleitete, den Wunsch in seinem Herzen bewegen konnte: „Glücklich wäre ich, wenn ich ein so schönes und so treffliches Weib mein eigen nennen könnte!“ Und daß er diesen Gedanken hatte, daß er, wie er geflissentlich hervorhob, nichts weiteres dachte, wollte und beschloß, bereitete ihm zuvörderst keinerlei Gewissensbisse. Er war sich der Harmlosigkeit jenes Auftrittes und jener Herzensanwandlung bewußt. Erst als die inzwischen verstorbene Rhode vom Himmel her erscheint und ihm verkündigt, daß Gott ihm darum zürne, und ihm zu Gemüte

[1]) Vgl. Offb. 2, 20 ff.: Das Weib des Bischofs von Thyatira wird von ihm mit unverantwortlicher Nachsicht getragen, ob sie gleich als falsche Prophetin viel Unheil anrichtet. Im Falle der Unbußfertigkeit soll nicht bloß sie selbst mit ihren Sündengenossen, sondern auch die Kinder ihres Hauses gezüchtigt werden.

führt, er habe eine schwere Sünde begangen, wird er von Furcht und Trauer ergriffen. Das ist Hermas' erste Sünde, die aus dem Dunkel der Vergangenheit und der Hülle leichtfertiger Beurteilung hervorgezogen und gestraft wird. Auch die Greisin, welche die Kirche darstellt, betrachtet jenes Verhalten des Hermas am Tiber nicht als etwas Geringes. Wenn es in ihrer Rede heißt: *μηδαμῶς ἐπὶ τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ τὸ πρᾶγμα τοῦτο* (vis. I, 2, 4), so darf man nicht mit Harnack (a. a. O. S. 11) umschreiben: actu nihil fecisti, sondern, da es *μηδαμῶς*, nicht *οὐδαμῶς* heißt: „keinesfalls müsse eine solche That über einen Knecht Gottes kommen!" „Aber allerdings in deinem Herzen" — fährt sie fort — „ist dir jener Gedanke ihretwegen aufgestiegen;" solche böse Begierde ist schon schlimm genug für die Knechte Gottes. Viel mehr aber fällt ins Gewicht und viel verhängnisvoller ist's, daß Hermas es nicht ernst genommen hat mit der Erziehung seiner Kinder. Er ist ein schwacher Eli gewesen gegenüber dem Treiben seines Samens. „Darum zürnt dir Gott, damit du dein Haus, das gegen den Herrn und gegen euch Eltern gefrevelt hat, bekehrest. Aus (falscher) Liebe zu deinen Kindern verwarntest du dein Haus nicht, sondern ließest es geschehen, daß es in schreckliches Verderben geriet; darum zürnt dir der Herr." „Aber die große Barmherzigkeit des Herrn," hört Hermas weiter (vis. I, 3, 2), „hat sich deiner und deines Hauses erbarmt (nämlich durch diese meine Offenbarung) und wird dich stark machen und wird dich durch seine Herrlichkeit fest gründen. Nimm du es nur nicht leicht, sondern sei gutes Muts und mache dein Haus stark. Denn wie der Schmied sein Werkstück mit dem Hammer schlägt und über jede Schwierigkeit nach seinem Willen Herr wird: so wird auch ein Wort, sofern es täglich wiederholt wird und gerecht und billig ist, über jede Bosheit Herr. Unterlasse es also nicht, deine Kinder zu verwarnen. Denn ich weiß, daß, wenn sie von ganzem Herzen Buße thun, sie in die Bücher des Lebens mit den Heiligen geschrieben werden."

Nach Verlauf eines Jahres empfängt Hermas wieder eine Offenbarung. Es wird ihm von der abermal erschienenen Greisin ein Buch[1]) zum Abschreiben eingehändigt, aus welchem er

---

[1]) Man könnte meinen, daß der Inhalt dieses Buches sich mit dem schon

sie im Gehen hat lesen sehen. Er schreibt Buchstabe für Buchstabe, mechanisch, „ohne die Silben zu finden"; erst nach 15 Tagen, die er fastend und häufig betend zugebracht hat, wird ihm der Sinn der Schrift durch Offenbarung mitgeteilt. Zuvörderst ist es wieder die Sünde seiner Kinder, die ihm vorgehalten wird, damit er sie seinem Hause, seinen Kindern und seinem Weibe, kund thue. Werden sie dann von Herzen Buße thun, werden sie Vergebung ihrer früher begangenen Sünden empfangen. Ein Tag ist bestimmt, — wenn sie bis dahin die Buße versäumen, so tritt keine Vergebung mehr ein; das ist der Tag des Gerichts; „für die Gerechten", „für alle Heiligen" (man beachte den weiten Begriff von gerecht und heilig) ist jenseit desselben keine Möglichkeit der Umkehr, und auch für die Heiden besteht die Bußfrist nur bis zum letzten Tage. Vorausgehen wird eine schwere Trübsalszeit; da gilts denn fest zu bleiben und sein Leben nicht zu verleugnen, das ewige Leben nämlich. Der Herr hat geschworen bei seiner Herrlichkeit, daß es mit der Bußfrist ein Ende haben soll an jenem Tage, und hat bei seinem Sohne geschworen, daß die, welche den Herrn schon verleugnet haben und jetzt Willens sind, ihn in den zukünftigen Tagen wieder zu verleugnen, keine Hoffnung auf Leben haben sollen. Die bloße Thatsache, daß sie früher verleugnet haben, ver-

---

von der 1. Vision her bekannten decke. Dort hatte H. die Greisin gewaltige und wunderbare Dinge vorlesen hören, „was ich nicht im Gedächtnis festhalten konnte. Denn alle Worte waren schauerlich, welche kein Mensch ertragen kann. Die letzten Worte behielt ich; denn sie waren nützlich und freundlich". Als er gefragt wird: „Gefiel dir meine Vorlesung?" (vis. I, 4, 2), antwortet er: „Herrin, nur diese letzten Worte gefallen mir, die früheren aber waren hart und schwer." Worauf jene: „Diese letzten Worte sind für die Gerechten, die ersten für die Heiden und die Abgefallenen." Hermas stellt sich vor (vis. I, 2, 1), daß seine Sünden im Himmel aufgeschrieben werden. Schon das, was ihm Rhode vorhält, ist im Himmel anfgezeichnet gewesen. Was wir nun als Inhalt der in der 2. Vision begegnenden Schrift kennen lernen, ist im wesentlichen das, was schon in der 1. Vision dem H. betreffs seines Hauses gesagt war. Aber eben dies ist verschieden vom Inhalt des Buches, aus welchem die Greisin in der 1. Vision vorliest. Denn in diesem waren im ersten Teil schreckliche Strafen für die Heiden und Abgefallenen angedroht, und im zweiten den treuen Christen herrliche Verheißungen in Aussicht gestellt. Wahrscheinlich ist doch, daß vis. I, 3, 4 ein wörtliches Citat aus einer apokalyptischen Schrift vorliegt, die uns verloren gegangen ist.

schließt ihnen die Barmherzigkeit des Herrn noch nicht. Mit diesen Gedanken ist bereits die Grenze des Hermasschen Hauses überschritten; Hermas soll ja auch den „Vorstehern der Kirche“ Buße predigen, — aber doch steht der Greisin Hermas selbst und sein Haus im Vordergrund. Wir werden annehmen dürfen, daß Hermas inzwischen, während jenes Jahres, es nicht an Zurechtweisungen hat fehlen lassen. Er hat „die früheren Sünden“ erkannt, seine und seines Hauses Sünden. Er dankt Gott auf den Knieen für diese Erkenntnis (vis. II, 1, 2; vgl. III, 1, 5). Aber eine Umkehr seiner Familie zum Wege des Heils hat nicht stattgefunden, wenigstens keine ernstliche, und daran trägt wieder Hermas selbst große Schuld. Seine anfängliche Nachsicht gegenüber seinen Kindern ist nun übergroßer Strenge, unerbittlicher Härte, unversöhnlichem Nachtragen des geschehenen Unrechts gewichen. Zum erstenmal begegnet uns hier der so häufig noch im Buche so oder anders wiederkehrende Ausdruck *μνησικακεῖν*.[1] „Du aber, Hermas, trage deinen Kindern das Böse nicht mehr nach, und laß deine Schwester nicht fahren,[2] damit sie von ihren früheren Sünden gereinigt werden. Denn durch eine gerechte Zurechtweisung werden sie nur dann eines Besseren belehrt werden, wenn du es ihnen nicht nachträgst. Solches Nachtragen des Bösen bewirkt den Tod. Du selbst, Hermas, gerietest in schwere persönliche Trübsale um der Übertretungen willen deines Hauses, weil du dich nicht um sie kümmertest; sondern du vernachlässigtest sie und befaßtest dich ganz mit deinen bösen Händeln. Aber dich rettete der Umstand, daß du nicht vom lebendigen Gott abgefallen bist, dazu deine Einfalt und deine starke Selbstzucht“ (vis. II, 3, 1. 2). Worauf das im einzelnen geht, wissen wir nicht. Jedenfalls hat Hermas wiederholt vor der Entscheidung, ob bekennen oder verleugnen, gestanden und hat hier obgesiegt. Aber Marter im eigentlichen Sinne,

---

[1]) Schön heißt es sim. IX, 23, 4: Wenn Gott ... derer, die ihre Sünden bekennen, nicht im Bösen gedenkt ... sollte der Mensch, welcher doch der Eitelkeit unterworfen und voller Sünden ist, eines Menschen im Bösen gedenken, als ob er ihn verderben oder selig machen könnte?

[2]) *Μηδὲ τὴν ἀδελφήν σου ἐάσῃς*, vis. II, 3, 1. Im Briefe Judä 23 habe ich (s. Th. Littbl. 1900, 186) vorgeschlagen, für das dort sinnlose *ἐλεᾶτε* *ἐᾶτε* zu lesen. Zum Sprachgebrauch wäre unsere Herm.=Stelle zu vergleichen.

„Schläge, Gefängnis, Kreuz, wilde Tiere“, hat er nicht erduldet; der Platz zur Rechten der Greisin wird ihm darum in der dritten Vision, die noch in der auf die zweite folgenden Nacht geschieht, versagt; „der ist denen vorbehalten, welche schon Gott wohlgefallen und um des Namens willen gelitten haben; dir aber fehlt noch viel, daß du bei ihnen sitzen könntest“. Um seiner Einfalt (ἁπλότης) und Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) willen hatte ihn gleich bei ihrer ersten Erscheinung die Greisin gelobt (vis. I, 2, 4). Nach vis. III, 8, 7 erzeugt der Glaube die Selbstbeherrschung und diese wieder die Einfalt; über jene hört Hermas später wieder mehr, mand. 8, über diese mand. 2 und zwar in engster Verbindung mit der ἀκακία. Es gehört dahin vor allem das Meiden der bösen Nachrede und das arglose Geben an Bedürftige. Hermas hat es also von jeher nicht fehlen lassen an christlicher Bruderliebe in Wort und Werk. Wenn er dann weiter den Auftrag bekommt: „Du sollst dem Maximus sagen: Siehe, Trübsal kommt (über dich), wenn es dir gut scheint, wieder zu verleugnen.“ [1]) „Nahe ist der Herr denen, die sich bekehren,“ so entzieht sich die Persönlichkeit dieses Maximus durchaus unserer Kenntnis. Vielleicht ist er einer von den Söhnen des Hermas gewesen. In der von Simonides, sei es erfundenen, sei es gefundenen vita des Hermas wird dieser Maximus zu seinem ältesten Bruder gemacht und erzählt, er habe Jesum viermal verleugnet, habe sich aber auch viermal wieder bekehrt, noch in Kleinasien, ehe er nach Rom gekommen. Hermas erscheint hier nämlich als Sohn eines von Paulus bekehrten Ehepaars Asyncritus und Patroba aus Lykaonien (vgl. Röm. 16, 14).

Schon aus obiger Darstellung erhellt, wie eng der ursächliche Zusammenhang zwischen dem Ergehen des Vaters und dem Verhalten seiner Kinder gedacht ist: Gott züchtigt Hermas durch

[1]) Man übersetzte bisher: siehe, Trübsal kommt (über dich, tibi, nach vers. Pal.); wenn's dir gut scheint, verleugne abermal! πάλιν ἄρνησαι! Schwerlich richtig. Schon die Pal. hat negare, — nur gilt's dann, wie oben, zu interpungieren, nicht aber: si placuerit tibi iterum negare, iuxta est dominus etc., was ja Unsinn ergäbe. Bei dem schlechten Griechisch, das H. schreibt, ist die aktive Fassung ἀρνῆσαι, obwohl sonst nur das med. ἀρνεῖσθαι vorkommt, nicht verwunderlich. Man vgl. Sim. I, 5, wo die Medialform ἀπαρνήσῃ und der aktive Aorist ἀπαρνῆσαι dicht neben einander stehen.

Verarmung um der Sünde seiner Kinder willen, weil er selber an dieser Sünde Schuld hat. Dieser tiefe Gedanke des Verflochtenseins des Geschicks und Verhaltens des Hausvaters und Hausherrn mit den Gliedern seines Hauses wird besonders im 7. Gleichnis deutlicher und in anderem Zusammenhang ausgeführt.[1] Im 6. Gleichnis hat Hermas zwei Hirten verschiedener Schafherden gesehen; der eine Hirte sieht jugendlich aus, ist in ein safrangelbes und mannigfach zusammengesetztes Gewand gekleidet, seine Schafe thun sich gütlich, sind ausgelassen und lustig; lustig springen sie herum, lustig blickt auch der Hirte drein und jagt und rennt unter seinen Schafen umher. Der andere Hirte, ein wenig von jenem entfernt, ist voll ausgewachsen, rauh und grimmig anzusehen, mit einem weißen Ziegenfell bedeckt, hat einen Ranzen auf seinen Schultern und einen harten Knotenstock sowie eine derbe Peitsche in seiner Hand; er blickt so bitterböse drein, daß Hermas erschrickt. Dieser zweite Hirte empfängt einige Schafe von dem anderen Hirten, Schafe, welche Hermas schon in der Nähe der anderen an einem besonderen Platze gesehen hat, — solche, die sich zwar auch gütlich zu thun pflegen und ausgelassen sind, aber nicht wild umherspringen. Diese Schafe nun werden vom zweiten Hirten auf einen mit Dornen und Disteln bewachsenen steilen Abhang geführt, wo sie mitten in Dornengeflecht und Distelgestrüpp verwickelt und jämmerlich zerfetzt werden. Ja, der Hirt hat es gerade darauf abgesehen, sie recht zu plagen: er treibt sie bald hierhin, bald dorthin und verstattet ihnen keine Ruhe; es ist gar nicht daran zu

[1]) Wir stehen wieder in späterer Zeit. Die 4. Vision ist datiert; sie hat statt 20 Tage nach der dritten. Die als Einleitung zu allem, was folgt, zu betrachtende 5. Vision ist zwar zeitlich nicht näher bestimmt. Aber vermutlich ist eine längere Zeit als verstrichen zu denken. Hermas hat sich inzwischen seines Auftrags entledigt: er hat Buße seinem Hause und allen „Heiligen" gepredigt, und das unter dem gewaltigen Eindruck der 4. Vision von der künftigen Trübsal. Das Bild, unter dem er sie gesehen, das schreckliche Ungeheuer, will nicht weichen aus seiner Seele. „Ich wandte mich zurück voller Furcht, in dem Gedanken, daß das Tier kommen werde" (vis. IV, 2, 5; IV, 3, 6f.). Die „Gebote" empfängt er im Hause (vis. V, 1). Als er eben betend auf seinem Lager sitzt, erscheint ihm erstmalig der Bußengel. Die Situation ändert sich erst wieder sim. II: Da wandert Hermas wieder aufs Feld. Jene Bußpredigt aber ist für sein Haus nicht ohne Wirkung geblieben, s. w. u.

denken, daß sie gedeihen und gutes Aussehen gewinnen. Dieser, der zweite Hirte, ist, so wird Hermas vom Bußengel belehrt, der ἄγγελος τῆς τιμωρίας, der Engel der strafenden Heimsuchung, der Züchtigung. Er gehört zu den frommen Engeln, hat aber die Aufgabe, zu strafen, zu plagen. Die vom anderen Hirten oder Engel geweideten Schafe, deren charakteristisches Merkmal neben dem gemächlichen Wohlleben das Springen und Hüpfen ist, sind unverbesserliche Sünder, für die es keine Buße mehr gibt, solche, die sich von Gott ein- für allemal losgemacht, welche gegen den Namen Gottes Lästerung verübt haben. Ihr Endgeschick ist der Tod. Die anderen haben sich zwar auch dem fleischlichen Wohlleben und Betrügereien hingegeben, aber sind zur Lästerung gegen den Herrn nicht fortgeschritten. Für sie besteht noch Hoffnung, daß sie Buße thun und dadurch zum Leben kommen. Jene versinken in Tod, diese nur in Verderben, καταφθορά. Über sie soll nicht der böse Engel, der Todeshirte, schalten, sondern nur der Engel der Strafe. Für sie beginnt unter seiner Aufsicht eine gnädige, wenn auch scharfe, eine auf ihr Bestes gerichtete, wenn auch schmerzliche Heimsuchung. Denn was sind die verschiedenen Plagen und Strafen? Hermas fragt und wird belehrt: solche Plagen gehören dem irdischen Leben an; die einen werden gezüchtigt durch Verluste (ζημίαι = Geldverluste, besonders Geldstrafen von Gerichts wegen), andere durch Entbehrungen und Mangelleiden aller Art (ὑστερήσεις), andere durch alle möglichen Krankheiten, andere durch Unstetigkeit und Unruhe aller Art (πᾶσα ἀκαταστασία), noch andere endlich dadurch, daß sie von unwürdigen Leuten geschmäht und gedrückt werden und durch viele Umtriebe anderer Art von ihnen zu leiden haben. „Denn viele Leute sind unbeständig bei all ihrem Vorhaben: sie nehmen sich viele Dinge vor und gar nichts will ihnen recht glücken. Sie sagen dann: wir kommen mit unserem Thun und Treiben auf keinen grünen Zweig; aber es fällt ihnen nicht aufs Gewissen, daß sie böse Werke gethan haben, sondern sie klagen den Herrn an. Wenn sie nun alle mögliche Trübsal erlitten haben," fährt der Bußengel in seiner Belehrung an Hermas fort, „dann werden sie mir übergeben behufs tüchtiger Erziehung und werden stark im Glauben an den Herrn, und sie dienen in den übrigen Tagen ihres Lebens dem Herrn mit reinem Herzen, und haben auch

hinfort Segen bei allem, was sie thun; alles was sie vom Herrn erbitten, empfangen sie." Dann preisen sie den Herrn dafür, daß sie mir übergeben wurden und nichts Schlimmes haben sie mehr zu erleiden (sim. VI, 3, 4—6).

Die Strafe scheint der Sünde, auch dem äußeren Zeitmaß nach, zu entsprechen. Aber eine solche Gleichung ergäbe ein Mißverhältnis; damit geschähe der Gerechtigkeit kein Genüge. So muß die Strafe um so stärker in sich selber sein. Was ihr an Extensivität abgeht, wird durch ihre Intensivität ausgeglichen. Z. B.: beträgt das Zeitmaß des fleischlichen Wohllebens in einem bestimmten Falle eine Stunde, so kommt die Strafe einer Stunde ihrer Stärke nach einem Strafmaß von 30 Tagen gleich; hat jemand einen Tag fleischlich gelebt, so mag er scheinbar einen Tag Strafe erleiden, — thatsächlich wiegt die Strafe so schwer wie die eines ganzen Jahres. „So siehst du, daß die Zeit der Lust und des Trugs (τῆς τρυφῆς καὶ ἀπάτης, — die sinnliche Lust, überhaupt alle Sünde, sofern sie Lust erregt und Wonnegefühl bringt, betrügt zugleich, insofern sie danach den Fluch bösen Gewissens und göttlicher Strafe zur Folge hat) sehr kurz ist, dagegen die Zeit der Strafe und Plage lang" (sim. VI, 4, 4).[1] „Es soll die Flüchtigkeit der trügerischen Lust und die Schwere der unausbleiblichen Strafe durch ein ideales Zeitmaß beider ausgedrückt werden" (Zahn, Hirt des H., S. 436). Jene Berechnung beruht auf der Verschiedenartigkeit dessen, was Wohlleben und Betrug einerseits und was Plage und Strafe anderseits bewirken. Wer wohl lebt, vergißt schnell sein Thun; wenn aber über jemanden nur für einen Tag ernstliche Plage und Strafe ergeht, so wird er doch für ein Jahr gestraft und geplagt, weil die Erinnerung daran bleibt und somit auch an das, was er gesündigt hat (sim. VI, 5, 3). Der Begriff der τρυφή, des Wohllebens, soll von Hermas im weitesten Sinne gefaßt werden. Dahin gehört z. B. der Jähzorn, womit jemand seines Herzens Begier Genüge thun möchte, Ehebruch, unmäßiges Trinken, Widerrede, Lügen, Habsucht, Beraubung und derlei mehr. „Es gibt aber auch ein heiliges Wohlleben, das den Menschen selig macht", — Gutes thun (ib. § 7).

[1]) Vgl. die biblische Grundstelle Num. 14, 34; auch Orig. hom. 8 in Num.

Das ist der Inhalt des 6. Gleichnisses. Neben der demselben innewohnenden besonderen Bedeutung, um derentwillen sein Inhalt hier auch ausführlicher wiedergegeben wurde, als sonst nötig gewesen wäre, soll es vor allem das 7. Gleichnis vorbereiten, das ganz der Person des Hermas und seinem Hause gilt. Hermas weiß nun, daß der Engel der Züchtigung noch in seinem Hause wohnt, aber glaubt, die Zeit sei da, daß er von ihm weiche. Denn er hat es doch nicht an Buße fehlen lassen, ja er kann von seinen Kindern sagen: sie haben von ganzem Herzen Buße gethan (sim. VII, 4) und der Bußengel bestätigt es ihm. Aber trotzdem, der Engel soll bleiben: „Du mußt bleiben; so hat der herrliche Engel (*ὁ ἔνδοξος ἄγγελος, ὁ σεμνότατος ἄγ.* vis. V, 1, in des Dienst der Bußengel gesandt ist, wohl nicht Christus, sondern etwa Michael) mir aufgetragen deinetwegen; der will, daß du versucht werdest." Und als Hermas befremdet meint, daß er sich keines so bösen Verhaltens bewußt sei, daß er verdient habe, diesem Engel übergeben zu werden, wird ihm erwidert: „Was deine Sünden betrifft, so sind sie allerdings zahlreich, aber nicht so schwer, daß du diesem Engel (dem Strafengel) übergeben werden müßtest; aber dein Haus hat schwere Frevelthaten und Sünden begangen, und der herrliche Engel ist über ihre Werke erzürnt, und darum hat er mir befohlen, dich eine Zeitlang mit Trübsal heimzusuchen, damit auch sie Buße thun und sich von aller Lust dieser Welt reinigen. Wenn sie Buße thun und sich reinigen, dann wird der Strafengel von dir weichen." Und als Hermas sich noch nicht beruhigen kann, wird ihm geantwortet: „Jene (deine Kinder) können nicht gezüchtigt werden, wenn nicht zugleich du, der du das Haupt des Hauses bist, gezüchtigt wirst; wirst du gezüchtigt, werden auch notwendig jene gezüchtigt; geht es dir gut, so kann ihnen keine Trübsal widerfahren." — „Aber sie haben doch Buße gethan!" — „Gewiß; aber meinst du, daß denen, die Buße thun, sofort ihre Sünden erlassen werden? Durchaus nicht! Sondern der, der Buße thut, muß sein Leben kasteien (*βασανίσαι*) und muß sich tief erniedrigen in all seinem Wandel und mit allen möglichen verschiedenen Trübsalen heimgesucht werden; und wenn er die über ihn kommenden Trübsale erträgt, so wird sich auch der Schöpfer des Alls ganz gewiß seiner erbarmen, ihn stark machen und ihm,

so zu sagen, Heilung gewähren. Danke du dem Herrn dafür, daß er dich für würdig gehalten hat, dir vorher deine Trübsal zu offenbaren, damit du sie, nachdem du sie vorher erkannt hast, auch mit Kraft ertragest" (sim. VII, 2—5).

Hermas zeigt sich über das Geheimnis seines häuslichen Elends beruhigt. Er bittet nur, daß der Engel bei ihm sei, daß er alles, was ihm noch an Trübsal bevorstehe, zu ertragen vermöge. Und der Bußengel spricht zu ihm: „Ich will mit dir sein; ich will auch den Strafengel bitten, daß er dich gelinde züchtige." Nur soll Hermas demütig bleiben und dem Herrn von ganzem und reinem Herzen dienen, dazu auch seine Kinder und sein Haus. Stark und rein muß seine Buße sein, zusamt seinem Hause; dann wird alle Plage von ihm ablassen.

Wie erschütternd wird hier dargestellt, wie der Hausvater für sein ganzes Haus mitverantwortlich ist, darum auch zum Mitleiden mit den eigentlich Schuldigen mitverurteilt wird! Das ist aber nicht in Form einer abstrakten Lehre vorgetragen, sondern dem unmittelbarsten Eindruck aus der täglichen Erfahrung in des Verfassers eigenem häuslichen Leben entnommen. Und wer das Leben von heute beobachtet, wer zumal als Seelsorger in das Familienleben so vieler hineinschaut, Tag für Tag macht er ganz dieselben Erfahrungen, wie jener schlichte Christ am Ende der apostolischen Zeit. Es wäre nur angebracht, anläßlich des Jammers und Elends im täglichen Leben, daß mehr Buße gepredigt würde. Es gibt ja eine Theologie, welche sich geflissentlich scheut, noch mit Ernst an den Gedanken der Heil. Schrift zu erinnern, daß Gott die Sünder heimsuche, auch in bitteren Schicksalen auf dieser Welt, welche jüdische Anschauungsweise des Apostels wittert und darob schilt, wenn er etwa 1. Kor. 11, 30 zu bedenken gibt: „Darum," nämlich weil das Sakrament des Abendmahls von euch unwürdig gefeiert wird, „sind viele Kranke und Schwache unter euch, und ein gut Teil schlafen." Ja, unser gesamtes Predigergeschlecht ist, wenn ich recht sehe, von einer bedenklichen Zaghaftigkeit angekränkelt, das unmittelbar göttliche Walten im Zusammenhange von Schuld und Strafe hervorzuheben und im Einzelfalle zur Geltung zu bringen, immer wieder in falscher, einseitiger Berufung auf Joh. 9, 3! Wie bedeutsam ist es schon in der ältesten Kirche erschienen, daß

der Vater sich bekehre! Johannes sagt von dem königlichen Beamten (Joh. 4, 53): „Er selbst kam zum Glauben und sein ganzes Haus." Paulus antwortet dem Kerkermeister in Philippi auf seine Frage, was er thun solle, um gerettet zu werden: „Glaube an den Herrn Jesum, so wirst du und dein Haus gerettet" (Apg. 16, 30 f.). Lydia wird getauft und ihr Haus (ib. V. 15). Die Väter werden ermahnt, ihre Kinder nicht zu erbittern, sondern sie in einer solchen Zucht und Unterweisung aufzuziehen, die dem Herrn gefällig ist (Eph. 6, 4; Kol. 3, 21). Aus der Darstellung des Hermas aber sehen wir auch, wie schon in der alten Kirche die Hand Gottes sich züchtigend auf eine ganze Hausgemeinschaft legen mußte, um der Sünden der Kinder willen. Und ich wüßte keine Stelle in der altkirchlichen Litteratur, wo so deutlich wie hier der Gedanke der Stellvertretung bei Züchtigungs- und Strafleiden unter Blutsverwandten hervorgehoben wäre wie hier. Ob nicht dem Verfasser Christus selbst mit vor Augen geschwebt hat? Er mußte leiden, was seine Brüder nach dem Fleisch verdient. Er trug unsere Krankheiten, der das Haupt ist seines Leibes, — und das sind wir, — um unserer Sünden willen. (Schluß folgt.)

Pastor Lic. th. H. Wohlenberg.

Zur Beachtung

werden nachstehende Bücher empfohlen, die bei der Redaktion eingegangen sind. Eine ausführliche Besprechung kann nicht stattfinden.

Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil. Eine philologische Laienstudie von Dr. th. u. ph. Th. Vogel. 2. völlig umg. Aufl. 1899. 70 S. 1,20 M. Leipzig, Dürr.

Περι μεταθεσεως επισκοπων. Kirchenrechtliche Studie von Konst. M. Rhallis. 1898. 59 S. Athen, Maisner & Karpaduris.

Kanzelgebete. Eine Sammlung von kurzen Gebeten für alle Kanzelabkündigungen. Von P. Alfr. Strauß. 1900. 36 S. 0,75 M. Breslau, Dülfer.

Wissenschaftliche Beweise für ein zukünftiges Leben und für die Heilkraft der menschlichen Seele (Gedanken und Beobachtungen eines Laien). Von H. Sander. 26 S. 0,50 M. Bielefeld, E. Siedhoff.

Kann man seines Heils gewiß werden? Vortrag von P. H. Krafft. 1899. 19 S. 0,25 M.

Der Allerverachtetste. 5 Predigten über Jes. 53 von P. H. Krafft. 1896. 67 S. 0,40 M.

Die christliche Vollkommenheit nach der Schrift. Vortrag von Lic. Riggenbach. 1896. 21 S. 0,40 M. Barmen.

Die Originalität des neulich entdeckten hebräischen Sirachtextes textkritisch, exegetisch und sprachwissenschaftlich untersucht von Prof. D. Ed. König. 1899. 113 S. 2,50 M. Freiburg i. Br., J. C. B. Mohr.

Geschichte des Christentums in seinem Gang durch die Jahrhunderte. Von Fr. Öhninger. Mit 145 Illustrationen nach den besten Darstellungen hervorragender Künstler und einer Kunstdruckbeilage, darstellend das Zeitalter der Reformation von W. von Kaulbach. 560 S. 8°. Dritte, in Text und Illustration stark vermehrte Auflage. Elegant gebunden nur 4 M.

Am Throne Gottes. Erzählungen zum heiligen Vaterunser. Von Ernst Evers. In hocheleg. Einbande 3 M.

Sieghardus, der Hauptmann, der beim Kreuze stand. Von Prof. W. Schmidt. In eleganter Leinendecke 2 M.

Durch das heilige Land. Eine Reise durchs gelobte Land, in Briefen für die Jugend erzählt. Von M. Rüdiger. Mit 6 hochfeinen Chromobildern und einem Jerusalem-Panorama nach Aquarellen von F. Perlberg, sowie 20 schwarzen Originalzeichnungen. In hübschem Kartoneinband und farbiger Decke 1,20 M.

Als Pilger an heiligen Stätten. Erlebnisse zweier Kinder in Palästina. Von Frieda v. Kronoff. gr.-8°. 32 Seiten mit 28 Bildern. — In prächtigem

Farbendruckumschlage mit dem Bilde: „Auf dem Hirtenfelde bei Bethlehem" nur 0,15 M.; 50 Expl. à 0,12 M.; 100 Expl. à 0,10 M.

Erzählungen für Christenkinder. Neue Ausgabe. Von Barth. (10 verschiedene Bändchen.) Jedes Bändchen hat 64 Seiten, ist hübsch kartonniert und hat prächtigen Farbendruckumschlag. Preis à Bändchen 0,25 M. (100 Bändchen, auch gemischt 20 M.)

Neue Edelweißerzählungen. Nr. 51—60. Sammlungen christlicher Lebensbeschreibungen und Geschichten. 60 verschiedene Hefte in reizendem Buntdruckumschlage mit einem zu jeder Erzählung passenden Bilde, von hübschen Gebirgslandschaften umrahmt. — Preis eines Heftes von 32 Seiten nur 0,10 M. (100 Expl., auch gemischt, 8 M.)

Grüß Gott. VIII. Ein Jahrbüchlein für Sonntagsschulen und Kindergottesdienste. Neues großes Format in hübschem Farbendruckumschlag, 64 Seiten stark. (Bis jetzt 8 Hefte erschienen!) Preis nur 0,20 M.; 50 Expl. à 0,17 M., 100 Expl. à 0,15 M.

Damenkalender auf das Jahr 1900. Von M. Rüdiger. In hübschem Leinenband mit Deckelzeichnung von F. Reiß. 1,50 M.

Der Christenfreund. Ein Abreißkalender für das christliche Haus auf das Jahr 1900 mit bibl. Betrachtungen, Erzählungen und Gedichten für jeden Tag. Nur 0,60 M. Auf 10 Expl. wird 1 Freiexemplar gewährt. Billigster Abreißkalender mit religiösen Betrachtungen.

Für Alle. — Kalender auf das Jahr 1900. 4. Jahrgang. 112 Seiten. Mit feinem Farbenbild „Das Tischgebet". — In schönem Farbendruckumschlag nur 0,40 M.

Christlicher Jugendfreundkalender auf das Jahr 1900. 4. Jahrgang. 64 S. In feinem Chromodruckumschlage nur 0,15 M.; 25 Expl. à 0,13 M.; 50 Expl. à 0,11 M.; 100 Expl. à 0,10 M.

Himmelsblumen. Neue Erzählungen für Jung und Alt, in farbigem Umschlag, je 32 S. 0,15 M.; 100 Hefte 12 M.

Sämtlich im Verlag von Carl Hirsch in Constanz.

Die Literatur des Jahres 1899. 2. Abt. Historische Theologie, bearbeitet von Lüdemann, Preuschen, Ficker, Lösche, Kohlschmidt, Lehmann u. Hegler. Theologischer Jahresbericht 19. Bd. 531 S. Berlin, Schwetschke & S.

Briefe und Tagebuchblätter D. Joh. Hinrich Wicherns. Von D. J. Wichern. 1900. I. Bd. 1826—48. Mit einem Jugendbildnis Wicherns. 459 S. 6 M. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses.

M. Gerhard Omekens Unterricht von der Visitation 1557. Veröffentlicht und besprochen von Dr. Schnell. 1900. Güstrow, Opitz & Co. 31 S. 0,75 M.

Erlanger Theologie, Frank und Seeberg. Von Theophilos. 1900. 19 S. 0,20 M. Hannover, Wolff & Hohorst Nachf.

Der hl. Theodor von Studion. Von D. G. A. Schneider. 1900. Kirchengeschichtliche Studien von D. Knöpfler, Schrörs u. Sdralek. V. Bd. 3. Heft 110 S. 2,60 M.

Soeben erschien:

Die neuen alttestamentlichen Perikopen der Eisenacher Konferenz.

Exegetisch-homiletisches Handbuch

in Verbindung

mit Generalsup. Propst D. Faber; Professor D. Kleinert; Konf.-R. Lic. Keßler; Pastor prim. Kölling; Pastor Stosch u. a.

herausgegeben von

A. Pfeiffer,

Vize-Generalsuperintendent in Bübben.

1. Lieferung. 5 Bogen Lex.-8°. M. 1.—.

Zu den in unserem Verlage bereits erscheinenden Bearbeitungen der neuen epistolischen Perikopen herg. von Superintendent D. Reyländer und der neuen evangelischen Perikopen herg. von Pfarrer Lic. Dr. Mayer tritt hiermit die Herausgabe der neuen alttestamentlichen Texte hinzu und wird damit das

Exegetisch-homiletische Handbuch
über die
von der Eisenacher Kirchenkonferenz bestimmten neuen Perikopen

seinen Abschluß finden.

Die Anlage des Werkes ist die bewährte der epistolischen und evangelischen Perikopen resp. der berühmten Sommer'schen Bücher über die altkirchl. Perikopen: Grundtext als Grundlage der Übersetzung und Exegese, dem Grundtext möglichst nahekommende Übersetzung, eingehende praktisch-wissenschaftliche Exegese, homiletische Verwertung.

Die Namen der beteiligten Theologen bilden die sicherste Gewähr für eine wissenschaftlich solide, den Bedürfnissen des Amtes angepaßte Bearbeitung.

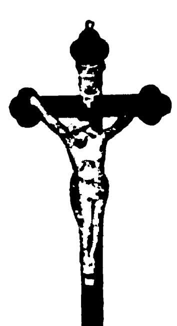
Das Werk soll in 12 schnell aufeinander folgenden Lieferungen erscheinen, so daß die Abnehmer ca. 1 Monat vor Gebrauch die benötigte Perikopenbearbeitung in Händen haben werden.

Handlung von Kirchengeräten

von **Heinr. Feesche, Hannover,** Georgsplatz 13.

Abendmahlskannen und -Kelche. Taufbecken und -Kannen.
Kron- und Wandleuchter. Kruzifixe. Altarleuchter.

Abendmahlshostien, à Mille 1 M. 25 Pf.	**Kranken-kommuniongeräte.**	**Altarlichte,** à Pfund 2 M. 40 Pf.



Schönster Zimmerschmuck für das christliche Haus!

Thorwaldsen, Christus segnend, Elfenbeinmasse.

Höhe cm	95	75	56	46	35	26	20	14
Preis M.	45	25	12	9	6	4	3,50	2

Thorwaldsen, Christus als guter Hirte. Zwei Lämmer zu Füßen. Höhe 65 cm M. 25.

Schoenherr, Der gute Hirte. Höhe 56 cm M. 12, 35 cm M. 6.

Der gute Hirte. Höhe 60 cm M. 16, 46 cm M. 10.

Verpackung berechne ich zum Selbstkostenpreise.

Alabasterkreuze mit Sockel zum Stellen.

Höhe cm	8	10	13	16	18	21	24	26	29	32	34	37	40	42	45
Gerades Kreuz			2	2.50	3	3,50	4	5	5,75	7,25	9	10	11	12	14
Got. Kreuz	1,20	1,40	1,70	2	2,25	3	3,50	4	5	6,50	7,50	8,50	9,50	10,50	12,50

Leuchtkreuze

Höhe cm	22	28	37	44
Preis M.	0,75	1,—	1,25	1,75

—— **Neue Preisverzeichnisse mit Abbildungen gratis.** ——

Neuester Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Hrsg. von Prof. D. A. Schlatter und Prof. D. H. Cremer. IV. Jahrg. 1900. (Preis des Jahrg. von 6 Heften 10 M.)
5. Heft: **Dazer,** Lic. Dr. Georg, **Der Subjektivismus** in Franks „System der christlichen Gewißheit". Ein Beitrag zum Verständnis seiner Theologie. 2,20 M.

Brockes, P. Ferd., **Quer durch Klein-Asien.** Bilder von einer Winterreise durch das armenische Notstandsgebiet. Mit Vorwort von Gen.-Sup. D. Braun in Berlin. Mit 138 Abbildungen. 4 M., geb. 5. M.

Dalton, H., Aus dem Leben einer evangelischen Gemeinde. 3,60 M., geb. 4,20 M.

Dörpfeld, Fr. W., **Katechismus für Väter u. Mütter.** D. Luthers Unterweisung über der Eltern Würde, Pflicht und Arbeit. (Abdruck aus dem X. Bande der Ges. Schr.) 30 Pf.; 10 Ex. 2,50 M.; 50 Ex. 10 M.

Horbach, Pfr. em., **Offener Brief an Herrn Bischof v. Anzer** über die Stellung der Mission zur Politik, zugleich eine Denkschrift an die deutsche Regierung. 1 Mk.

Richter, P. Paul, **Theodor Fliedner** und die Zukunft der weiblichen Diakonie. 50 Pf.

Cremer, Prof. D. H., **Bibelstellen und Sachregister** zu **„Die paulinische Rechtfertigungslehre"** 1. u. 2. Aufl. Ausgearb. von Pfr. Ernst Kappeler. 50 Pf.
Die **Rechtfertigungslehre mit Register** kostet geb. 8 M.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Zahn,
Prof. d. Theologie in Erlangen

D. von Burger,
Oberkonsistorialrat in München

Probst W. Becker in Kiel; Prof. Dr. F. Blaß in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. von Burk in Stuttgart; Pastor D. Büttner in Hannover; Prof. D. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. D. Haußleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. Klostermann in Kiel; Prof. D. K. Knoke in Göttingen; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Lotz in Erlangen; Oberpastor Luther in Reval; Prof. D. Al. von Oettingen in Dorpat; Superintendent E. Petri in Zellerfeld; Prof. Dr. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. Lic. Dr. Schnedermann in Leipzig; Prof. D. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. Sehling in Erlangen; Konsistorialrat Lic. L. Staehlin in Ansbach; Prof. D. Volck in Rostock; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Ulm; Pastor Lic. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XI. Jahrgang. 12. Heft.
(132. Heft ausgeg. i. Dezember 1900.)

Erlangen und **Leipzig.**

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1900.



Inhalt.

Seite

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:
Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt**, München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig**, Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 25 Pf.; Beilagengebühr 20 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Thätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

---

eine richtige Anschauung von seinem Lebensbild und

Inhalt.

P. T.

Mit dem vorliegenden Dezemberheft schließt der elfte Jahrgang der **„Neuen Kirchlichen Zeitschrift"** und werden die geehrten Abonnenten nicht nur um geneigte

umgehende Abonnementserneuerung

hierdurch höflichst gebeten, sondern auch ersucht: der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift" durch persönliche Empfehlung immer weitere Kreise gewinnen zu helfen. Jede Buchhandlung, Postanstalt (Postzeitungsliste 5277) wie die unterzeichnete Verlagshandlung in Leipzig nimmt Bestellungen an.

Um denjenigen Abonnenten, welche die „Neue Kirchliche Zeitschrift" **gebunden** aufzuheben wünschen, einen geschmackvollen und auch für die Folge gleichen Einband zu ermöglichen, sind

elegante Einbanddecken

angefertigt, die zum Preise von 1 Mark nur durch die Buchhandlungen und die Unterzeichnete zu beziehen sind.

Hochachtungsvoll

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (**Georg Böhme**),
Erlangen und Leipzig.

würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Die Wahrheit von der Präexistenz Christi in ihrer Bedeutung für christliches Glauben und Leben.

Die moderne Theologie erklärt gerade die übernatürlichen Vorzüge, die das Neue Testament Jesu Christo, unserem Erlöser, beilegt, als etwas Bedeutungsloses für die Erkenntnis seiner Person und für den Glauben an ihn. Sie sieht dieselben an als einen im Grunde überflüssigen Schmuck, worein die Apostel nachgehends das Bild ihres Herrn eingekleidet haben, um ihm eine übermenschliche, göttliche Glorie zu verleihen. Es bringe deshalb dem eigentlichen Heilsglauben an ihn keinen Schaden, wenn man ihn dieses falschen Schmuckes wieder entkleide; ja, es sei das geboten, weil gerade in unseren Tagen so viele an diesem Übernatürlichen an der Person Christi einen Anstoß nehmen und sich dadurch vom Glauben abhalten lassen.

Unter diesen falschen Schmuck Christi, der sein wirkliches Lebensbild mehr verhülle als ins Licht stelle, rechnet man besonders die biblische Wahrheit von seiner Präexistenz oder seinem vorzeitlichen Sein und Leben bei Gott, seinem Vater. Allein ein jeder unbefangene Leser des Neuen Testaments wird finden, daß diese Wahrheit, weit entfernt ein unwesentliches und entbehrliches Stück der christlichen Glaubenslehre zu sein, die Grundlage bildet, auf der die ganze biblische Lehre von der Person und dem Werke Christi steht, ohne welche auch keine richtige Anschauung von seinem Lebensbild und

Lebensgang gewonnen werden kann, wie sie auch von der größten Bedeutung ist für die Gestaltung der spezifisch christlichen Religiosität und Sittlichkeit.

Nach dieser vierfachen Beziehung wollen wir dies noch näher nachweisen und zwar

1. an der Person Jesu Christi.

Um über die Person Jesu Christi zu einer richtigen Erkenntnis zu gelangen, gilt es vor allem die Aussagen des Herrn über sich selbst zu hören und zu überdenken, um daraus die Grundthatsachen seines religiösen Selbstbewußtseins feststellen zu können. Wir gehen dabei von den Worten Jesu bei den Synoptikern aus, die uns aber von selbst weiter führen werden zu seinen Reden im Ev. Johannis.

Niemand kann leugnen, daß das Selbstbewußtsein Jesu, sofern es sich auf sein Verhältnis zu Gott bezog, ein ganz einzigartiges gewesen ist. Es tritt das schon in der ersten von ihm berichteten Äußerung an seine Eltern hervor: „Wußtet ihr nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist?" Luk. 2, 49. Hätten letztere die innerste Grundrichtung im Wesen und Leben ihres Sohnes im Zusammenhang mit den außerordentlichen Vorgängen bei seiner Geburt besser bedacht, so hätten sie ihn an keinem anderen Ort aufsuchen können als im Tempel zu Jerusalem, dem Hause seines Vaters, und bei keiner anderen Beschäftigung als der mit der Schrift, dem Wort seines Vaters. Wir sehen: schon damals redete Jesus in einem tiefen, geheimnisvollen Sinn von Gott als seinem Vater, in dessen Gemeinschaft, in dessen Bezeugungen und Offenbarungen er von Jugend auf sein Lebenselement gehabt hat.

In merkwürdiger Weise entspricht nun aber dieser Rede Jesu von Gott als seinem Vater das Wort des Vaters über ihn, wie es bei seiner Taufe Matth. 3, 17 gehört wurde und in welchem er ihn feierlich als seinen geliebten Sohn erklärt, an dem er Wohlgefallen habe. Dieser Vorgang ist gewiß für die Entwicklung und Vollendung seines Sohnesbewußtseins von der größten Wichtigkeit gewesen. Doch gründet sich diese Erklärung des Vaters

gewiß nicht bloß auf das gottgefällige Bezeugen Jesu in seinem bisherigen Leben, auch nicht bloß auf seine unmittelbar vor der Taufe ausgesprochene Willigkeit, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, sondern sie bezieht sich zurück auf das ursprüngliche, von Ewigkeit her bestandene Liebesverhältnis zwischen Vater und Sohn, das hier enthüllt wird. Der Vater erkennt in Jesu den Sohn seiner Liebe und seines Wohlgefallens und beglaubigt ihn als solchen, wie er es nicht erst seit seinem Kommen in die Welt, sondern von Anfang an gewesen ist. Vgl. Joh. 17, 24: „Denn du hast mich geliebet, ehe denn die Welt gegründet war.“ Joh. 5, 20. Kol. 1, 13.

In dieses geheimnisvolle, einzigartige Verhältnis zwischen Jesus und Gott, seinem Vater, das uns die beiden obigen Stellen erst haben ahnen lassen, läßt uns aber der Herr noch einen überraschend tiefen und deutlichen Blick thun in seinem Wort Matth. 11, 27: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater: und niemand kennet den Sohn als nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren,“ wozu noch als Ergänzung Matth. 16, 17 beizuziehen ist, wo der Herr das Bekenntnis Petri von ihm als dem Sohn des lebendigen Gottes mit den Worten bestätigt: „Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel.“

Wie nahe stellt sich Jesus in diesen beiden Stellen neben Gott als dessen Sohn und Gott neben sich als seinen Vater und das in einem ganz ausschließlichen Sinn, hocherhaben über jedes sonstige zwischen Gott und einem Geschöpf bestehende Verhältnis! Gott ist der Vater Jesu, wie er sonst niemandes Vater ist und heißt, weshalb auch dieser, wenn er von der Vaterschaft Gottes redet, sich nie mit seinen Jüngern oder anderen Frommen zusammenstellt, sondern immer gesondert sich ausdrückt: „mein Vater“ und „euer Vater“ (Joh. 20, 17), während er umgekehrt sich mit seinem Vater in ein „wir“ zusammenfaßt (Joh. 14, 23). Gleicherweise nennt sich auch Jesus den Sohn Gottes ebenfalls in einem ganz einzigartigen Sinn, der bei Johannes durch die nähere Bestimmung „der eingeborene Sohn“ angedeutet ist. Dieser Ausdruck will ohne Zweifel besagen, daß Gott nur den ein-

zigen Sohn dieser Art hat, der von ihm geboren, aus seinem eigenen Wesen hervorgegangen und deshalb auch gleichen Wesens mit ihm ist. Er ist deshalb auch nach Röm. 8, 32 der „eigene“, ihm ganz zugehörige Sohn, dem er gegeben hat, das Leben zu haben, wie er es selbst hat, in unerschöpflicher Fülle und Selbständigkeit, so daß er selbst Gott heißen, selbst das Leben und die Lebensquelle für alle anderen Geschöpfe ist und sein kann. (Joh. 1, 4; 5, 26.)

Die Innigkeit und Ausschließlichkeit dieses Verhältnisses zwischen Vater und Sohn beschreibt der Herr in obiger Stelle als ein gegenseitiges Sicherkennen. Der Vater erkennt den von der Welt unerkannten und verkannten Sohn mit der innigsten Zuneigung seines Vaterherzens zu ihm als den Sohn seiner ewigen Liebe, dem er alles gegeben und übergeben hat, was er selbst hat und was der Sohn zur Ausrichtung seines ewigen Liebeswillens bedarf. Und der Sohn hinwiederum erkennt den Vater mit der klarsten Einsicht und innigsten Sohnesliebe als denjenigen, von dem er alles hat; er erkennt ihn in allen Tiefen seines heiligen Gotteslebens und seiner unendlichen Liebe. Dieses gegenseitige Sicherkennen des Vaters und des Sohnes beruht aber auf der vollkommenen Einheit ihres Wesens und Lebens, wie auch auf ihrer gegenseitigen Liebesdurchdringung. Der Sohn ist und lebt ganz im Vater und der Vater im Sohn; sie sind im höchsten Sinne Eines. Vgl. Joh. 5, 19f.; 14, 10f.; 17, 10. 21f.

Freilich in dieses innerste göttliche Heiligtum, in diese innigste Liebesgemeinschaft des Vaters und Sohnes vermag kein erschaffener Geist einzudringen. Selbst die Engel, diese reinen himmlischen Geister, bleiben davor in heiliger Anbetung stehen; wie viel weniger vermöchten unreine sündige Menschenkinder etwas davon fassen! Es bliebe uns in Ewigkeit verborgen. Aber weil in diesem Geheimnis auch der tiefe Ursprung unseres eigenen Heiles liegt, weil dieses ja ein gemeinschaftliches Werk des Vaters und Sohnes ist, weil auch unser eigenes Kindesverhältnis zu Gott sich nach diesem höchsten Urbild des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn gestalten soll, deshalb hat es Gott wohlgefallen, den Unmündigen etwas davon zu offenbaren, während es den Weisen dieser Welt

verborgen bleibt. Der Vater offenbart den heilsbegierigen Menschenseelen seinen Sohn als den einigen Heilsmittler, als den Weg zum Vater (Matth. 16, 17; Gal. 1, 16; Joh. 14, 6). Und der Sohn offenbart den Menschen, die ihm der Vater gegeben hat, den Namen seines Vaters, den Reichtum und die Tiefen seiner ewigen Liebe in Christo (Matth. 11, 27; Joh. 1, 18; 17, 4. 6).

Diesem nahen Verhältnis, in welchem nach dem Bisherigen Jesus als eingeborener Sohn zu Gott als seinem Vater stund, entsprach aber auch ganz die Art und Weise seines Verkehrs oder seiner Gemeinschaft mit Gott. Auch dieser trug einen ganz einzigartigen Charakter an sich. Allerdings stund und bewegte sich derselbe während seines Erdenwandels auch auf dem Grund und Boden des Glaubens. Denn damals wandelte auch der Herr noch nicht im Schauen; sein Erdenlauf war auch ein Pilgerlauf (2. Kor. 5, 6 f.), als dessen Ziel das Kommen zum Vater ihm allezeit vor Augen stund (Joh. 16, 28). Seine Frömmigkeit schloß sich deshalb auch nahe an an das Glaubensleben der alttestamentlichen Frommen, hat dieses in sich aufgenommen und zur Vollendung geführt (Hebr. 12, 2), wie sich ja der Herr je und je auch ein Psalmwort, das demselben entsprungen war, angeeignet hat, z. B. am Kreuze (Ps. 22, 1; 31, 6), wo er ähnliches erfahren und empfunden hat, wie jene in ihren schwersten Glaubensproben.

Anderseits aber stund seine Gottesgemeinschaft unendlich hoch über derjenigen der Frömmsten in Israel. Sie faßte keineswegs nur diejenigen Momente in sich, welche die alttestamentliche Frömmigkeit in ihrer höchsten Blüte zu Tage gebracht hat, z. B. in Ps. 16, 23, 73, 103 und wie sie sich aus dem Bundesverhältnis, in das Gott zu dem Volke Israel getreten war, entwickeln konnten, sondern sie bewegte sich auf einer für ein Geschöpf überhaupt unerreichbaren Höhe. Sie entsprach ganz dem Verhältnis, wie es nur zwischen dem ewigen Vater und seinem eingeborenen Sohn bestehen und sich bilden konnte. Sein Verkehr mit Gott war ein unmittelbarer, dieser Welt und Zeit völlig entnommener Geistesverkehr, ein ununterbrochenes Zusammenleben mit dem Vater, das den allerinnigsten und vertrautesten Liebesaustausch mit demselben, die

erquicklichsten Empfindungen seiner Vaterliebe, ein stetes Bitten und Nehmen aus seiner unendlichen Gottesfülle, ein stetes Sichhingeben und Aufopfern an seinen Vaterwillen in sich schloß. Vgl. Joh. 1, 18; 10, 17; 11, 41 f.; Matth. 14, 19; Joh. 12, 27 f.; Matth. 11, 26; 26, 39; Joh. 17, 1. 24; Luk. 23, 46.

Aus allem Bisherigen ergibt sich nun deutlich die volle Bedeutung des Namens „Sohn Gottes", wie ihn der Herr Jesus sich selbst beigelegt hat und wie er ihm auch von anderen gegeben worden ist (Matth. 16, 16; Joh. 6, 68; 9, 35). Derselbe ist keineswegs nur eine Bezeichnung seiner messianischen Würde und einer theokratischen Adoption, wie viele mit Berufung auf 2. Sam. 7, 14; Ps. 2, 7; 89, 27 f.; Hebr. 1, 5 gemeint haben. In diesen Stellen mag der geschichtlich-prophetische Ausgangspunkt dieses Namens liegen; aber in der Anwendung auf den Herrn erhielt er eine noch viel höher und tiefer gehende Bedeutung. Die Zeitgenossen des Herrn mögen sich mancherlei unklare Vorstellungen darüber gemacht haben; das Entscheidende ist, in welchem Sinn der Herr selbst diesen Namen aufgefaßt und sich beigelegt hat, und da ist kein Zweifel, daß er dabei immer sein tiefstes Wesensverhältnis zu Gott, seinem Vater, im Auge gehabt hat und zwar nach einer doppelten Beziehung. Einmal kam darin seine völlige Abhängigkeit von Gott, seinem Vater, zum Ausdruck, von dem er stammte und in dem er seinen Lebensgrund hatte, dem er deshalb auch immer die höchste Ehre gab, unter dessen Willen und Gebot er sich ganz hinunterstellte (Joh. 5, 19 f. 26; 10, 18. 29; Matth. 26, 39). Aber anderseits war auch darin ausgesprochen seine völlige Einheit mit Gott, sofern dieser sein eigenes Gottesleben in seiner ganzen Fülle in ihn gelegt hat, daß er in Wahrheit sagen konnte: „Ich und der Vater sind eins" (Joh. 10, 30; 5, 23). Auf diesem seinem Wesensverhältnis zu Gott beruhte erst seine Einsetzung zum Gesalbten, seine Erhebung auf den höchsten königlichen Thron (Ps. 2. 110; Hebr. 1, 5).

Zum Zweck einer weiteren Erläuterung und Bestätigung des Gesagten weisen wir noch in der Kürze auf vier bedeutsame Selbstzeugnisse des Herrn aus den letzten Tagen seines Erdenlaufes hin. In Mark. 13, 32 nennt sich der Herr selbst „den Sohn" und bezeichnet damit seine Stellung zu Gott als die höchste, nächste und

vertraulichste, die ihn hoch hinaufhebt über die höchsten Kreaturen, über Menschen und Engel. Vgl. Kap. 12, 6. Und doch — wie hoch stellt er den Vater noch über sich.

Auch die letzte und wichtigste Frage, mit welcher der Herr seine Verhandlungen mit seinen Gegnern in Jerusalem abgeschlossen hat, bezieht sich noch auf die Person des Messias und ihr eigentliches tiefstes Wesen. Sie lautete: „Was dünket euch von Christo? Wes Sohn ist er?" Sie antworteten: „Davids Sohn." Daß aber diese Antwort eine ungenügende sei und das Grundwesen seiner Person noch keineswegs treffe und ausspreche, beweist ihnen der Herr daraus, daß David ja den Messias seinen Herrn nenne (Ps. 110) und ihm damit die höchste Hoheitsstellung auch über ihn selbst zuweise. Dies hätte er nicht thun können, wenn Christus nichts Höheres wäre als Davids Sohn. Diese Hoheitsstellung des Messias beruht aber einzig darauf, daß er noch in einem anderen und höheren Verhältnis zu Gott steht, nämlich, daß er zugleich Gottes Sohn ist; deshalb ist er auch Davids Herr. Vgl. Röm. 1, 3 f.

Diese allerwichtigste Wahrheit, die ihnen der Herr damals nur in Form einer Rätselfrage nahe legte, hat er wenige Tage darauf auf die feierlichste Weise vor dem hohen Rat bekannt, indem er auf die Frage des Hohenpriesters, ob er Christus sei, der Sohn Gottes, die einfache, aber gewaltige Antwort gab: „Du sagst es; denn ich bin's." Auch hier ist der Name „Sohn Gottes" nicht ein bloßes Synonymon zu „Messias", sondern er spricht es aus, daß der Messias hoch über alles Menschliche erhaben im allernächsten Verhältnis zu Gott stehe und mit göttlicher Kraft und Herrlichkeit bekleidet sei, wofür sich der Herr noch auf sein baldiges Sitzen zur Rechten Gottes und sein einstiges Kommen in den Wolken des Himmels beruft.

Endlich nach seiner Auferstehung, im Begriff in seine himmlische Herrlichkeit einzugehen, stellt sich der Herr (Matth. 28, 18) unmittelbar neben den Vater, woran er noch den heiligen Geist reiht. Wir haben in diesen drei göttlichen Namen, die doch in einen Namen wieder zusammengefaßt sind, eine Darstellung der göttlichen Heilsoffenbarung und Heilshaushaltung, worein ein jeder Christ durch die Taufe hineingestellt werden soll, um

wieder vollen Anteil zu bekommen an der seligen Gemeinschaft mit dem Vater durch Christum im heiligen Geist. Vom Vater geht das Heil aus und zu ihm soll alles zurückgeführt werden; durch den Sohn ist es der Welt geschenkt und bereitet worden und im heiligen Geist bekommt es ein jeder, der da glaubet und getauft wird, zum persönlichen, ewigen Besitz. So hat also der Sohn die wichtigste Stellung im göttlichen Heilswerk neben dem Vater und dem heiligen Geist und muß deshalb selbst göttlichen Wesens sein.

Nach alledem stellt sich also der Herr selbst vor unsere Augen als der Sohn Gottes im höchsten, alles umfassenden Sinn. Alle sonstige Gottessohnschaft sowohl im Wesenssinn (Joh. 1, 12; Röm. 8, 29) als im Sinn einer besonderen Hoheitsstellung (Joh. 10, 34ff.) leitet sich erst von ihm her. Mit dem Namen „Menschensohn“ ordnet sich der Herr dem Menschengeschlecht ein als ein aus ihm hervorgegangener heiliger Sproß, der das ganze Geschlecht wieder heiligen und ihm neue Lebenskräfte wieder zuführen soll (1. Mos. 3, 15). Als Messias oder Davidssohn steht er im Zusammenhang mit dem Volk Israel und der alttestamentlichen Theokratie als künftiger Erbe des Königthrons und als der, in welchem alle Heilsverheißungen ihre herrliche Erfüllung finden werden. In dem Namen „Gottes Sohn“ aber enthüllt er uns seine nahe Verbindung mit dem ewigen Gott, seinem Vater, vermöge deren er erst der rechte Menschensohn und Davidssohn sein und werden konnte.

Das Resultat unserer bisherigen Untersuchung über die Person Jesu Christi auf Grund seiner Selbstzeugnisse und der Aussagen seines religiösen Bewußtseins ist kurz zusammengefaßt das: Jesus Christus ist der eingeborene Sohn Gottes und zwar im Sinne wesentlicher Gottgleichheit. Aus dieser Thatsache könnte nun ohne weiteres der Schluß gezogen werden: Also muß er auch von Ewigkeit her sein. Er ist dieser Sohn Gottes nicht erst geworden durch seine Menschwerdung, sondern er war es schon, ehe er in die Welt gekommen ist. Es ist aber von der größten Wichtigkeit, zu untersuchen und nachzuweisen, daß diese Wahrheit von der Präexistenz des Sohnes Gottes auch in der Schrift klar und unzweideutig gelehrt ist. Denn dann

dient sie jener Hauptwahrheit von der wesentlichen Gottheit Christi zur festen Stütze, während ohne das auch die letztere zweifelhaft und hinfällig würde. Wir wenden uns deshalb nun weiter zu der Frage: Was war der Ursprung und Ausgangspunkt des göttlichen Sohnesverhältnisses Jesu Christi? Auf welcher Grundlage hat sich dieses sein einzigartiges Bewußtsein gebildet und können wir hierüber überhaupt etwas Bestimmtes und Sicheres wissen? Auf letzteres antworten wir mit einem zuversichtlichen Ja. Führt uns doch das Neue Testament mit den darin niedergelegten Aussagen des Herrn noch einen wichtigen Schritt weiter und tiefer hinein in seine selige Erkenntnis, und wir tragen kein Bedenken, in dieses Geheimnis soweit einzudringen, als es uns die Schrift erlaubt und dazu Anleitung gibt.

So viel steht fest, daß das Sohnesverhältnis Jesu zu Gott seinem Vater, etwas ist, das nicht erst zeitlich geworden oder sich geschichtlich gebildet hat. Wir wissen kein einziges Ereignis im Leben Jesu, durch welches der Anfang seiner Gemeinschaft mit Gott, seinem Vater, in jenem besonderen Sinn, wie er uns schon in seinem ersten Wort (Luk. 2) entgegengetreten ist, begründet worden wäre. Auch die göttliche Stimme bei seiner Taufe bestätigt es nur, setzt es also schon voraus.

Wo liegt nun aber der verborgene Ursprung desselben? Wir gehen zunächst zurück auf die ersten Anfänge des Erdenlebens Jesu, auf die Geschichte seiner Empfängnis und Geburt. Wir besitzen darüber zwei Berichte in den beiden Evangelien des Matthäus und Lukas. Viele sehen in denselben eine bloße Legende und sagen, die Anfänge des Lebens Jesu seien in ein sagenhaftes Dunkel eingehüllt. Allein wir haben durchaus keinen Grund, die Geschichtlichkeit dieser Berichte anzuzweifeln. Sie stimmen nicht nur in der Hauptsache ganz zusammen, sondern tragen auch in ihrer Einfalt, Reinheit und Zartheit den Stempel göttlicher und geschichtlicher Wahrheit an sich und sind der Tiefe und Heiligkeit des großen Geheimnisses, mit dem sie es zu thun haben, durchaus entsprechend. Wir ersehen aus ihnen, wie der Herr Jesus zwar als Mensch, wie alle anderen Menschenkinder, vom Weibe geboren in diese Welt hereingetreten ist; aber seine

Empfängnis war eine übernatürliche, ohne Zuthun eines Mannes, allein durch die Kraft Gottes und seines heiligen Geistes bewirkte. Deshalb wurde auch der Maria gesagt, das von ihr Geborene werde etwas Heiliges, ganz Gott Angehöriges sein und ein Sohn Gottes in einem ganz außerordentlichen Sinne genannt werden. Schon hieraus erklärt es sich, wie Jesus das Bewußtsein seiner nahen Angehörigkeit zu Gott, seiner göttlichen Herkunft und Sohnschaft schon in sein Erdenleben mitgebracht hat, wie sich dieses Bewußtsein mit seinem Selbstbewußtsein so völlig und innig verweben konnte, daß es mit dem Erwachen des letzteren alsbald hervortrat und sich wachstümlich mit demselben entwickelt hat (Luk. 2, 52).

Damit ist nun freilich die Präexistenz des Sohnes Gottes noch keineswegs schon gegeben und festgestellt. Der Engel sollte der Maria und dem Joseph noch nicht das ganze Geheimnis dieses Kindes aufschließen, sondern sie nur dessen versichern, daß es schon von der Wurzel seines Lebens her ein heiliges, gottgeartetes und ihm geweihtes Kind sei, das sie mit heiliger Ehrfurcht anzusehen haben. Das tiefste Geheimnis seiner Person zu offenbaren, war dem Herrn selbst vorbehalten. Ja, er selbst mußte sich desselben erst klar bewußt werden. Und das geschah eben mit der weiteren Entwicklung und Entfaltung seines göttlichen Sohnesbewußtseins.

Dieses war wohl zuerst noch ein beschränktes, eingeschlossen in die Schranken dieser Welt und Zeit. Aber es erweiterte und erhob sich immer mehr und immer klarer zum Ewigkeitsbewußtsein, zur Erkenntnis und zum Bewußtsein seiner ewigen Gottessohnschaft. Sein Auge wurde nach rückwärts und vorwärts immer mehr erleuchtet mit göttlicher Klarheit. Es wurde ihm göttlich gewiß, daß er, ehe er in diese Welt kam, in einer anderen und höheren Welt zu Hause war, nämlich beim Vater, in seinem Schoß, daß dieser ihn gesandt, daß er im Unterschied von allen anderen Gottesknechten nicht von unten her war, sondern von oben stamme und von dorther gekommen sei (Joh. 3, 31; 8, 23), daß, wie es schon das prophetische Wort (Mich. 5, 1) andeutete, seine Ausgänge von Anfang und von Ewigkeit her gewesen sind. Sein Erdenleben stund also im engsten Zusammenhang mit einem demselben

vorausgegangenen Ewigkeitsleben beim Vater und war, wenn auch in einer veränderten, irdischen Daseinsform, nur eine Fortsetzung des letzteren. Er war der ewige Gottessohn, schon vor der Zeit; er blieb es in der Zeit und ist es in alle Ewigkeit. Deshalb war und blieb auch während seines Erdenlebens der Himmel seine eigentliche Heimat (vgl. Joh. 3, 13 „des Menschen Sohn, der im Himmel ist"). Das Leben, die Freude, die Herrlichkeit, die ihm dort bereitet war, war für ihn nichts Neues, sondern etwas, was er im Besitz gehabt, schon ehe der Welt Grund gelegt war und das er nach seiner Rückkehr zum Vater wieder einnehmen durfte. So verschmolz sich sein Ewigkeitsbewußtsein immer völliger mit seinem irdischen und zeitlichen, ja drängte letzteres mehr und mehr in den Hintergrund (Joh. 13, 31 f.).

Diese Entwicklung des göttlichen Sohnes- und Ewigkeitsbewußtseins Jesu Christi sehen wir besonders in seinen, im Evangelium Johannis uns überlieferten Reden so herrlich dargelegt und immer klarer hervorleuchten. Sie geht gleichen Schritt mit der Offenbarung seiner Herrlichkeit. Die ersten Hindeutungen des Herrn auf sein vorzeitliches Leben beim Vater treffen wir im Nikodemusgespräch (Joh. 3, 11. 13. 16 f., vgl. v. 31), wo er sich als den vom Himmel gekommenen und vom Vater gesandten bezeichnet. Noch deutlicher finden wir sie in der Rede Joh. 6, v. 38. 46, besonders v. 62, wo er sagt: „Wie wenn ihr nun sehen werdet des Menschensohn auffahren dahin, wo er zuvor war?" Vgl. Kap. 8, 56—58. Am vollständigsten sehen wir den Schleier, der über diesem großen Geheimnis lag, hinweggehoben in seinem letzten Gebet vor seinem Leiden (Kap. 17, 5. 24), wo wir die Bitte hören: „Vater, verkläre mich bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war."

Einen großartigen Gesamtblick über sein Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde umfassendes Gottesleben gibt der Herr seinen Jüngern noch in der Stelle Joh. 16, 28, wo er sagt: „Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater." Drei Lebensstadien unterscheidet er da: 1. das Sein bei dem Vater und das Ausgehen von ihm, 2. das Kommen in die Welt und das Wandeln auf ihr, 3. das Zurückkehren zum

Vater und das Herrlichkeitsleben bei ihm. Erst dieser dreifache Blick verleiht dem Glauben an Jesum, den Sohn Gottes, seine Völligkeit und eben damit auch seine Festigkeit und Gewißheit, wie er es seinen Jüngern damals versiegelte (v. 31): „Jetzt glaubet ihr" (vgl. v. 27. 30; 17, 7 f.). Ohne diese umfassende Erkenntnis des Sohnes Gottes, zumal wenn man das erste und dritte Glied aus dieser fest geschlossenen Kette herausbricht, wird der Glaube an ihn ein unvollständiges, unbefriedigendes und kraftloses Stückwerk, ohne Anfang und Ende und verliert damit eben auch seinen sicheren Grund, seine Klarheit und Überzeugungskraft. Die Person des Herrn wird dann ein Spielball der verschiedensten menschlichen Meinungen und Ansichten und bleibt ein in ein unauflösliches Dunkel eingehülltes Rätsel. Immer wieder erhebt sich die für das gesamte christliche Glaubensleben so hochwichtige, ja entscheidende Frage: „Was dünket euch von Christo?"; und doch ist die vom göttlichen Schriftzeugnis und Offenbarungslicht halb oder ganz losgelöste Menschenweisheit unvermögend, die richtige, zur vollen Glaubensgewißheit unentbehrliche, göttlich versiegelte Antwort auf diese Frage zu finden. Vgl. Matth. 16, 16 f.; Gal. 1, 15 f.; 1. Kor. 2, 10; Matth. 11, 25 f.

Eine nicht unwichtige Bestätigung erhält die Schriftwahrheit von der Präexistenz Jesu Christi, wenn wir noch kurz sein Verhältnis zum Alten Bund nach den Zeugnissen der Schrift ins Auge fassen. Schon Johannes d. T. beweist die unendliche Größe und Erhabenheit des zeitlich nach ihm aufgetretenen Messias damit, daß derselbe trotzdem vor ihm gewesen sei, nämlich seinem persönlichen Sein und Leben nach (Joh. 1, 15) und der Herr Jesus selbst bezeugt es den ungläubigen Juden, die sich wider ihn auf Abraham berufen hatten, mit großem Nachdruck: „Wahrlich ich sage euch, ehe Abraham war, bin ich (Joh. 8, 56. 58). Damit stellt er sich hoch über alle vor ihm dagewesenen Knechte Gottes, ja er läßt die Wahrheit seines ewigen Seins deutlich durchblicken. Als der, welcher von oben her ist (Joh. 3, 31 f.) erscheint der Herr nicht nur als ein einzelnes Glied der Heilsgeschichte, sondern er steht schon an ihrem Anfang und ist das Ziel derselben, das A und das O (Hebr. 1, 1 f.; Off. 1 11). Von ihm zeugen die Schriften (Joh. 5, 39) und zwar nicht bloß als von einer idealen,

erst in den Gedanken Gottes existierenden Persönlichkeit, sondern als von einer wirklichen Person, die bereits vorhanden ist bei Gott und im Kommen begriffen, deren Spuren und Wirksamkeit sich schon da und dort in mehr offenkundiger oder geheimnisvoller Weise in der alttestamentlichen Heilsgeschichte finden (1. Kor. 10, 4). Diese Person aber ist eine göttlich erhabene, in deren Sendung und Erscheinung Jehova selbst zu seinem Volke kommt (Jes. 40, 5. 9 f.; Jer. 33, 16 ff., 23, 6; Ez. 34; Mal. 3, 1). Deshalb ist auch die Anschauung entschieden abzuweisen, die zwar bei der Menschwerdung des Herrn Jesu eine besonders starke Mitwirkung Gottes und seines Geistes gelten läßt, wie sie in ähnlicher Weise bei manchen auserwählten Werkzeugen Gottes im Alten Bunde stattgefunden hat, vgl. Jer. 1, 5, dagegen behauptet, ein persönliches Ich sei derselbe erst mit seiner leiblichen Geburt geworden. Nein, dieses göttliche Ich war eben schon von Ewigkeit her vorhanden und ist durch seine Menschwerdung nur in eine andere, niedrigere, menschliche Lebensform eingegangen (Joh. 1, 14).

Werfen wir zuletzt noch einen Blick in die Briefe der Apostel, so finden wir hier einige Stellen in den paulinischen Briefen, in welchen die Präexistenz Christi ausdrücklich gelehrt ist, wie 2. Kor. 8, 9 und Phil. 2, 6 ff., die wir später in einem anderen Zusammenhang näher besprechen werden. Aber auch an anderen Orten, wo die Apostel tiefer auf die Person und das innerste Wesen unseres Erlösers eingehen, reden sie in Ausdrücken von ihm, die notwendig auf seine wesentliche Gottheit und damit auch auf seine Präexistenz hinleiten. So wenn Paulus ihn Kol. 1, 13 den Sohn der Liebe Gottes u. v. 15 das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und den Erstgeborenen aller Kreatur nennt, wenn er Hebr. 1, 3 „der Abglanz seiner Herrlichkeit und der Ausdruck seines Wesens“ heißt, so wird damit eben sein uranfängliches Wesensverhältnis zu Gott geschildert, wie es in dem johanneischen Ausdruck „der eingeborene Sohn Gottes“ kurz zusammengefaßt ist. Und wenn 1. Kor. 8, 6 von ihm gesagt ist: „durch ihn ist das All“ und Kol. 1, 16, es sei alles in ihm geschaffen, wie auch durch ihn und zu ihm; er sei vor allem und alles bestehe in ihm, und Hebr. 1, 2 f., die Welten seien durch ihn geschaffen und er trage alles durch das Wort seiner Kraft, so weisen ihn alle diese Stellen an

die Seite des Weltenschöpfers, zeigen uns seinen Anteil am Schöpfungswerk und stellen sein Grundverhältnis zur Welt ins rechte Licht, so daß es nichts Auffallendes mehr hat, wenn ihm Joh. 1, 1, Röm. 9, 5 und 1. Joh. 5, 20 geradezu der Name „Gott" gegeben wird. Das alles aber wäre ohne die Voraussetzung seiner Präexistenz unmöglich.

Einen Namen des Herrn, der gerade für seine vorweltliche Grundstellung sowohl zu Gott als zur Welt besonders bezeichnend ist, müssen wir noch besonders in Erwägung ziehen; es ist der im Prolog des Evangeliums Johannis 1, 1—16 im Wechsel mit einigen anderen Bezeichnungen Christi: das Licht, das Leben, der Eingeborene vom Vater sich findende Name „das Wort". Vgl. noch 1. Joh. 1, 1 f., Off. Joh. 19, 13. Die Annahme, daß Johannes diesen Ausdruck der Philosophie des jüdischen Weltweisen Philo entnommen habe, ist durchaus grundlos und irreführend. Wahrlich dem Apostel Johannes fehlte es nicht an Geist und Geistesworten (vgl. 1. Kor. 2, 13) zur Darstellung der von Gott ihm geschenkten Erkenntnis des Sohnes Gottes, so daß er es nicht nötig gehabt hat, bei einem jüdischen Philosophen in die Schule zu gehen. Der Ausdruck „das Wort" in Anwendung auf den vorweltlichen Sohn Gottes ist ein echt biblischer, dem Apostel vom heiligen Geist zugeführter unter Anknüpfung an den alttestamentlichen Gedankenkreis. Vgl. Spr. 8, 22 ff.: „die Weisheit Gottes". Welche wichtige Stellung nimmt schon im Alten Testament das Wort Gottes ein als das Mittel, durch welches Gott nicht nur seine großen Schöpfungs- und Erlösungsgedanken offenbart und bekannt macht, sondern auch zur Ausführung bringt; denn sein Wort ist voll Kraft und Leben. Alles was Gott geschaffen hat und noch schafft und schaffen wird, das geschieht durch die Kraft seines Wortes (1. Mos. 1; Ps. 33, 6; Jes. 55, 11; Kol. 1, 16 f.; Hebr. 1, 3. 4. 12; 1. Petr. 1, 23). Nun aber werden wir Joh. 1, 1 ff. belehrt, daß es nicht nur einzelne lebendige und kräftige Worte gibt aus Gottes Mund, sondern auch ein einiges, persönliches und wesentliches Wort Gottes, das bei Gott ist, in welches Gott zuerst die ganze Fülle seines unerschöpflichen und unergründlichen Gottes- und Lichtlebens einströmen ließ, um sie durch dasselbe in der Welt zur Offenbarung und Darstellung zu bringen. So ist das von Anfang an bei Gott,

in seinem Schoße lebende Wort das allumfassende, göttliche Offenbarungsorgan. Der Vater zeigt dem Sohn alles, was er thut und thun will, und dieser thut und wirkt auch alles so, wie es der Vater thut und will (Joh. 5, 19 f.). Der Sohn verkündigt die herrlichen Liebesratschlüsse des unsichtbaren Vaters (Joh. 1, 18) und er thut auch Gottes Werk kraft der in ihm wirkenden und ihm zu Gebot stehenden unendlichen Gotteskraft. So thut der Vater alles durch den Sohn und ohne ihn thut er nichts, wie auch der Sohn nichts thut für sich selbst ohne den Vater. Diese vorweltliche Mittlerstellung, die der Sohn als das ewige Wort schon bei der Erschaffung der Welt und des Menschen in Gottes Schoß eingenommen und ausgeübt hat, bildet s. z. s. die Grundlage und Vorbedingung zu der Stellung und Aufgabe, die ihm von seinem Vater im Werk der Erlösung und Wiederherstellung der verlorenen Welt angewiesen worden ist. Deshalb stellt sie Johannes seinem Evangelium voran. Er sieht in Jesus Christus niemand anderes, als das fleischgewordene Wort Gottes, und in seinen Wunderwerken und Lebensworten nichts anderes als die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes Gottes vom Vater voller Gnade und Wahrheit, und auch seine Mitjünger haben es so angesehen durch die Erleuchtung des heiligen Geistes, wie er es Joh. 1, 14 bezeugt. Sollen wir es anders ansehen als diese ersten Zeugen Christi?

Die tiefgehenden Darlegungen des Apostels gipfeln in dem Wort Kapitel 1, 14: „Und das Wort war Fleisch und wohnete unter uns.“ Mit diesem höchsten Wunder der Liebe Gottes und Christi sind wir nun aber vor ein Geheimnis gestellt, in das wir nicht weiter einzudringen vermögen, sondern vor dem wir in heiliger Ehrfurcht und Anbetung stehen bleiben müssen. Die menschliche Vernunft bringt da freilich noch allerlei Fragen herbei: Wie mag solches zugehen? Wie kann die schwache, beschränkte Menschennatur die im Sohne Gottes liegende, unendliche göttliche Lebensfülle fassen und in sich aufnehmen? Wie kann das göttliche Kindlein im Mutterschoß der Maria und in der Krippe liegend zugleich alle Dinge tragen mit dem Worte seiner Kraft? (Vgl. hierbei Luthers Weihnachtslied: Gelobet seist du, Jesu Christ, wo uns diese Wunderdinge so einfältig und kindlich zum Glauben dargelegt sind). Wohl wird dieses wunderbarste Geheimnis der göttlichen Liebe dem

gläubigen Verständnis durch die weiter unten näher zu besprechende biblische Lehre von der Selbstentäußerung Christi etwas näher gerückt; allein trotzdem bleibt in demselben, vielleicht für alle Ewigkeit, ein für uns unerforschliches Rätsel liegen, das wir nur in heiliger Demut anbeten können.

Soviel aber können wir als feststehendes Ergebnis unserer biblischen Untersuchung aufstellen: Der präexistente Christus, der eben auch der wahrhaftige Gott und das ewige Leben ist, ist allein der Christus der Evangelien, und zwar so, daß in den drei synoptischen Evangelien schon alle Vorbedingungen und die mannigfachsten Hindeutungen auf diese Wahrheit gegeben sind, während sie im Evangelium Johannis in völliger Klarheit zu Tage tritt und von dem Herrn selbst in vielen Stellen bezeugt wird. Sie bildet die große, herrliche Grundwahrheit dieses Evangeliums, auf die alles abzielt vom Anfang bis zu Ende. Der präexistente Christus ist aber auch der Christus der übrigen Apostel, besonders der des Apostels Paulus; denn auch ihr Zeugnis von ihm stimmt mit dem des Evangeliums Johannis vollkommen überein. So können wir also mit freudiger Gewißheit sagen: Nur der präexistente Christus ist der Christus der Bibel und deshalb auch der wahrhaftige Christus. Ein Christus, dem man die wahre Gottheit und die persönliche Präexistenz abspricht, ist nicht mehr der wahre, sondern ein falscher, seiner Herrlichkeit beraubter Christus. Wir bekommen damit ein Christusbild, das, wenn man ihm auch diesen oder jenen Zug des biblischen Christusbildes noch läßt, ja es ihm täuschend ähnlich zu machen sich bemüht, doch in Wahrheit nichts anderes ist, als ein menschliches Gedankenbild, das wenig oder keine Kraft in sich hat und den wirklichen Christus in keiner Weise zu ersetzen imstande ist.

Dieser menschlich zurechtgemachte und ins Menschliche herabgezogene Christus genügt aber auch nicht, um den göttlichen Charakter und die hohe Bedeutung seines Heilswerkes recht verstehen und würdigen zu können. Auch hierfür ist die Wahrheit vom präexistenten Christus die notwendige Voraussetzung, was wir im folgenden noch näher nachweisen wollen.

2. Die Wahrheit von der Präexistenz Christi in ihrer Bedeutung für die richtige Auffassung seines Heilswerkes.

Die moderne Weisheit, die durch die Leugnung der Präexistenz Christi und damit auch seiner wesentlichen Gottheit sich selbst den Weg zu einer schriftmäßigen Erkenntnis seiner Person verschließt, ist auch nicht im stande, es zu einer klaren und richtigen Auffassung von dem Amt und Werk, das der Herr in dieser Welt auszurichten hatte, zu bringen. Schon auf die Frage, wie und wann er zu einer Gewißheit darüber gekommen sei, daß er der verheißene Messias seines Volkes und der Erlöser der Welt sei, weiß sie keine befriedigende Antwort zu geben. Und was das Ziel seines Werkes betrifft, sowie die Wege, die er zur Ausführung desselben einschlug, so sieht sie das alles überwiegend nur als einen Gegenstand seiner eigenen Gedanken und Überlegungen an, wobei allerlei Unklarheit und Ungewißheit, falsche Hoffnungen und Erwartungen, Schwankungen und Täuschungen von seiner Seite nicht ausgeschlossen waren. Durch diese Auffassung aber wird das Werk des Herrn losgelöst von seiner festen unwandelbaren Grundlage, von der Einheit und dem Zusammenhang mit Gott und seinem ewigen Liebeswillen und Weisheitsplan; es verliert den Grundcharakter eines herrlichen Gotteswerkes und wird herabgezogen in das menschlich Zufällige, Schwankende und Irrtumsfähige.

Das Werk Christi muß, um recht verstanden zu werden und als ein wirkliches Gotteswerk gelten zu können, gleicherweise wie seine Person, einen überweltlichen Ursprung und Ausgangspunkt haben. Es kann nicht hervorgegangen sein aus den irdisch-menschlichen Erwägungen und Gedanken eines, wenn auch bis auf einen gewissen Grad erleuchteten, doch von unten stammenden Menschengeistes, sondern es muß seinen letzten und tiefsten Grund haben in dem von der Welt her verborgenen, ewigen Liebesratschluß Gottes in Christo (Eph. 1, 4; 3, 11). Was in der Zeit durch Christum geoffenbart und zur Ausführung gebracht wurde, das mußte schon vor der Zeit beschlossen und festgemacht worden sein und zwar nicht bloß im Herzen des Vaters,

sondern zwischen dem Vater und dem Sohn. Ist doch das Erlösungswerk gleicherweise ein Werk des Vaters und des Sohnes. Der Vater hat den Sohn lieb und zeigt ihm alles, was er thut (Joh. 5, 20), und der Sohn hat den Vater lieb und thut alles ganz nach dem Gebot, Sinn und Willen des Vaters, zu dessen Ehre und höchstem Wohlgefallen (Joh. 8, 49. 55). So hat auch das Werk Christi einen ewig festen Gottesgrund. Es geht ebenfalls zurück und gründet sich auf jenes nahe, einzigartige Verhältnis zwischen Vater und Sohn, das nicht erst mit dem Eintritt des letzteren in die Welt begonnen hat und entstanden ist, sondern demselben vorausgegangen d. h. von Ewigkeit her ist. Sein Werk war nichts anderes, als die Ausführung des zwischen dem Vater und dem Sohn von Anfang an festgestellten Heilsplanes. Im Sohn und mit dem Sohn hat Gott diesen Ratschluß der Erlösung gefaßt. Dieser hat auch, um menschlich zu reden, Sitz und Stimme im Rate Gottes gehabt. Gott hat ihn ja von Anfang an zum Ausführer seines Liebesplans, zu seinem Knecht (Jes. 42, 1) erwählt und er hat sich auch von Anfang an dem Vater dazu hingegeben mit seinem: „Ja, Vater, ja von Herzen gern." (Eph. 1, 4; 3, 11; Joh. 10, 18.)

Wenn wir uns für obige Sätze auch nicht auf direkte Aussagen des Herrn berufen können, wie es ja leicht erklärlich ist, daß derselbe sich nicht öfter und eingehender über diese tiefsten Geheimnisse seines vorzeitlichen Sohnesverhältnisses zu Gott geäußert hat, so fehlt es doch keineswegs an bestimmten Andeutungen, die auf diese in die Ewigkeit zurückgehende Vorgeschichte seines Erdenwerkes hinweisen und zeigen, daß es der Herr selbst so angesehen hat.

Derselbe braucht von seiner Erscheinung in der Welt öfter den Ausdruck; „Ich bin gekommen" (Matth. 9, 13; 18, 11; 20, 28; Joh. 6, 38; 7, 28 f.; 10, 11; 16, 28). Man könnte nun zwar diesen Ausdruck auch in einem allgemeineren Sinn verstehen zur Bezeichnung seines Auftretens in der Welt als eines göttlich gefügten und mit einem besonderen göttlichen Zweck und Auftrag begleiteten, wie er in diesem Sinn auch von Johannes d. T. und von anderen Knechten Gottes gebraucht wird. Allein die Stellen bei Johannes führen uns weiter und tiefer. Hier bekommen diese Worte: „Ich

bin gekommen" öfter noch eine nähere Bestimmung und Erläuterung. So bezeugt der Herr, er sei vom Himmel herabgestiegen (Joh. 3, 13; 6, 29); er sei vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt (16, 28); der Vater habe ihn gesandt (6, 39f.; 5, 37; 7, 28f.; 8, 26. 29; 10, 36). Alle diese Ausdrücke weisen, wenn man sie nicht geflissentlich abschwächt, deutlich hin auf ein seinem Kommen in die Welt vorausgegangenes Leben im Himmel, bei dem Vater.

Von Anfang an war der Herr mit dem Zweck seines Kommens in die Welt bekannt. Mit dem Sohnesbewußtsein stand ihm auch seine Sohnesaufgabe klar vor Augen. Er brachte seine Amtsinstruktion sozusagen mit sich in die Welt. Er kannte nicht bloß seinen Vater, sondern auch seines Vaters Gebot und Auftrag, den er in der Welt ausrichten sollte, aufs allergenaueste (Joh. 12, 49f.), und wir bemerken in seinem ganzen Lauf niemals ein Schwanken und eine Ungewißheit. Sein Gang war richtig, seine Schritte waren gewiß. Bei allem, was er in seinem Erdenlauf reden, wirken und leiden sollte, war der Wille des Vaters, das von ihm erhaltene Gebot, sein Leitstern und Augenmerk, besonders noch für seinen Leidens- und Sterbensweg (Matth. 16, 21 „ich muß"; Joh. 10, 18; 6, 38f.). Diese auf seinen Erlöserberuf bezüglichen Gebote seines Vaters waren aber nur ihm bekannt und bewußt; sie waren „göttlich" im höchsten Sinne des Worts (Matth. 16, 23).

Fragen wir aber noch genauer, wann der Sohn diese besonderen Gebote von seinem Vater empfangen und gehört hat, seit wann er überhaupt seinen Erlöserberuf kannte, so können wir auch in dieser Beziehung keinen besonderen Zeitpunkt nennen in seinem Leben, wo er hierüber besondere und außerordentliche Offenbarungen von oben, wie die Propheten, erhalten hätte. In demselben Lichte, in welchem er sich von Klarheit zu Klarheit als den eingeborenen Sohn Gottes erkennen lernte, trat ihm auch seine alles umfassende, nicht nur über alle Weltzeiten sich erstreckende, sondern Zeit und Ewigkeit umspannende und verbindende Sohnesaufgabe vor die Augen seines Geistes. Welch herrliche Vorblicke auf die Vollendung seines Werkes zum Abschluß der Zeit und Übergang in die Ewigkeit finden sich in seinen Reden bei den Synoptikern von der Bergpredigt an (Matth. 7, 21—23) bis zu

seinen letzten, gewaltigen Zukunftsreden (Matth. 24. 25), denen dann im Ev. Johannis die bedeutsamen Rückblicke auf sein vorweltliches Sein bei dem Vater entsprechen. Von diesem Gesamtblick aus erhielt auch alles einzelne im Thun und Lassen, im Reden und Schweigen des Herrn während seines Erdenlaufs sein Licht, wobei er sich stets genau von seinem himmlischen Vater leiten ließ. Stand er doch auch als Menschensohn in dem ununterbrochenen, innigsten Geistesverkehr mit demselben. Dieses beständige Lernen, Hören, Sehen vom Vater bezog sich aber immer zurück und gründete sich auf das, was schon vor der Zeit zwischen letzterem und ihm festgestellt worden war (Joh. 5, 19 f. 30). Dieses bildete die göttlich feste, unbewegliche Unterlage für das ganze Werk und den Lauf des Herrn und verlieh demselben seine Sicherheit, Stetigkeit und Gewißheit, wie auch seine Erhabenheit über alle menschlichen Urteile und Meinungen und über alle Zufälligkeiten dieses Erdenlebens. Ohne diese Voraussetzung bliebe das Erlösungswerk des Herrn, so wie es thatsächlich verlaufen ist, so ganz gegen alle menschlichen Gedanken, Berechnungen und Erwartungen, auf Wegen, die höher sind als der Himmel über der Erde (Jes. 55, 9), etwas für uns vollständig Unbegreifliches und Rätselhaftes.

Wie ist nun aber mit der bisher von uns dargelegten Anschauung der Umstand zu vereinigen, daß der Herr Jesus die Erkenntnis seines Werkes und Weges auch durch Vermittlung der Heil. Schrift und des Lernens aus ihr gewonnen hat? Zur richtigen Beantwortung dieser wichtigen Frage müssen wir auf das ganze Verhältnis und die Stellung des Herrn zur Schrift des Alten Bundes etwas näher eingehen.

Soviel ist unleugbar, daß dem Herrn Jesu von Anfang bis zum Ende seines Erdenlaufes die Schrift sehr hoch gestanden ist und er den mannigfaltigsten Gebrauch von ihr gemacht hat. War sie ihm doch das Wort seines Vaters, die heilige Urkunde, in welcher alle bisherigen Offenbarungen seines Ratschlusses und Willens niedergelegt waren, das kostbarste Kleinod, das er seinem Bundesvolk Israel anvertraut hatte (Röm. 3, 2; 9, 4 Joh. 5, 39. 46 f.). Als solche leistete sie ihm schon während seiner Entwicklungs- und Vorbereitungszeit die wichtigsten Dienste. Sie war ihm in dieser

Periode das göttliche Lehrbuch, das in besonderer Weise aber für ihn verfaßt und geschrieben war, um die großen Gottesgedanken, die in seinem Inneren schlummerten, zu wecken, sie ihm vor Augen zu führen und zum klaren Bewußtsein zu bringen. Überall in der Schrift vernahm er nicht nur seines Vaters Stimme, sondern er fand auch sich selbst in ihr und lernte sich selbst und sein Werk aus ihr erkennen und verstehen. Darum hat er sich auch in seiner Jugend so gerne und eifrig mit ihr beschäftigt (Luk. 2, 46. 52; 4, 16) und zeigte sich in ihr ganz zu Hause. Was er in seinem göttlichen Sohnesbewußtsein keimartig in sich trug, das hat sich bei ihm an der Schrift immer voller entwickelt und wurde ihm durch sie ins Licht gestellt und bestätigt. Dieses allmähliche Wachsen und Zunehmen an Weisheit und Erkenntnis aus der Schrift gehörte eben zur menschlichen Seite des Herrn und war auch ein Stück seines Glaubens — und Gehorsamslaufes. Er ließ sich jeden Morgen das Ohr wieder wecken, daß er lernte, wie ein Jünger. Weiter brauchte er die Schrift in dem schweren Versuchungskampfe, den er vor seinem Eintritt in sein Lehramt zu bestehen hatte, als eine heilige Gotteswaffe zur Überwindung des Teufels (Matth. 4, 1 ff.). Dann benützte er sie in seinem Lehramt, um sein eigenes, göttliches Wahrheitszeugnis, besonders auch sein Selbstzeugnis an dieselbe anzuknüpfen und durch sie zu bestätigen (Joh. 7, 38. 46 f.; Matth. 22, 42 ff.). Besonders war sie ihm auch ein wichtiges Hilfsmittel, um nicht nur selbst in Beziehung auf seinen Leidens-, Sterbens- und Auferstehungsweg gewiß zu werden, sondern es auch seinen Jüngern zu zeigen, wie das alles habe also geschehen müssen, damit die Schrift erfüllt werde (Luk. 24, 27. 44).

So tief sich aber der Herr während seines Erdenlaufes unter die Schrift gestellt hat, so stund er auf der anderen Seite doch auch hoch über ihr. Er war ja größer als Moses, größer als David und alle Propheten, darum auch größer als die Schrift. Sein Wahrheitszeugnis faßte zwar das Zeugnis aller früheren Gottesknechte zusammen, bestätigte und vollendete es; aber es ging als das Zeugnis des eingeborenen Sohnes Gottes noch weit über dasselbe hinaus (Hebr. 1, 1; Joh. 1, 17. 18; 3, 11; Matth. 5, 11. 22. 28. 34. 39. 44). Er predigte als der da Gewalt hatte und nicht wie die Schriftgelehrten (Matth. 7, 29). Er schöpfte sein

Zeugnis nicht aus der Schrift, wenn er es auch an sie anknüpfte, sondern aus einer anderen höheren Quelle, aus dem, was er selbst bei Gott, in des Vaters Schoß gehört. Sein Zeugnis war also *ein unmittelbares, göttliches Wahrheitszeugnis*. Er war der höchste, zuverlässigste Zeuge Gottes und seiner ewigen Liebe (Joh. 3, 31—34; 6, 68; 8, 55). So stund also der Herr unendlich hoch über der Schrift; ja er brachte erst durch sich selbst das rechte Licht in sie hinein; in ihm selbst leuchtete das Licht; ohne dieses würde uns die Schrift ein dunkles, unverstandenes Rätselbuch geblieben sein. Er allein hatte den Schlüssel zu ihr; ja er war selbst dieser Schlüssel, und worauf die Schrift nur hindeutete, das stellte er in sich selbst persönlich dar, nämlich die Herrlichkeit Gottes, die höchste Offenbarung seiner ewigen Liebe (Joh. 1, 14; 2. Kor. 1, 20).

So haben wir nun gesehen, wie uns das Erlösungswerk und der ganze Lauf des Herrn zur Ausführung desselben nur dadurch klar und verständlich wird, wenn wir die Anfänge und Ausgangspunkte dafür ebenfalls außer und über aller Zeit in der Ewigkeit suchen, in dem vorzeitlichen Sein und Leben des Sohnes beim Vater. Alles, was der Herr in der Welt geredet, gethan und ausgeführt hat, trägt diesen Ewigkeitscharakter an sich. Und eben hierdurch ist uns Christi Werk als *ein göttliches* verbürgt, als ein Werk, das nicht im Herzen und aus den Gedanken eines Menschen von unten her erwachsen, sondern einem in den Tiefen der Ewigkeit liegenden, zwischen Vater und Sohn festgemachten, göttlichen Liebesplan entsprungen ist. (Schluß folgt.)

Pfarrer E. Steudel.

Zur Lehre von der Seelsorge.

Die altchristliche Kirche kannte kein besonderes Amt für die Seelsorge. In der apostolischen Zeit lag die Verkündigung des Wortes zunächst in der Hand der Apostel, resp. solcher, die durch charismatische Begabung vom Herrn dazu berufen schienen; noch nicht in den Händen der mit der Überwachung der Gemeindeordnung betrauten Vorsteher. Ihr Amt war zunächst ein Vertrauensamt. Erst das Auftreten des Prophetentums des Montanismus veranlaßte die Kirche, zur Behauptung ihrer Autorität in Lehre und Leben demselben die Autorität des Amts als einer von Gott gestifteten Einrichtung entgegenzustellen. Der Priester ist jetzt der berufene Lehrer und damit der Seelsorger der Gläubigen. Noch mehr aber steigerte sich die Bedeutung des Amts, als sich vom 3. Jahrhundert an die Abendmahlsfeier zum heilsmittlerischen Opferakt umprägte. Der Schwerpunkt der Handlung rückt nunmehr ins liturgische Handeln des Priesters. Die Gemeinde ist nicht bloß für die Heilsverkündigung, sondern auch bezüglich der Erlangung der Heilsgüter an das Amt gewiesen. Darum kommt jetzt alles darauf an, daß der Amtsträger das heilskräftige Wort unverkürzt an alle bringt, so daß sich die Gläubigen dadurch angezogen fühlen, sich seinem Amte anzuvertrauen. Der Ungehorsam gegen das Amt bedingt die Entziehung des vom Amte gewirkten Segens und ist der Anfang der Ketzerei. Übrigens soll der Priester gegen das Urteil der Leute nicht gleichgültig sein. „Das Urteil der Guten verachten," sagt Ambrosius, „ist entweder Anmaßung oder

liederliche Verkommenheit.“ Für die Seelen sorgt also der Priester schon dadurch, daß er seines Amtes am Altar wartet. „Ohne Priester,“ sagt Chrysostomus, „kann niemand dem höllischen Feuer entfliehen. Darum wird Gott jede Seele von ihm fordern, wenn er nichts gethan hat, sie zu retten.“ Die Überspannung des Amtsbegriffs ist also die Ursache solcher Forderungen. Allerdings betont er nachdrücklich die Bedeutung der Predigt für die Seelenpflege; aber auch bei ihm hat die Predigt nur die Bedeutung eines Mittels, um die Kirche und die einzelnen bei der Kirche zu erhalten. Der Prediger steht doch zuletzt im Dienste des Priesters. Der ist der Regent der Kirche.

Der Grundgedanke als Seelenbeherrschung tritt aber mit voller Kraft bei Gregor dem Großen hervor. Die Kunst der Seelsorge besteht bei ihm viel weniger in der Versorgung mit dem Heilsworte und in der Förderung des geistlichen Menschen als in der Führung der Seelen im Sinne der kirchlichen und sittlichen Disziplinierung. Die Predigt ist ihm in erster Linie nicht Zeugnis von Christo, sondern wesentlich Mittel, auf die Person im Sinne der Kirche entscheidenden Einfluß zu gewinnen. Ein Meister in der Kunst ist er vor allem selbst gewesen.

Das Mittelalter bringt den römischen Kirchenbegriff theoretisch und praktisch zur vollen Geltung. Die Kirche ist das Reich Gottes auf Erden, das Heil aller ausschließlich an sie gebunden. Voraussetzung für die Ausübung der Weltseelsorge ist die Weltherrschaft, die sie zunächst durch das cogite intrare übt. Sie ist das Gottesreich auf Erden nur als römische Kirche. Die Herrschaft des Papstes ist die zielbewußte Ausübung der Seelsorge an den Völkern. Das Ziel der Massenbekehrung ist darum nicht Christianisierung, sondern Romanisierung. Die Seelsorge ist Kirchenpolitik, ihr maßgebendes Prinzip das Interesse des römischen Stuhls. Sie wird immer mehr identisch mit der Beherrschung des Beichtstuhls durch die Ohrenbeichte. Hinter dem Interesse der Kirchenpolitik tritt das Interesse geistlicher Versorgung der Völker zurück. Wo sich die Kirche in ihrem Besitz sicher fühlt, liegt die Seelsorge danieder. In der Absolution übt der Priester die größte Macht über die Gewissen aus.

Roms Geist ist in dem Stück heute noch der alte. In

schrofffster Form zeigen das die Jesuiten. Außerdem beweist das die Behandlung von Männern wie Sailer und von Wessenberg.

Es liegt in der Natur der Sache, daß mit dem Fall des römischen Kirchen- und Amtsbegriffs auch das ganze Gebäude römischer sogenannter Seelsorge fiel. Sie ist nach Luther nicht bloß die besondere Aufgabe des Amts, sondern aller Gläubigen, Luther selbst hat zwar keine Theorie der Seelsorge geschrieben, in seiner ganzen Persönlichkeit war er der klassische Typus eines evangelischen Seelsorgers. Die wesentliche Aufgabe der Seelsorge besteht ihm darin, daß sie den Glauben weckt. Ihr Objekt ist zwar der Haufe der Hörer, nicht als Masse, sondern als Gemeinde von lauter christlichen Persönlichkeiten, deren jeder als solcher die Predigt gilt. Auch wo sie, wie im Gottesdienste, der Form nach eine allgemeine ist, gilt sie doch dem einzelnen mit dem Zweck der Wirkung und Pflege des Glaubens, gleichviel ob der Diener der Kirche oder ein gemeiner Christenmensch sie übt. Sie ist allezeit Vorhaltung des Worts, Anleitung im Glauben das Heil zu ergreifen, ein Dienst, welchen die Liebe leistet, um der Freiheit des Christenmenschen zu Hilfe zu kommen, der aber den, dem er geleistet wird, der eigenen Sorge für die Seele nicht überhebt.

Luther ist der Seelsorger für Tausende geworden, nicht weil er sich vermöge seines geistlichen Amts dazu vor anderen berechtigt hielt, sondern weil ihm die ihm gewordene Gabe die Verpflichtung auferlegte. Seelsorge ist ihm weder Seelenbeherrschung noch Reglementierung des inneren Lebens, sondern wesentlich ein mit dem betreffenden angestelltes gemeinsames Suchen und Forschen in der Schrift, ein williges Begehren von der einen und ein Nehmen von der anderen Seite. Seine Absicht in der Reformation ging ja nur dahin: innerhalb der Christenheit den wahren Heilsgrund und die wahren Heilsmittel den Gläubigen sicher zu stellen und ihnen den Zugang dazu offen zu halten. Da die organisierte Kirche den Dienst versagte, so übernahm die Obrigkeit für die Christen ihres Gebietes diesen Liebesdienst und Unterstützung des geistlichen Amtes.

Die Seelsorge ist teils cura generalis, wenn sie sich mit Wort und Sakrament an die Allgemeinheit wendet, teils specialis, wenn sie es mit dem Glaubensstand des einzelnen zu thun hat. (Dem letzteren Zwecke dient die Privatbeichte.) — Sie hat die Aufgabe,

dem einzelnen zur Erkenntnis der Sünde und zur Buße zu helfen, und bildet die Einleitung zum Zuchtverfahren, das je nachdem mit dem kleinen oder großen Banne endigt. Außerdem ist die cura specialis der Ersatz für die Bedienung der Kranken und Gefangenen mit dem göttlichen Wort. Doch verwahrten sich die Vertreter der Orthodoxie dagegen, daß den Geistlichen observanzmäßige Hausbesuche zur Pflicht gemacht würden. Hartmann sagt z. B. in seinem „Pastorale“: nicht das sei die Frage, ob der Geistliche seine Pflegebefohlenen im Hause besuchen solle, sondern ob er das non requisitus thun solle, und lehnt das ab. Ebenso war das nicht die Meinung, daß sich der Geistliche, abgesehen von der Beichte um die einzelnen nicht kümmern solle, wie es auch bei allen selbstverständliche Voraussetzung war, daß nur der ein guter Pastor sei, der das himmlische Jerusalem durch Lehre und Beispiel zugleich baue.

Während es nun in der lutherischen Kirche als Regel gilt, daß die cura specialis an bestimmt hervortretende Bedürfnisse anknüpfe, fordert die reformierte eine planmäßige Durchgehung der Gemeinde von Haus zu Haus und erklärt es für Sünde, wenn der Wächter der Gemeinde auch nur e i n Haus übergeht. Diese Anschauung drängte die Kirche als Gnadenmittelanstalt und die Bedeutung der Gnadenmittel ganz in den Hintergrund, während sie die Bedeutung der menschlichen Organisation der Seelsorge überschätzte und ihre Verantwortung ins Ungemessene steigerte, z. B. bei Baxter. Daneben hatte sie den Erfolg, daß die Bibel im Gegensatz zur lutherischen Kirche als neues Gesetz gehandhabt, das Gnadenmittel einseitig als Tugendmittel gefaßt wurde. Außerdem führte sie zur Bevormundung und polizeilichen Reglementierung des inneren (Methodismus) und äußeren Lebens (Puritaner), auf Seite der lutherischen Orthodoxie in die Gefahr einseitiger Pflege der Erkenntnisseite.

Gegen beides wendete sich der Pietismus. Er forderte, daß das Wort Gottes nicht bloß als Erkenntnisquelle, sondern als Gnadenmittel zur Weckung des Glaubens gebraucht werde. Allerdings hielt er sich anfangs insofern auf lutherischem Boden, als er in geistlichen Dingen von keiner anderen Heilswirkung als der des Worts wissen wollte. Später jedoch kam mit dem Pietismus ein unruhiges Drängen auf plötzliche gewaltsame Bekehrung auf, was

mitunter stark an die von den Jesuiten eingeführten Missionen erinnerte. Die lutherische Kirche gesteht es zu, daß solche Bekehrungen unter gewissen Bedingungen und für gewisse Naturen ebenso natürlich als notwendig sind; sie ist aber vorsichtig und bedenklich den gar zu raschen und oberflächlichen Erweckungen gegenüber und bestreitet, daß solche Fälle das Normale seien.

Die Anschauung der lutherischen Kirche gründet sich auf ihr Bekenntnis von der zwar stillen und sauerteigartigen, aber lebenskräftigen Wirksamkeit der Gnadenmittel. Bis Spener war dies die herrschende Ansicht. In und nach der Zeit des Pietismus vergaß man aber ganz, was eigentlich Taufe, Predigt und Abendmahl bedeute und wie diese für die Seele sorgen. Im Eifer gegen die schreienden Mißbräuche, die das Institut der Beichte begleiteten, übersah man, daß Beichte und Absolution das eigentliche Zentrum der Seelsorge sind, alle anderen Mittel aber nur ungenügende Surrogate, die erst in Verbindung mit jenen ihren Wert erhalten. Man wollte machen und erzwingen, was sich ganz und gar nicht menschlich machen läßt, und kam so in die Vielgeschäftigkeit seelsorgerischer Praxis. Man vergaß ganz, daß die cura specialis eine heilige Weisheit ist und besondere Gaben erfordert, die nicht jedem gegeben sind und am wenigsten durch jene Vielgeschäftigkeit ersetzt werden. Ein auf diesem Gebiet besonders erfahrener und geschickter Geistlicher sagte uns einmal: „wem die Gabe der Seelsorge fehlt, thut am besten, seine Hand davon zu lassen, denn er richtet mehr Schaden als Nutzen an.“ In dieser Hinsicht hat Löhes nüchternes Urteil seinen Grund. Die das nicht gelten lassen wollen, sind entweder Meister der Praxis, denen die Erfahrung vom Gegenteil fehlt, oder Professoren, die von der Theorie mehr als von der Praxis verstehen.

Von diesem Gesichtspunkte aus behaupten wir, man kann schon a priori gewiß sein, daß die Schrift keinen Beweis für diese moderne Anschauung bietet. Gott fordert von niemandem die Bethätigung von Gaben, die er ihm versagt hat. Es gibt doch zu denken, daß die Vielgeschäftigkeit des Pietismus sich wesentlich auf seiten der Reformierten mit ihrer armseligen Sakramentslehre und auf dem der bekenntnislosen Union breit macht. Beruft sich doch ein thüringischer Geistlicher in einem kleinen Aufsatz: „Zur Ge-

schichte der Seelsorge“ wesentlich auf pietistische und herrenhutische Meister. Ja, es ist gerade die Brüdergemeinde, welche die Ausgestaltung der Gottesdienstgemeinde zur Seelsorgergemeinde ganz im Sinne des Pietismus versucht, indem sie ihre Lebensverbindung mit Christus und die Verbindung der Glieder untereinander nicht bloß in der Ordnung des gottesdienstlichen Lebens, sondern aller Lebensverhältnisse bethätigen will. Unruhe und Vielgeschäftigkeit ist überhaupt die Signatur des kirchlichen Lebens unserer Zeit; mit anderen Worten: Pessimismus und Synergismus. Man traut eben nicht der wirksamen Kraft der Gnadenmittel. Allerlei kirchliche Veranstaltungen sollen helfen die Kirche Christi zu bauen. Dagegen sagt Vilmar in den pastoral-theologischen Blättern: „Der Träger des Amts muß sich bewußt bleiben, was der Herr selbst vom schmalen Wege sagt, und daß zu Zeiten von der ganzen Wirksamkeit des geistlichen Amts rein nichts übrig bleibt, als daß sie wissen, daß ein Prophet unter ihnen gewesen ist. Er hat keine Verheißung, daß er die Masse gewinnen wird, die große Mehrzahl, die Masse, geht verloren.“

Nach der Heil. Schrift ist zunächst jeder selbst für seine eigene Seele verantwortlich. Es ist Sache des einzelnen nach dem Reiche Gottes zu trachten. Niemand kann und soll ihm diese wichtige Sorge abnehmen. Wohl aber teilen diese Sorge infolge der Solidarität aller Glieder am Leibe Christi, dessen gesundes Wachstum durch die normale Beschaffenheit und Entwicklung der einzelnen Glieder bedingt ist, die Brüder. Es ist für jeden einzelnen nach dem Maße der ihm verliehenen Gaben heilige Pflicht der Liebe, für das Heil des Bruders zu sorgen, sowohl durch treues Mahnen und Warnen und freundliche Zurechtweisung, die auch vor dem höchsten Ansehen nicht zurückweicht, wenn es das Heil der Seele gilt, als auch besonders durch treue Fürbitte. Es ist aber ein von Baxter und anderen Pietisten verschuldeter schwerer Übelstand, daß die Thätigkeit der Geistlichen fast ausschließlich hervorgehoben und die Natur der christlichen Gemeinschaft als eines Leibes, an welchem alle Glieder Handreichung thun sollen, zu wenig beachtet wird. Dieser pietistische Sauerteig hat mehr oder weniger die ganze Lehre von der Seelsorge versäuert, und verschuldet es hauptsächlich, daß die lebendigen Glieder der Gemeinden alles dem Amtsträger, als

dem Generalarzt der Seelen glauben zuschieben zu müssen. Selbst bewußt lutherische Theologen haben sich nicht ganz davon freigehalten. Dem gegenüber behaupten wir: Die Lehre von der Seelsorge in ihrer vielfachen modernen Art ist unbiblisch und steht auf pietistischem Boden. Bei der Beschäftigung mit den wissenschaftlichen Darstellungen der Lehre von der Seelsorge bekommt man den Eindruck, als ob gerade der Begriff der Seelsorge noch Verlegenheit bereite. Es fehlt bei allen an einer scharf umgrenzten und erschöpfenden Darstellung des Begriffs. Wird die Seelsorge als eigentümliche individuelle Seelenpflege definiert (Nitzsch), so gibt die Definition zwar den Zweck, aber nicht das eigentliche Wesen der Seelsorge an. Wird sie als pastorale Gemeindeleitung, als Poimenik, als Bethätigung des Hirtenamts 2c. definiert, so sieht man sofort, daß das keine klare begriffliche Darlegung des Wesens der Seelsorge ist. Ja, der Ausdruck Seelsorge ist selbst ein unzureichender, deshalb sage ich: Der Ausdruck Seelsorge ist ein schiefer. Da aber ein wissenschaftlich ausreichender für die Sache noch nirgends gegeben ist, so wird er bis auf weiteres als Notbehelf beibehalten werden müssen. Ich bin überhaupt der Meinung, daß eine einheitliche Bestimmung des Begriffs der Seelsorge nicht gegeben werden kann, daß es vielmehr mehrerer Ausdrücke zur Bezeichnung des Zwecks der Seelsorge bedarf, und meine: Zutreffender wäre der Ausdruck Seelenführung und Seelenpflege, worin alles beschlossen ist, was die Schrift weiden der Gemeinde Gottes nennt, nämlich Versorgung mit der reinen Lehre und wachen über die Seelen, oder Erhaltung auf dem rechten Wege nach Lehre und Leben.

Die Seelenführung geschieht durch die allgemeine, die Seelenpflege durch die private Seelsorge. Denn die Seelsorge zerfällt in eine allgemeine (Predigt, Katechese, Liturgie) und in eine private. Für beide gelten dieselben Mittel. Die allgemeine Seelsorge ist die ordentliche und selbstverständlich für alle da, ausschließlich aber für die Ungläubigen (Löhe). Wir dürfen Christum und sein Wort niemandem aufzwingen wollen. Das ist stracks gegen Gottes Wort und ein Eingriff in die Rechte der persönlichen Freiheit, die Gott als von ihm gekommen achtet.

Es kann niemand zugemutet werden, Seelsorger von Leuten zu sein, die selbst nicht für ihre Seele sorgen. Das führte zu einem unerhörten Gewissensdruck. Für solche soll man treue Fürbitte thun, sie auch gelegentlich ermahnen, an ihnen Seelsorge treiben ist nicht möglich. Darum heißt es die Sache auf den Kopf stellen, wenn Nitzsch sich dahin äußert: daß der Pastor die Gläubigen mehr sich selbst überlassen könne, seine Fürsorge dafür desto mehr den Ungläubigen zuwenden solle. Das heißt: Christum den Widerwilligen aufzwingen wollen, was er selber nicht will. „Ihr habt nicht gewollt", bezeugt er unter Thränen über Jerusalem. Darum hat er sich da nie lange aufgehalten, dort auch wenig Zeichen gethan, wohl aber hat er bei seinem wiederholten Aufenthalt zum Fest das Wort Gottes verkündigt. Jene Ansicht läßt sich nicht durch Luk. 15, 7 stützen, denn die Zöllner und Sünder kamen, um Jesum zu hören. Damit gaben sie zu erkennen, daß sie nach dem Heil begehrten, welches er verkündigte, und er freute sich ihres Kommens und verkehrte mit ihnen als mit Sündern, die ihren Sinn ändern, von ihren Sünden sich zu Gott bekehren wollten. Aufdringen darf der Geistliche sich niemand, am wenigsten einem Kranken. Wem es kein Bedürfnis, keine Wohlthat, kein Freundesdienst ist, daß der Geistliche ihn besucht, dem kann dieser sich nicht aufdrängen und wie eine lästige Einquartierung sich ins Haus legen. Ungerufen in jedes Haus zu geheu, wo er einen Kranken erfährt, ist nur in kleinen Gemeinden möglich, wo man einander persönlich nahe steht und darum der Besuch des Pastors nichts Auffallendes hat. Ob Seelsorge im einzelnen Falle überhaupt möglich ist, ist wesentlich durch die Willensstellung dessen bedingt, auf den sie sich richtet. Sie hat es mit der Freiheit des Menschen zu thun, sie ist keine mechanische Kraftentwicklung, sondern Einwirkung auf die freie Selbstbestimmung. Darum ist die seelsorgerische Persönlichkeit für den Mißerfolg ihrer Thätigkeit nur dann verantwortlich, wenn ihr Verhalten im ganzen wie im einzelnen mit den Forderungen des Evangeliums im Widerspruche steht. Danach wird man berechtigt sein zu sagen: *Die Privatseelsorge ist kasueller Art und etwas Außerordentliches.* Sie ist die zwecks Erhaltung und Vervollkommnung des geistlichen Lebens auf ein einzelnes Gemeindeglied gerichtete Thätigkeit, „die mit ihrem ganzen erst dem

gehört, an welchem Wort und Sakrament ihre Wirkung gethan haben" (Löhe).

Ist die eben gegebene Definition der Seelsorge richtig, so folgt daraus von selbst: Ihre Objekte sind, die in Gefahr des Abfalls oder in Versuchung stehen, oder die sonst besonders der Förderung ihres geistlichen Lebens bedürfen, kurz nicht der große Haufen, sondern die, welche Gemeinschaft am Evangelium haben, oder: die sich zu Wort und Sakrament halten, ratlose Gewissen, Irrende, Kranke, Bekümmerte, Sterbende, soweit sie für die mahnende Stimme der Kirche zu haben sind (Martensen).

Wo kein geistliches Leben ist, da kann keins gepflegt oder vervollkommnet werden, da muß es geweckt werden, und das ist Sache der allgemeinen Seelsorge, der Predigt. Es kann gar keine Frage sein, daß die Ungläubigen Gegenstand der Fürbitte und gelegentlichen Ermahnung sein müssen; Gegenstand der Seelsorge, die es mit der Erhaltung und Vervollkommnung des geistlichen Lebens zu thun hat, können sie nicht sein. Wenn Harnack die ganze Gemeinde sowohl als Ganzes wie im einzelnen als Objekt der Seelsorge angesehen wissen will, so kann das in keiner Weise zugegeben werden. Bei kleinen Gemeinden wird es zuweilen möglich sein, bei größeren überhaupt nicht. Er weiß auch keinen durchschlagenden Schriftbeweis dafür zu führen. Luk. 15 ist schon besprochen, und wenn er außerdem Matth. 13, 47 ff. dafür anführt, wo der Herr das Himmelreich einem ins Meer geworfenen Netze vergleicht, damit man allerlei Gattung fängt, und erst am Ende die Bösen und die Guten durch die Engel geschieden werden, so bezieht sich das nach unserer Auffassung auf die, welche Gemeinschaft am Evangelium haben, unter denen sich genug befinden, zu denen der Herr im Gericht wird sagen müssen, ich habe euch noch nie erkannt. Keinenfalls kann damit die Praxis entschuldigt werden, die keinen anderen Gesichtspunkt kennt, als die großen glaubenslosen Massen zusammenzuhalten, eine Praxis, an der die Landeskirchen einmal den Untergang finden werden. Luk. 14, 16 ff. gehört nicht hierher.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich die Konsequenz, die Löhe zieht: Für Unbekehrte gibts keine andere Seelsorge als Predigt und Katechese. Da bei ihnen kein anderer pastoraler

Zustand ist als der des Unglaubens, so gibt es ihnen gegenüber auch kein anderes pastorales Mittel als die allgemeinen. Ehe die nicht ihre Wirkung gethan haben, kann von einem Eingehen auf besondere Seelenzustände keine Rede sein.

Für die Seelen anderer zu sorgen, ist keineswegs bloß Sache des geistlichen Amts. Seine Thätigkeit genügt dazu in keiner Weise. Das ist vielmehr auch Sache jedes einzelnen Christenmenschen. Sie alle sollen in gewisser Weise auch Wegebereiter des Amts sein, wie der Täufer ein Wegebereiter für Christum war.

Darum hat für die, welche die allgemeine Seelsorge nicht erreicht, weil sie sich ihr entziehn, die Gemeinde besondere Verpflichtungen. Hes. 3. 17—21; 33. 8. 9, cf. Hes. 34. 16.

Wenn gesagt worden ist: Diese Ezechielworte seien zu allen Zeiten aufs neutestamentliche Amt angewendet worden, so ist das in dieser Form ein Irrtum. Schon Bucer bezieht sie in seiner Abhandlung „Von der wahren Seelsorge“ auf Pastor und Gemeinde. Auf das neutestamentliche Amt allein können sie vernünftigerweise überhaupt nicht bezogen werden. Soweit sie dasselbe angehen, haben sie es nur mit der allgemeinen Seelsorge zu thun, und legen ihm ans Herz, das ganze Wort Gottes, Gesetz und Evangelium, Fluch und Segen, Drohung und Verheißung, Verdammnis und Seligkeit zu predigen. So spricht sich auch Beck in den Pastorallehren zu Ezech. 34, 16 aus, mit besonderer Hervorhebung dessen, daß der Geistliche unter das Urteil dieser Worte falle, der in seinen Predigten so thue, als ob er zu lauter Gläubigen und Bekehrten rede. — Dem Propheten werden diese Worte gesagt, damit er sie dem Volk wiedersage, einen Auftrag an jeden einzelnen besonders enthalten sie nicht. Das wäre über das Vermögen des Propheten hinausgegangen. Darum hat bei dem: Du Menschenkind sich jeder Gläubige als mit diesem Auftrag betraut anzusehen. Was der Prophet dem Volk sagen soll, das sollen die Gläubigen den einzelnen Gottlosen, mit denen sie zusammenkommen, sagen. Es richten sich diese Worte gleichmäßig an alle, die Gemeinschaft am Evangelium haben. Die Gemeinde hat die Aufgabe, das in ihr vorhandene persönliche Christentum zur Geltung zu bringen.

Das geistliche Amt bedarf der Mitwirkung der Gemeinde. Die muß dazu herangezogen werden. Die Seelsorge ist ebenso wie die Kirchenzucht — ohne welche die Seelsorge hoffnungslos ist — nicht zum wenigsten Sache der Gemeinde. Das Amt kann nichts ausrichten, wenn die Gemeinde es allein läßt. Sie verfehlt ihren Beruf, wenn sie dem einzelnen nicht Halt und Stütze gewährt, für sein äußeres und inneres Heil nicht Sorge trägt. Es versteht sich natürlich von selbst, daß unter Gemeinde hier nicht die kirchliche Rechtsgemeinde zu verstehen ist, deren Organe sich nicht ohne weiteres zur Seelsorge eignen, dieselbe vielmehr nur auf den Standpunkt der Sittenpolizei herabdrücken würden, daß im Gegenteil nur die Heilsgemeinde oder die Zahl derer gemeint ist, die wirklich Gemeinschaft am Evangelium haben. Jeder Gläubige ist berechtigt und verpflichtet zur Seelsorge, nicht bloß an seiner eigenen Person, sondern auch an den Brüdern.

Es heißt den Amtsträgern eine unerträgliche Last aufbürden, wenn ihnen zugemutet wird, sie dürften nicht eher ruhen, als bis sie zu allen Gliedern der lokal umschriebenen Gemeinde in ein nahes persönliches Verhältnis gekommen wären. Das kann sich nur nach den Umständen richten. Im allgemeinen steht er den Ungläubigen als Missionar gegenüber. Und was speziell Krankenbesuche anbelangt, so sagt Löhe in Bezug auf sie: „Komme gerufen, zuweilen ungerufen.“ Wo mehrere Pastoren an einer Gemeinde stehen, da ist in der Regel der Ruf abzuwarten.

Man kann, was die Apostel in betreff der Seelsorge den Amtsträgern ihrer Zeit sagen, nicht einfach auf unsere Massengemeinden übertragen. Denn wenn die apostolischen Gemeinden auch nicht die idealen Gemeinden waren, als welche sie z. B. Gottfried Arnold und Thiersch darstellen, da es auch ihnen nicht an Namenchristen, an unchristlichen und unsittlichen Erscheinungen zum Teil sehr grober Art fehlte, so waren doch die Scharen der Welt noch nicht in sie eingedrungen. Die Gemeinden waren noch christlicher Unterweisung und Zurechtweisung zugänglich, und die es nicht waren, schlossen sich entweder selber aus oder wurden ausgeschlossen. Das steht in unseren Gemeinden ganz anders, und auch die sonstige Lage ist vielfach eine andere. Schon Valentin Löscher sagt in

seinen „Unschuldigen Nachrichten“: „Kaum für das Heil von 1000 kann einer sorgen, besonders wenn er nötig hat, Zeit für den Bau der Felder und den Verkauf der Früchte zu verwenden.“

In kleinen Gemeinden mag das noch gehen, wo man den einzelnen persönlich näher kommt, in größeren aber nicht, auch wenn der Ackerbau in Wegfall kommt. Höchstens ist das einzelnen begabten Leuten möglich. Die Forderung planmäßig wiederholter Besuche im Hause, in allen Familien, ist zuerst von der conf. Helvet. post, hernach von Baxter aufgestellt worden, und selbst Harnack will, was noch schlimmer und absolut unmöglich ist, daß der Pastor nicht ruhen soll, als bis er in allen Familien Hausfreund ist; während Nitzsch ihn besonders an die Ungläubigen weist. Wir halten das eine für ebenso verkehrt wie das andere. Man beruft sich vielfach auf das Vorbild des Herrn, und zweifellos kann man in Bezug auf die Art der Seelsorge von ihm lernen; allein sein Thun fällt nicht unter den Gesichtspunkt der Seelsorge, sondern war messianische Heilserweisung. Er hat allen öffentlich das Evangelium verkündigt, Willigen und Widerwilligen, er hat sich aber um die Sadducäer nicht anders, als bei Ausübung seines Lehramts bemüht. Er ist bei keinem Sadducäer eingekehrt, und eingeladen hat ihn keiner. Auch um die Pharisäer hat er sich nicht anders als in seinen Predigten gekümmert, ist aber zu denen gegangen, die ihn einluden. Er ist nicht zu den Kranken gegangen, auch nicht in Kapernaum, wo er zu Hause war, er wartete, bis sie zu ihm kamen, resp. gebracht wurden. Zu wiederholten Malen ist er nur bei denen gewesen, bei welchen er auf seinen Reisen Herberge nahm, wie bei den bethanischen Geschwistern. Aber zu den heilsbegierigen Zöllnern ist er gegangen, hat sich auch beim Zachäus eingeladen und den Levi von der Zollbude in seine Nachfolge berufen. Ihm so etwas nachthun können wir nicht. Er war eben der Herzenskündiger, wir aber nicht. Überhaupt kann man mit Recht fragen, was durch die geforderte Vielgeschäftigkeit erreicht werden solle. Denken wir uns eine Gemeinde von 3000 Seelen! Der Pastor stellt eine Liste der Familien auf und macht in der Woche höchstens zehn Besuche, dann kommt er in etwa sechs Jahren herum, was soll das? Da erscheint doch eine Seelsorge bei einzelnen viel gewinnbringender als eine oberflächliche bei allen, so

gewiß es ideal wäre, wenn die Seelsorge alle umfassen könnte. Den Ungläubigen steht der Pastor im allgemeinen als Missionar gegenüber, und wer schon an solchen Krankenbetten gestanden hat, hat dabei gewiß das Gefühl gehabt, daß er nicht von Seelenzuständen reden, sondern predigen müsse. Den Widerstand der sich der Kirche entziehenden Massen zu überwinden, die sich wie breite Strecken modernen Heidentums in die Gemeinden hineinschieben und sie geradezu in ihrer Existenz bedrohen, ist Missionsarbeit. Die Regel bei Krankenbesuchen ist uns mit Löhe der Ruf dazu. Ungerufen kann man zu solchen gehen, die sich zu Wort und Sakrament gehalten, oder wo man freundliche Aufnahme erwarten darf. Wir denken bei dieser Gelegenheit besonders an die Gottesverächter und Ruchlosen. Scharf und schneidend sagt Luther von ihnen: „Man soll Acht haben, daß man solche in ihrer Krankheit liegen lasse, es sei denn, daß sie mit großem Ernst, mit Weinen und Klagen ihre Reue und Buße beweisen. Denn wer wie ein Heide und Hund leben wolle und keine öffentliche Reue habe, der möge sterben, wie er gelebt hat. Wenn nun Thym in einer Abhandlung „Über die Krankenseelsorge“ in dieses Urteil des tiefgründenden Seelenforschers und Seelsorgers nicht einstimmen will, „weil der Heiland auch den tiefgefallenen Seelen nachging und sie zu retten suchte“, so braucht nur auf das verwiesen zu werden, was oben S. 948 gesagt ist.

Allein die, welche dem Pastor mit der von uns abgelehnten Zumutung kommen, berufen sich nicht selten auf Matth. 25, 31 ff. Das ist ein weitverbreitetes Mißverständnis, das Luther nicht kennt, und dem in neuerer Zeit Vilmar und Grau die Axt an die Wurzel gelegt haben. Sie verstehen die Parabel vom Gericht über die Weltvölker, so weit sie die Predigt von Christo gehört haben, und unter denen, mit denen der Herr sich identifiziert, die Apostel und deren getreue Nachfolger. Man kann auch Leute, die zwar getauft, aber ungläubig sind, unmöglich als Repräsentanten Christi ansehen.

Die Parabel hat mit der Seelsorge nichts zu thun, und es soll hier gleich erwähnt werden, daß Beck in seinen „Pastorallehren des Neuen Testaments“ sie nicht behandelt hat. Luther bringt die Parabel im großen Katechismus in Zusammenhang mit dem 5. Ge-

bot und bezieht sie lediglich auf leibliche Wohlthaten. Er sagt: „Gottt heißt billig alle die Mörder, die in Nöten und Fahren des Leibes und Lebens nicht retten und helfen und wird ein schreckliches Gericht über sie ergehen lassen, da er spricht: ich bin hungrig gewesen“ 2c., erklärt aber auch wieder: „Ihr hättet mich und die Meinen wohl sterben lassen Hungers, Dursts und Frosts, wie die wilden Tiere zerreißen, im Gefängnis verfaulen und in Not verderben lassen. Was heißt das anders denn als Mörder und Bluthunde gescholten“ u. s. w.

Er findet also in dieser Stelle nur Christum und die Seinen, entdeckt von Seelsorge aber nichts. Luthardt sagt von ihr in seiner Lehre von den letzten Dingen: die Stelle sei ebenso zu verstehen wie Matth. 10, 41 ff.: „Sie werden gerichtet werden danach, wie sie sich zur Kreuzgemeinde Jesu verhalten haben.“ Er zieht den Kreis zu weit. In ihr ist nur die Rede vom Gericht über die Weltvölker, unter die die Jünger jetzt hinausgehen werden, das Evangelium vom Reich zu verkündigen; und wieder kann von den Heiden nicht die Rede sein, welche nie etwas vom Evangelium gehört haben, sondern nur von denen, an welche die Botschaft gelangt ist. So sollen denn die Jünger wissen, daß das Geschick der Welt und ihrer Völker im jüngsten Gericht von ihrem Verhalten zu den Verkündigern des Evangeliums abhängen wird. Es werden diejenigen, welche Jesu Sendboten als Boten des Heils aufgenommen haben und in ihnen Christum selbst, der sie gesandt hat, das Reich erben, das ihnen bereitet ist von Anbeginn der Welt, nämlich die Herrschaft der Kinder Gottes über die neue Erde; diejenigen dagegen, die in den Boten Christi den verachtet haben, der sie gesandt hat, werden als die Verfluchten in die ewige Pein gehen. Dann werden die einen sehen, wen sie in den armen Dienern Christi aufgenommen, die anderen, wen sie in ihnen verachtet haben. Ebenso versteht Burger in den „Synoptischen Evangelien“ unter „den Geringsten meiner Brüder“ an dieser Stelle die Boten Christi in der Welt, setzt aber hinzu: sofern jeder gläubige Christ an den Rechten und Pflichten solches Boten teil hat, sind sie auch alle in die Verheißung dieses Wortes eingeschlossen. Er verwahrt sich aber gegen eine Auslegung dieser Stelle, die über den Kreis der Glieder Christi hinausgeht. Gegen Burgers Erklärung ist nur einzuwenden, daß

sie hier nicht hergehört. Während Burger mit Vilmar und Grau die Apostel und ihre getreuen Nachfolger als in dieser Stelle gemeint annimmt, mit ihnen aber alle Gläubigen zusammenschließt, schließen Keil und Nebe die Apostel ganz aus und lassen sie nur von den Gläubigen unter Hinweis auf die Seligpreisungen gelten. Wenn Keil nun die Beziehung auf die Apostel mit der Begründung ablehnt: daß die den Aposteln erwiesene Liebe nicht den Maßstab für die Gläubigen aller Zeiten abgebe, so bedarf das keiner Widerlegung. Übrigens muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß die Werke hier nicht als Liebeswerke, wie Rom will, sondern als Glaubenswerke in Betracht kommen.

Für Zeit, Maß und Grenze der privaten Seelsorge ist der Pastor nur Gott und seinem Gewissen verantwortlich. Sollte dagegen eingewendet werden, daß ein Pastor doch zu rügen sei, wenn er gar keine Seelsorge treibt, so genügt die Erinnerung, daß hier von Seelsorge, aber nicht von keiner Seelsorge die Rede ist.

Nachdem was oben von der allgemeinen Seelsorge gesagt worden ist, muß hier hinzugefügt werden: Die private Seelsorge kann und darf die Leistung der allgemeinen weder absorbieren noch ersetzen, deshalb darf jene nicht in der Weise betrieben werden, daß dem Pastor keine ausreichende Zeit für sorgfältige Ausarbeitung der Predigt — für die Gemeinde ist das Beste gerade gut genug — auch nicht für Studium und stille Betrachtung mehr bleibt — der Pastor soll kein Herumläufer sein —. Danach wird sich das Maß der privaten Seelsorge zu richten haben.

Treffend sagt Nitzsch: „Wer viel öffentlich handeln will, muß viel der Stille pflegen, und bedarf viel der Sammlung. Wer viel lehren und bringen soll, muß viel schöpfen und einnehmen. Auf dem Spaziergange und bei den Büchern darf man den wissen, den man zu Kranken rufen will, bei den Seinigen; aber nicht da, wo ihm der Faden des Gebets zerreißt und das Gedächtnis der heiligen Sprüche vergeht, auf dem Balle, im Wirtshause und auf der Jagd.“ Und weiter: „Besser ein eckiges und abstoßendes oder ein schüchternes und blödes Wesen, als Geschmeidigkeit und Fügsamkeit, welche, indem sie das Lob des guten Gesellschafters, wohl gar des Lebemannes sich erwirbt, in den Augen der Lobredner selbst aber in

dem Grade verächtlicher wird, als der Ernst des Lebens sich steigert und die wahrhaftigen Lebemänner teuer werden, die auch um Not und Tod Bescheid wissen."

Hierher gehört auch die Forderung, die Nitzsch aufstellt: „Der Pastor soll kein Herumläufer sein", dazu leitet aber das Brandenburger Konsistorium geradezu an, wenn es in seinem Erlasse vom Spätsommer 1897 sagt: „Der Geistliche soll mit allen seinen Gemeindegliedern in ein möglichst nahes nnd dauernd zu pflegendes Verhältnis treten, und sie daher nicht bloß auf ihr Begehren, sondern aus eigenem Antriebe in den Häusern aufsuchen. Die theoretischen Gründe gegen diese Hausbesuche können gegenüber dem Vorbilde und den ausdrücklichen Weisungen des Herrn und seiner Apostel" — dem Konsistorium scheinen da geheime Quellen zu Gebote zu stehen — „nicht als stichhaltig anerkannt werden."

Dem gegenüber ist doch Löhes Instruktion vorzuziehen: Man solle außeramtlich möglichst wenig in der Gemeinde verkehren. Endlich aber bedarf es nicht erst besonderer Hervorhebung, daß kein Seelsorger sein kann, wer nicht bekehrt ist. Wie soll auch der zu Christo einladen, der selbst nicht bei Christo ist, wie der vorangehen, der selbst weder Weg noch Ziel weiß.

Auch für die Seelsorge gilt: Omne vivum ex vivo.

W. Fleck.

Bilder aus dem altkirchlichen Leben einer heidnischen Großstadt.

(Schluß.)

II. Laienpredigt.

Diejenigen, welche sich gegen die Darbietung des Gotteswortes seitens Laien, d. h. solcher Männer, welche nicht dem kirchlichen Beamtenorganismus eingegliedert sind, wehren, können sich dafür weder auf apostolische noch auf die nachapostolische Praxis in der alten Kirche berufen. Hermas selbst ist kein Diakon, kein Presbyter oder Bischof, sondern ein schlichtes Gemeindeglied gewesen; und doch hat er den Beruf empfangen, der Gemeinde Buße zu predigen, zunächst sich und seinem Hause, dann den Vorstehern der Kirche, dann allen Heiligen. Allerdings, wir hören nicht, daß er sein Buch in einer öffentlichen Versammlung zur Verlesung gebracht habe oder bringen sollte, sondern nur, daß er es „vor (nicht „mit") den Ältesten, welche der Gemeinde vorstehen", lesen soll (vis. II, 4, 3). Aber es ist doch beachtenswert, daß Hermas zugemutet wird, sein Buch nicht nur der Grapte, sondern auch dem Vorsteher der römischen Gemeinde, Clemens, zu senden. Selbstverständlich hat er diesen Auftrag ausgeführt. Die Schätzung, welcher sich der Hirt lange Zeit erfreute, gibt davon Zeugnis, wie auch von der Erfüllung des dem Clemens gewordenen Auftrags, daß er für weitere Übersendung an die auswärtigen Städte Sorge trage. Ich finde, daß manche Träger des geistlichen Amts noch zu spröde sind in Beziehung auf Ausnutzung dessen, was L a i e n s c h r e i b e n oder schreiben könnten!

Wir Pastoren sollen alles prüfen und das Gute behalten, woher es auch komme. Origenes sagt einmal in der 11. Homilie (Kap. 6) zu Exod. 18, 17 ff., wo er Jethros Rat an Mose zum Gegenstand der Besprechung macht: „Wenn ich sehe, daß Mose, ein Prophet, der Gottes voll war, zu dem Gott von Angesicht zu Angesicht redete, einen Rat von Jethro annahm, einem Priester in Midian, so gerate ich in übergroße Verwunderung und staune. Er sagt nicht: Gott redet zu mir; mir wird durch himmlische Rede mitgeteilt, was ich thun soll. Was soll ich von Menschen und noch dazu von einem Heiden, der außerhalb des Volkes Gottes steht, mich beraten lassen? Wo gibt es aber heute einen Gemeindevorsteher, der, wenn er nicht nur keine Offenbarungen von Gott empfangen hat, sondern nicht einmal irgendwelche nennenswerte Kenntnis des Gesetzes besitzt, sich dazu herabließe, einen Rat wenigstens von einem unter ihm stehenden Priester anzunehmen? geschweige von einem Laien oder gar einem Heiden!" So weit Origenes. Es war doch noch anders in der Kirche und gar in Rom 150 Jahre früher. Man nehme hinzu, wie scharf Hermas redet, auch zu den Gemeindebeamten redet — weiter unten werden solche Stellen angeführt werden —, und das ist ihm nicht übel genommen worden.

Wenn aber Hermas für schriftlich aufgezeichnete, in ekstatischem Zustande ihm gewordene Predigten Gehör gefunden hat, so wundern wir uns nicht, daß in der Kirche seiner Zeit auch für mündliche Laienpredigt Raum war. Es war der Tag des prophetischen Charisma, wie wir dieses aus dem Neuen Testament, besonders aus dem 1. Korintherbriefe kennen, noch nicht verschwunden, wenn auch im Begriff, sich zu neigen. Es gab noch frei waltende Propheten, die, erfüllt vom Geiste Gottes, erbaulich und erwecklich zur Gemeinde redeten, ohne daß sie ein kirchliches Amt bekleidet hätten. Ich glaube, ohne etwas Neues zu sagen, doch nichts Unnötiges zu thun, wenn ich hier auf das bekannte 11. Kap. der Mandata eingehe, worin uns von dem Wesen und Auftreten eines falschen Propheten einerseits und eines wahren Propheten anderseits charakteristischer Bericht erstattet wird.

Hermas bekommt vom Bußengel ein doppeltes Bild zu sehen. Er sieht Leute auf einer Bank sitzen, die ihm als Gläubige bezeichnet werden; außerdem einen andersartigen Menschen auf einem Stuhl,

von dem es heißt: er ist ein falscher Prophet, welcher den Verstand der Knechte Gottes, d. h. der Christen, verderbt, freilich nur der halbgläubigen, nicht der wahrhaft Gläubigen. Dieser falsche Prophet tritt auf wie ein Wahrsager; er hält, so zu sagen, seine Sprechstunde ab, *καταμόνας* (§ 8), abgesondert von den andern, *κατὰ γωνίαν*, in einem verborgenen Winkel (§ 13). Zu ihm kommen die Halbgläubigen (*δίψυχοι*), deren Sinn nimmer zur Ruhe kommt, die sich haltlos bald hierhin, bald dorthin wenden — das bedeutet *πυκνῶς μετανοοῦσι*, — wobei man an gewisse Christen der Gegenwart erinnert wird, die durch alles mögliche marktschreierische Treiben einheimischer und auswärtiger Schwärmer sich locken lassen, dagegen dem nüchternen Leben und Walten ihrer Kirche sich entziehen. Indem sich jene mit Wahrsagerei abgeben [1]), sinken sie auf die Stufe von Götzendienern herab und versündigen sich schlimmer als die Heiden.[2]) So scharf wie nur möglich wird der Unterschied des Propheten, der es in Wahrheit ist, und des falschen Propheten hingestellt. Der eine hat den Geist von Gott, der andere irdischen Geist; der Gottesgeist läßt sich nicht befragen und redet nicht nach den Wünschen der Leute, während der andere gerade hierin ein wesentliches Merkmal seines ungöttlichen Wesens hat. „Er redet überhaupt nicht, wenn er nicht befragt wird.“ Auch ist der Geist des falschen Propheten *ἐλαφρον*, leicht und flüchtig, ohne Kraft; der göttliche Geist aber besitzt Kraft und bringt seine Rede aus einem in ihm selbst wohnenden Antriebe hervor, er bedarf nicht äußerer Nötigung. Und als Hermas deutliche und greifbare, im praktischen Leben nicht versagende Maßstäbe für beide Arten von Propheten begehrt, wird ihm gesagt: Vom Lebenswandel beider nimm her die Mittel zur Prüfung! (md. XI, 7 ff.). „Der, welcher den göttlichen Geist hat, der von oben stammt, ist sanftmütig, ruhig,

[1]) *μαντεύονται* kann beides bedeuten: wahrsagen, aktivisch, als auch: sich Orakel erteilen lassen. Der Zusammenhang legt letztere Bedeutung nahe.

[2]) Man lese doch Lucians interessante Schrift „Alexander oder der falsche Prophet“, worin übrigens den Christen das Lob gespendet wird, daß sie mit seinen Schwindeleien nichts zu thun haben wollten (§ 25); Alexander erhebt zu Beginn seiner Zaubersitzungen den Ruf: „heraus mit den Christen!“ (§ 38). Maßlos ist der Geldgewinn, den ihm sein Wahrsagen einbringt: 1 Drachme und 2 Obolen für jeden Spruch, im Jahre 70—80 Tausend (§ 23), indem die Leute willig je für 10—15 Sprüche bezahlten.

demütig, enthält sich aller Schlechtigkeit und eitlen Lust dieser Welt, und macht sich bedürfnisloser als alle Leute. (ἑαυτὸν ἐνδεέστερον ποιεῖ πάντων τῶν ἀνθρώπων); er antwortet gar nicht, wenn man ihn fragt, redet auch nicht für sich allein; überhaupt redet der Heilige Geist nicht, wenn ein Mensch will, daß er rede, sondern dann redet er, wann Gott will, daß er rede. Wenn also ein Mensch, welcher den göttlichen Geist hat, in eine Versammlung frommer Männer tritt (εἰς συναγωγὴν ἀνδρῶν δικαίων), welche einen Glauben göttlichen Geistes haben (d. h. einen von Gottes Geist gewirkten Glauben) und seitens der Versammlung dieser frommen Männer Gebet zu Gott geschieht: dann erfüllt der Engel des prophetischen Geistes, welcher ihm zur Seite gestellt ist, den Menschen, und der vom Geist erfüllte Mensch redet hinein in die Menge, wie der Herr will." Ganz anders verhält es sich mit dem falschen Propheten. „Zuvörderst: der Mensch, welcher wähnt den Geist zu haben, erhebt sich selbst und will den ersten Sitz haben, ist gleich frech und unverschämt, macht viel Geschwätz, wandelt in vielen Lüsten und vielen anderen Betrügereien und läßt sich bezahlen für seine Weissagung; wenn er nichts bekommt, weissagt er nicht. Kann denn ein göttlicher Geist sich bezahlen lassen und weissagen? Es ist unmöglich, daß Gottes Prophet das thut; sondern solcher Propheten Geist ist irdisch. Ferner: er naht sich überhaupt nicht einer Versammlung frommer Männer, sondern flieht sie. Dagegen hängt er den halbgläubigen und leeren Leuten an, und weissagt ihnen im Winkel, und täuscht sie, indem er nach ihren Wünschen, alles auf leere Weise redet; sind's doch auch leere Leute, denen er Antwort gibt" (ib. § 12. 13), — wie es schon § 3 schön heißt: *κενὸς ὢν κενῶς καὶ ἀποκρίνεται κενοῖς· ὃ γὰρ ἐὰν ἐπερωτηθῇ, πρὸς τὸ κένωμα τοῦ ἀνθρώπου ἀποκρίνεται.* „Allerdings, es kommt vor, daß er auch wahre Worte redet; denn der Teufel erfüllt ihn mit seinem Geist, ob er etwa einen Frommen zerbrechen kann" (§ 3). „Wenn er nun in eine Versammlung kommt, die von frommen Männern angefüllt ist, die göttlichen Geist haben, und von diesen ein Gebet geschieht: so wird jener Mensch in seiner Leere und Hohlheit offenbar[1]) und selbst

[1]) So übersetze ich das κενοῦται des Grundtextes. Offenbar bringt das

der irdische Geist flieht aus Furcht von ihm; er verstummt und wird ganz zerschmettert, indem er kein Wort zu sprechen vermag" (§ 14). „Wenn die leeren Propheten zu den Geistern der Frommen kommen, werden sie gefunden als solche, wie sie kommen. Da hast du beider Propheten Leben. Prüfe denn aus den Werken und dem Leben den Menschen, der sagt, er sei von Gottes Geist getrieben (*πνευματοφόρον εἶναι*)." „Vom Teufel kommt der irdische und leere Geist." Ein Stein, der gen Himmel geworfen wird, kann den Himmel nicht berühren, eine Wasserspritze den Himmel mit dem Wasser nicht durchdringen. Dasselbe Unvermögen, dieselbe Kraftlosigkeit hat der irdische Geist. Wie anders steht es doch mit der von oben kommenden Kraft! Der Hagel, aus ganz kleinen Körnern bestehend, bereitet doch nicht geringe Schmerzen, wenn er auf den Kopf eines Menschen fällt, und ein Tropfen, der vom Dachziegel auf den Boden fällt, höhlt den Stein. Glaube also dem göttlichen Geist, der von oben kommt; der ist mächtig; des anderen aber enthalte dich (md. XI, 17—21). Vgl. 1. Joh. 3, 24—4, 13. Did. c. 11.

Es ist uns nirgend, soweit ich sehe, im Hermasbuche Gelegenheit gegeben, einen Einblick in den Gottesdienst zu thun, es sei denn an dieser Stelle. Das ist im Interesse unserer Erkenntnis gerade der Geschichte des Gottesdienstes in der ältesten und alten Kirche zu bedauern. Auch hier fragt es sich noch, ob der Hauptgottesdienst oder irgend ein Nebengottesdienst gemeint ist. Letzteres könnte als das Wahrscheinlichere erscheinen, darum weil zweimal von *συναγωγὴ* frommer Männer (§ 1 und 14) die Rede ist; danach haben Männer wenigstens den integrierenden Bestandteil gebildet. So klein haben wir uns die Versammlung nicht zu denken — der rechte Prophet spricht, wenn er vom Geiste Gottes ergriffen ist, *εἰς τὸ πλῆθος*. Auch trägt sie im Gegensatz zu der im Winkel befindlichen Orakelstätte des falschen Propheten einen durchaus öffentlichen Charakter. Schon im N. T. begegnen uns ja, abgesehen von Versammlungen, welche die ganze Gemeinde umfassen, kleinere, um ein bestimmtes Haus sich gruppierende, wie

---

zweite Glied etwas Neues; das *καί* ist also steigernd, vom göttlichen Geist hatte der falsche Prophet überhaupt nichts in sich, während ihm allerdings der allgemein menschliche Geist innewohnt und sich in geistigen Thätigkeiten bekundet Nun aber hören auch diese auf.

die Gemeinde, welche Aquila und Priscilla in ihrem Hause versammelten; diese wird ausdrücklich von der größeren, der Gesamtgemeinde, unterschieden; denn letztere wird aufgefordert, jene zu grüßen (Röm. 16, 5). Damit soll nicht die Identität solcher Hausgemeinden und jener bei Hermas vorausgesetzten Versammlungen behauptet werden. Denn letztere stehen einem großen Kreise, doch wohl der ganzen Gemeinde, offen, ohne Zweifel auch Nichtchristen. Möglicherweise sind es Nebengottesdienste gewesen, vielleicht mit besonderer Abzielung auf Erweckung und Bekehrung Ungläubiger (vgl. 1. Kor. 14, 24 f.), wenn man will, Evangelisationsversammlungen in der alten Kirche. Das Wort nimmt, wer immer vom Geiste Gottes berufen wird, wer das Charisma prophetischer Rede besitzt, und zur Prüfung, ob auch falsche Propheten durch ungöttliches Wesen die Gemeinde verwirren, sind alle urteilsfähigen Gemeindeglieder verpflichtet. Wir haben also bei Hermas noch Laienpredigt — im Zeichen hohen Alters.

Wie weit das Ältestenkollegium oder der an dessen Spitze stehende Clemens ein besonderes Maß von Mitwirkung dabei auszuüben hatte, wird nicht gesagt. Aus Offb. 2, 2 ff. ergibt sich, daß wenigstens in Kleinasien in den neunziger Jahren, also um dieselbe Zeit, da wenigstens die ältesten Stücke des Hermasbuchs geschrieben wurden, der Bischof ganz besonders verantwortlich gemacht wird für das Treiben von Irrlehrern. Einige Jahre später spricht Ignatius in den schärfsten Ausdrücken von der monarchischen Gewalt des Bischofs. Nichts darf ohne ihn in der Gemeinde geschehen — das ist seine Losung. Aber auch Hermas ist der Gedanke, daß die Hirten der Herden ein besonders schweres, verantwortungsvolles Amt haben, nicht fremd. Allerdings, abgesehen von der einen Stelle, da es von Clemens heißt, daß ihm der Verkehr mit den auswärtigen Gemeinden übertragen sei, woraus jedenfalls so viel, vielleicht mehr, hervorgeht, daß er als eine Art Obmann unter den Gemeindeältesten hervorragte, wird nirgends von einer monarchischen Leitung geredet. Es begegnen uns als feste Beamte nur Älteste (= Bischöfe) und Diakonen.[1]) Hermas kennt

[1]) πρεσβύτεροι: vis. II, 4, 2. 3. III, 1. 8; ἐπίσκοποι: vis. III, 5, 1. sim. IX, 27, 2; διάκονοι: vis. III, 5, 1. sim. IX, 15, 4. IX, 26, 2.

solche Diakonen, welche das Leben von Witwen und Waisen beraubt und sich aus dem Dienst, den sie zu verwalten hatten, Gewinn verschafft haben (sim. IX, 26, 2). Die Lehrthätigkeit der häufig erwähnten[1]) Lehrer ist noch nicht in eine feste Verbindung mit einem Kirchenamt getreten (s. Zahn, a. a. O. 384). Aber allen, welche Vorsteher der Kirche sind und erste Plätze einnehmen (vis. III, 9, 7 ff.), wird besonders ernst Buße gepredigt: „Sehet zu, Kinder," sagt die als Personifikation der ἐκκλησία erscheinende Alte, „daß nicht etwa diese eure Streitigkeiten euch des Lebens berauben. Wie wollt ihr die Auserwählten des Herrn erziehen (παιδεύειν), wenn ihr euch selbst ohne Zucht lasset? Erziehet euch also untereinander und habt Frieden untereinander"! Das weist auf Verfassungsstreitigkeiten. Der monarchische Episkopat bereitet sich vor oder ist schon da, nur noch nicht allseitig anerkannt. Der erste Clemensbrief stellt, um dieselbe Zeit geschrieben, die Gliederung der Gemeinde unter dem Bilde militärischer Ordnung dar: „Laßt uns acht geben auf die, welche unter unsern Feldherren Soldatendienste thun, wie wohlgefügt, wie gehorsam, wie unterthänig sie die Befehle ausrichten. Nicht alle sind Statthalter oder Tribunen oder Befehlshaber über 100 oder über 50 u. s. w., sondern ein jeglicher richtet die Befehle unter dem Kaiser und den Feldherren aus" (37, 2. 3). Dazu fügt er das aus dem N. T. bekannte Bild des Leibes mit seinen Gliedern, wobei aber die ausschließliche Beziehung des Hauptes auf Christum fernbleibt (37, 5), sowie, was bedeutsamer ist, den Hinweis auf die sonderlichen Dienstleistungen des Hohenpriesters, der Priester und der Leviten, mit der scharfen Gegenüberstellung des Satzes: ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προςτάγμασι δέδεται (1. Clem. 40, 5). Mag auch für Clemens der Hohepriester an dieser Stelle Christum abbilden sollen, jedenfalls wirft die Stelle ein Schlaglicht auf die Entwicklung der kirchlichen Verfassung und spricht eher für als gegen die Annahme, daß am Ende des ersten Jahrhunderts auch in Rom ein dem Presbyterkollegium als solcher übergeordneter Gemeindebischof vorhanden war. Nach einem weniger präzisen Sprach-

[1]) διδασκαλοι: vis. III, 5, 1; md. IV, 3, 1. sim. IX, 15, 4. 16, 5. (19, 2), 25, 2.

gebrauch würde dann bei Hermas der öfter begegnende Name „Hirt", auch der Name „Presbyter" oder doch „Bischof", sowohl die an der Spitze der einzelnen Gemeinden stehenden Bischöfe als auch die im weiteren Sinne zum Regieren berufenen Ältesten bedeuten. Man bedenke, daß alle im Hermasbuch enhaltenen Weisungen ihren Lauf durch die ganze Christenheit nehmen sollen. Christus ist der Oberhirt — der Bußengel erscheint als Hirt, auch die Gemeindeleiter sind Hirten. „Wenn der Herr der Schafe alle gesund findet, wird er sich freuen. Wenn er aber auch irgendwelche von ihnen zerstreut findet, wehe den Hirten! und wenn die Hirten selbst zerstreut [1]) gefunden werden, was sollen sie für solche Schafe antworten? Werden sie etwa sagen, daß sie von den Schafen mißhandelt seien? Man wird ihnen nicht glauben. Denn es ist doch unglaublich, daß ein Hirt von seiner Herde zu leiden habe; nein, er wird um so schärfer bestraft werden seiner Lüge wegen. Auch ich bin Hirte, und ich muß die strengste Rechenschaft über euch geben" (Sim. IX, 31, 5. 6). Ein hohes Amts- und Pflichtbewußtsein wird hier bei den Hirten der Gemeinde vorausgesetzt. In ihren Händen liegt also die Aufsicht über die ihnen vertrauten Schafe; sie haben es darum selbstverständlich mit Überwachung der Gottesdienste und dessen, was darin an Wortdarbietung begegnet, zu thun. Aber mitwirken kann und soll ein jeder.

Welcher Wink für die Gegenwart! Wir sollten die Gemeindeglieder mehr heranziehen zu jedem Werk, das zur Erbauung der Gemeinde dient, vor allem auch zur Verkündigung des Wortes in irgend welcher Form. Die Hauptgottesdienste sind hier für uns

[1]) Sim. IX, 31, 5. 6. „Dissipati" paßt hier nur in dem Sinne, daß die Hirten, selbst zerstreut und zersplittert, sich der Gemeinde nicht annehmen können. Ob das auf eigennütziges Fliehen bei eingebrochener Verfolgung sich bezieht? Wahrscheinlich. Das griechische Original lautete wohl *διαπεπτωκότες*, nach Antioch. Hom. 122, und das bedeutet: weggelaufen, entronnen, — Leute, die sich durch die Feinde durchgeschlagen haben, vgl. z. B. Xenoph. Hell. III, 2, 4: *ἀπεχώρησαν ἐν τῇ μάχῃ διαπεσόντες ἀμελησάντων τῶν Βιθυνῶν*; IV, 3, 19 (aus der Beschreibung der Schlacht bei Koroneia): (die Thebaner) *διαπεσεῖν βουλόμενοι πρὸς τοὺς ἑαυτῶν .... διαπίπτουσι πρὸς τὸν Ἑλικῶνα.* So oft bei Polybius. Im Zitat bei Pseudo-Cypr. de aleat.: neglegentes, also ganz anders, aber willkürlich. Die äthiop. Übersetzung unterdrückt hier den ganzen Satz § 6a.

naturgemäß ausgeschlossen. Um so mehr bedürfen wir ihrer bei aller Art von Nebenversammlungen. Es geschieht ja auch schon. Daß es mehr geschehe! Der Pastor aber wache selbst über alles und alle! Er bleibt der, welcher die Hauptverantwortung trägt.

Neben Clemens wird eine gewisse Grapte erwähnt. Wie jener, so soll auch diese ein Exemplar des von Hermas zu schreibenden Buchs erhalten. „Sie soll die Witwen und die Waisen ermahnen!“ In diesem Sätzchen schlummert eine ganze Fülle von Andeutungen betreffs praktischen Christentums. Wir entnehmen hier daraus nur dies: die Kirche hat die Witwen und Waisen nicht bloß durch Diakonen mit Geldmitteln versehen, sondern sie hat ihnen auch in sonderlicher Weise geistliche Handreichung gethan, und dazu hat sie sich der Vermittlung von Frauen nicht entschlagen, ja, wie es scheint, ihrer in erster Linie bedient. In jener oben geschilderten Versammlung ist von frommen Männern die Rede, welche das Wort nehmen. Dort schweigen die Frauen. Es handelt sich um eine Gemeindeversammlung. Aber innerhalb trost- und hilfsbedürftiger, sittlich schlaff gewordener und darum der Bußpredigt bedürftiger Glieder ihres Geschlechts sowie innerhalb des Kreises elternloser Kinder haben die Frauen das Recht und die Pflicht zu lehren. Damit erscheint die in der Gegenwart mehr und mehr sich geltend machende Verwendung von Frauen und Jungfrauen in den Schulen, in den Kindergottesdiensten, sowie auf dem Missionsfelde als Lehrerin und Predigerin in Zenanas, und überall da, wo innerhalb der angedeuteten Richtlinien Gelegenheit zur Wortverkündigung sich bietet, nur als Fortsetzung altkirchlicher Praxis.

III. Soziales.

Unter dieser Überschrift fasse ich alles das zusammen, was sich auf die Frage oder Fragen der gesellschaftlichen Stellung bezieht, in welcher der Christ hier auf Erden steht, mit ihren mannigfachen Schattierungen von Reich und Arm, Hoch und Niedrig, Herr und Knecht. Das Heer von Schäden und wunden Punkten, welches vor dem Blick des die Gegenwart kennenden Gemeindepastors, gerade in einer Großstadt, auftaucht, treibt ihn unwillkürlich dazu, wie die Heil. Schrift, so auch die altkirchliche Litteratur einmal daraufhin

anzusehen, was die Kirche einst für Erfahrungen in der angedeuteten Richtung gemacht, welche Ratschläge oder Lehren sie hier erteilt hat. Wie ich früher einmal über „Sirach und die soziale Frage" eine kleine Studie in dieser Zeitschrift (1897, S. 329 ff.) veröffentlicht habe, so seien diese Zeilen Hermas und der sozialen Frage gewidmet. Wie bedeutsam für Hermas die Frage des Besitzes war, ergibt sich schon daraus, daß gleich zu Anfang seines Buches die Reichen auf das künftige Gericht hingewiesen werden. „Die, welche Böses in ihren Herzen ratschlagen, ziehen sich Tod (nämlich ewigen Tod) und Gefangenschaft zu (Knechtschaft unter Sünde und Schuld, — Gefängnishaft am Ort der jenseitigen Vergeltung), besonders die, welche diese Welt zu besitzen trachten und auf ihren Reichtum stolz sind und sich nicht an die zukünftigen Güter halten" (vis. I, 1, 8). Und das Ganze des Buchs beschließt der Bußengel mit einer Mahnung, wohl zu thun, an die Besitzenden: „Thut gute Werke, ihr, die ihr (Güter) vom Herrn empfangen habt, damit nicht, wenn ihr wohlzuthun versäumt, der Turmbau fertig werde. Denn euretwegen ist das Werk des Turmbaus unterbrochen worden" (sim. X, 4, 4). Es ist eine Zeit der sittlichen Erschlaffung über die Gemeinde gekommen; das zeigt sich gerade auch im unfriedfertigen Verhalten der Gemeindeglieder untereinander, und daran haben die Reichen vor allen Schuld.

Schon aus dem oben gegebenen Bilde vom Lebensgange und vom häuslichen Leben des Hermas leuchtet unmittelbar ein, daß gerade Hermas befähigt war, wie kein anderer, hier ein Wort mitzusprechen. Von seinem Sklavenstande her mochte ihm die Bitterkeit der Armut bekannt sein. Er weiß, was Hunger bedeutet, wie der Leib „derer, welche nicht genug zu essen haben, geschwächt werden und verderben muß" (vis. III, 9, 3). Geradezu erschütternd klingt es, wenn es am Ende des Buches heißt: „Der Arme, welchem es am täglichen Brot fehlt, hat ebensolche Qual zu ertragen, wie der, welcher im Gefängnis sitzt. Viele töten sich selbst um solcher Leiden willen, wenn sie dieselben nicht ertragen können. Wer also solches Unglück eines Menschen kennt und ihn nicht herausreißt, der begeht eine große Sünde und macht sich schuldig seines Blutes" (sim. X, 4, 3). Das hat kein Theoretiker geschrieben, sondern einer, der den Fluch der Armut aus eigener Erfahrung bei sich

und anderen kannte. Hermas hatte aber auch die Last und den Betrug des ungerechten Mammons erfahren. Ein armer Sklave war er gewesen, ein freier und reicher Mann geworden. Bei Geschäftspekulationen hatte er es nicht immer genau mit der Wahrheit genommen. Wie schwer ist es auch und zumal heute für die, welche mit Ernst Christen sein wollen, auf dem Gebiete des Handels ein unbeflecktes Gewissen zu bewahren. Tief ergreifende Einzelheiten werden dem Pastor bekannt, welcher sich um die in Kaufmannsgeschäften oder gar Versicherungsanstalten stehenden Beamten ein klein wenig kümmert; und je länger, desto mehr wird er sich für seine Person zu befleißigen haben, daß er sich *ἐνδεέστερον* mache *πάντων τῶν ἀνθρώπων* (md. XI, 8), und zu bedenken, daß „dieses alles fremd ist und unter der Herrschaft eines andern steht“ (sim. I, 2).

Zu den schönsten Stellen bei Hermas gehört meines Erachtens das erste Gleichnis, wo ihm der Gegensatz zwischen dieser und jener Welt vom Engel beschrieben wird. „Ihr wißt, daß ihr Knechte Gottes (d. h. alle Christen überhaupt) in einem fremden Lande wohnt; denn eure Stadt ist weit entfernt von dieser Stadt (Rom? oder überhaupt die Welt); wenn ihr denn eure Stadt, in der ihr einstmals wohnen sollt, kennet, was bereitet ihr euch hier Äcker und teure Einrichtungen, vergängliche Wohnungen und Häuser? Der, welcher sich solche Dinge für diese Stadt beschafft, hat nicht das Verlangen, nach seiner Heimatstadt hinaufzukommen. Du Narr, du halbgläubiger, du jammervoller Mensch, merkst du nicht, daß dieses alles fremd ist und unter der Herrschaft eines andern[1]) steht? Denn der Herr dieser (der diesseitigen) Stadt wird sagen: „Ich will nicht, daß du in meiner Stadt dich niederlassest, sondern ziehe aus dieser Stadt aus, weil du mit meinen Gesetzen nichts zu thun haben willst. Was willst du denn, der du Äcker, Häuser und viele andere Güter hast, mit deinem Acker, deinem Hause und dem übrigen, was du dir bereitet hast, anfangen, wenn du von ihm vertrieben wirst? Denn mit Fug und Recht sagt der

[1]) Nach gewöhnlicher Auslegung bewegt sich der Gegensatz zwischen Himmel und Erde, Gott und Teufel; nach Zahn hätte der Engel speziell auf Rom und den römischen Kaiser hingedeutet.

Herr dieses Landes zu dir: ‚Entweder lebe nach meinen Gesetzen oder ziehe aus meinen Lande aus!‘ Nun denn, was gedenkst du zu thun, der du ein Gesetz hast in deiner Stadt? Willst du um deiner Äcker und deiner übrigen Habe willen dein Gesetz gänzlich verleugnen und nach dem Gesetz dieser Stadt wandeln? Hüte dich! Es möchte dir verderblich sein, dein Gesetz zu verleugnen! Denn dann wirst du, wenn du dich deiner Stadt zuwenden willst, nicht angenommen werden, weil du das Gesetz deiner Stadt verleugnet hast, und wirst von ihr ausgeschlossen werden. Hüte dich also! Als einer, der in einem fremden Lande wohnt, schaffe dir nicht mehr an, als was für dich genug ist, und halte dich bereit, damit, wenn der Herrscher dieser Stadt dich ob deines Widerstandes wider sein Gesetz vertreiben will, du aus seiner Stadt ausziehen und nach deiner Stadt wegziehen und nach deinem Gesetze unangefochten fröhlich leben könnest. Seht euch also vor, ihr, die ihr dem Herrn dient und ihn in eurem Herzen habt! Wirket die Werke Gottes, indem ihr gedenket an seine Gebote und die Verheißungen, welche er verheißen hat, und glaubet ihm, daß er sie erfüllen wird, wenn seine Gebote gehalten werden. Anstatt Äcker also kaufet bedrängte Seelen, wie es ein jeder vermag, und besuchet Witwen und Waisen und übersehet sie nicht, und verwendet euren Reichtum und all eure Einrichtung zu solchen Äckern und Häusern, welche [1]) ihr vom Herrn bekommen habt. Denn dazu hat der Herrscher euch reich gemacht, daß ihr ihm diese Dienste thut; es ist viel besser, solche Äcker und Besitztümer und Häuser zu kaufen, welche du in deiner Stadt finden wirst, wenn du in sie einziehst. Solcher Aufwand ist schön und heilig, bringt weder Schmerz noch Furcht, bringt vielmehr Freude mit sich. Macht also nicht den Aufwand der Heiden!

---

[1]) Dieser Relativsatz fehlt in der Lat. vulg.; die Pal. hat: quia propterea haec (sc. euer Vermögen) accepistis a Deo; der griech. Text ἃς (oder ἃ?), welches auf ἀγροὺς und οἰκίας bezogen sein will. Hermas will sagen: Gott hat euch solche Äcker und Häuser dargeboten, daß ihr sie mit vergänglichen Gütern ankaufen könnt. Funk verbindet den Relativsatz mit πλοῦτον und παρατάξεις, was doch bei der schlichten Schreibweise des Hermas eine unbegreifliche Verzerrung der natürlichen Wortstellung wäre. Vgl. sim. II, 7: ἣν (sc. ἔντευξιν) ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ κυρίου = Gott hat ihm die Ausübung des Gebetes als eine ihm besonders zukommende Funktion überwiesen.

Das ist verderblich für euch, die Knechte Gottes. Macht den euch gebührenden Aufwand, wobei ihr euch freuen könnt, und präget keine falschen Münzen (καὶ μὴ παραχαράσσετε) und rühret das Fremde nicht an und trachtet nicht danach! Denn es ist etwas Böses, nach fremden Dingen zu trachten. Vielmehr thue das Werk, das dir zukommt, und du wirst selig werden."

Schärfer und schöner konnte der Gegensatz zwischen dem Christen, der sein Heim nicht in dieser, sondern in jener Welt hat und dort sein Erbe entsprechend dem, was er hier Gutes gethan hat, einst vorzufinden erwartet, und dem Weltkinde, der lediglich hienieden sein Teil hat, kaum ausgedrückt werden. Der Reichtum ist nach Gottes Absicht also zuvörderst dazu gegeben, daß den Elenden und in ihnen Gott selbst gedient werde. Aber freilich, auch für den Besitzer selbst ist eine derartige Verwendung gewinnbringend. So entgeht er all den schmerzlichen Sorgen und schlimmen Befürchtungen, welchen der Reiche fortwährend ausgesetzt ist. Solches Wohlthun bringt Freude hervor. Er findet die, welchen er wohlgethan hat, einst wieder in seiner himmlischen Vaterstadt. Das ist himmlisches Gesetz, zu des unverbrüchlichem Halten der Christ sich verpflichtet wissen soll. Es hieße, sich falscher Münzen nicht nur bedienen, sondern sie gar selbst fertigen und verbreiten, wenn man hier auf Erden Schätze sammeln wollte nach Art der Heiden. Wohlthätigkeit üben, den Reichtum ausstreuen bedeutet also, Münzen für die Ewigkeit prägen, Geld gewinnen, das vor Gott dereinst Wert hat.

Das 2. Gleichnis vervollständigt das Bild, welches wir uns vom Verhältnis beider, des Reichen und des Armen, machen sollen. Wie etwa Gotthold in Scrivers zufälligen Andachten, betrachtet Hermas auf dem Felde eine Ulme und einen Weinstock, der sich daran aufgerankt hat.[1] Beide, so denkt Hermas, sind wie für einander geschaffen, sodaß sie einander aufs schönste ergänzen, und der Engel belehrt ihn, daß sich in ihnen ein Abbild der Knechte Gottes darstelle. Es scheint, als wenn dieses Gleichnis eine gerade

[1]) Vgl. zum Bilde Vergil. Georg. I, 2: ulmisque adiungere vites. II, 367 f.: ubi iam validis amplexae stirpibus ulmos || exierint (sc. frondes), tunc stringe comas etc.

damals im Schoß der römischen Gemeinde oft aufgeworfene Frage aus dem Munde der Armen beantworten sollte: Wozu hat doch Gott beide nebeneinandergestellt, Reiche und Arme? Wozu sind wir in der Welt? Da soll denn Hermas lernen und lehren: Beide sind aufeinander angewiesen. Der Reiche soll sich des Gebets erfreuen, das der Arme für ihn thut; und der Reiche soll dem Armen von seinem Besitztum spenden. So handeln sie beide recht; so wird ein jeder eingeschrieben ins Buch des Lebens. Der Reiche gleicht dem fruchtbaren Weinstock, der Arme der unfruchtbaren Ulme.[1]) Aber der Weinstock würde ohne den Ulmenbaum auf dem Boden kriechen, faule und wenig[2]) Frucht bringen; erst durch Aufranken am Ulmenstamm gelangt er zu reichlicher und köstlicher Frucht. So hat also der Weinstock Frucht von sich selber und von der Ulme; und die Ulme bringt viel Frucht, ja nicht etwa weniger, sondern mehr Frucht als der Weinstock. „Der Reiche hat viel Geld, aber was sein Verhältnis zum Herrn anlangt, so ist er arm, indem er von allen Seiten nach seinem Reichtum hingezogen wird, und die Dank- und Bittgebete[3]) zum Herrn, die er spricht, sind sehr kurz, und außerdem matt und nach oben hin ohne Kraft.[4])

[1]) Uhlhorn (Christl. Liebesth. I, 206) gibt das Gleichnis ungenau wieder und mißversteht es, wenn er sagt: „H. vergleicht die Reichen den Pfählen, an denen die Weinstöcke angebunden sind. Der Pfahl bringt selbst keine Frucht, dient aber dem Weinstock.“ — Origenes begeht dasselbe Versehen, wenn er die Ulme auf den Reichen deutet (hom. in lib. Josuae X, 1). — Sogar Cäsarius Arel., der eine ganze Homilie über unser Gleichnis gehalten (Migne, patrol. lat. XXXIX, 2334, Sermo 307, im Appendix zu den Sermones Augustini), verfällt der Versuchung zu deuten: Ulmus divites exhibet, vitis pauperes dei servos; . . arbor ulmea significat homines divites in hoc mundo; vitis servos dei, abbates, monachos vel clericos spirituales . . . et si qui sunt alii similes horum, qui contempto mundo deo die noctuque deserviant. Das wird dann am Beispiel des reichen Mannes und armen Lazarus weiter überschwänglichst veranschaulicht. — Die oben im Text gegebene Deutung entspricht aber ohne Zweifel dem Sinne des Hermas, vgl. § 8.

[2]) Ungenau § 3: *οὐ δύναται καρποφορῆσαι*, und § 5: *σαπρὸν καὶ ὀλίγον (καρπὸν) φέρει.*

[3]) *ἐξομολόγησις* ist als Dankgebet zu fassen nach Sprachgebrauch der LXX. z. B. Ps. 42, 5; Ps. 95, 2; 96, 6; 100 tit. u. v. a.

[4]) Ich interpungiere (§ 5): *καὶ ἣν ἔχει μικρὰν, καὶ βληχρὰν καὶ* u. s. w. = das kurze Gebet, welches er hat, ist noch dazu (*καί*) u. s. w.

Wenn nun der Reiche auf dem Armen ruht,[1] so wird er ihm auch darreichen,[2] was er bedarf, im Glauben, daß, was er dem Armen thut, bei Gott seinen Lohn finden wird. Denn der Arme ist reich an Bitt- und Dankgebet, und sein Bittgebet hat bei Gott große Macht. Es reicht also der Reiche dem Armen alles unbedenklich dar; der Arme aber, dem von dem Reichen Handreichung geschieht, tritt fürbittend für ihn ein und dankt Gott für den, der ihm gibt; und jener läßt es noch dazu seine Sorge für den Armen sein, daß es (nämlich sein Beten) unaufhörlich geschehe, solange er lebt. Denn er weiß, daß das Bittgebet des Armen wohlgefällig und reich ist bei Gott. Beide also vollenden ihr Werk: der Arme übt das Bittgebet, woran er reich ist, welches er vom Herrn empfangen hat; dieses gibt er dem Herrn zurück, der es ihm darreicht; und ebenso gewährt der Reiche den Reichtum, welchen er vom Herrn empfangen hat, unbedenklich dem Armen. Und dieses Werk ist groß und angenehm bei Gott, daß er für seinen Reichtum rechtes Verständnis gewonnen und dem Armen aus den Gaben des Herrn mitgeteilt und den Dienst des Herrn recht vollendet hat. Bei den Menschen scheint es, als ob die Ulme keine Frucht bringe; und sie wissen nicht und merken nicht, daß, wenn Dürre eintritt, die Ulme Wasser hält und den Weinstock nährt und der Weinstock, weil er so fortwährend Wasser hat, doppelte Frucht bringt, sowohl für sich als für die Ulme. So auch machen die Armen, indem sie für die Reichen zum Herrn beten, deren Reichtum, und wiederum machen die Reichen, indem sie den Armen darreichen, was sie bedürfen,

---

[1]) Für das unverständliche ἀναπλῇ des cod. Ath. lese ich ἀναπαῇ (aor. II von ἀναπαύομαι vgl.: παῆναι vis. I, 3, 3. III, 9, 1; Blaß, Gramm. des neutestl. Griech. S. 44). Λ u. Α konnten leicht verwechselt werden. Zum Sprachgebrauch vgl. etwa 1. Petri 4, 14: τὸ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται. Ezech. 31, 13 LXX: ἐπὶ τὴν πτῶσιν αὐτοῦ (von Assur gesagt, das mit einem κυπάρισσος verglichen wird; πτῶσις hier concr. = Baum der gefällt ist;) ἀνεπαύσαντο παντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ. Luk. 10, 6: ἐπαναπαήσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν, „wird sich ruhend niederlassen“; τὸ πνεῦμα: Num. 11, 16, 25; 4. Reg. 2, 15.

[2]) Der herkömmliche Text ist nicht in Ordnung. Ich beginne hinter πένητα den Nachsatz und lese χορηγήσει statt χορηγήσῃ. So wird das Anakoluth, welches bei Hermas doppelt auffällig wäre, beseitigt und der Gedankenzusammenhang klar.

deren Leben [1]) zu einem vollen Segen (πληροφοροῦσι). Beide also haben Teil an dem frommen Werk" (sim. II, 5—9).

Unwillkürlich fällt dem Schriftkundigen das Wort Jesu ein: „Machet euch Freunde mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, auf daß, wenn der euch ausgeht, sie euch in die ewigen Hütten aufnehmen" (Luk. 16, 9). Von den Witwen und Waisen, die der Reiche unterstützen soll, hieß es (sim. I, 9), er werde sie in der himmlischen Stadt wiederfinden. Es ist aber wahrscheinlich, daß der Herr a. a. O. als Subjekt des δέξωνται nicht gerade die Armen versteht, welche auf Erden mit Liebe bedacht sind, sondern die Himmelsbewohner überhaupt, und daß er an fürbittende Mithilfe seitens solcher Armen zum Zweck der Beseligung ihrer Wohlthäter gedacht hat. Hermas, der auch sim. V, 3, 7 von solcher Fürbitte gesättigter Witwen, Waisen und Mangelleidender für den Wohlthäter zu sagen weiß, bringt auf populären und allgemeinen Ausdruck, was Paulus anläßlich der Empfehlung einer Kollekte für die armen Heiligen in Jerusalem in so unvergleichlicher Weise und mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis der judenchristlichen Muttergemeinde zu der mit ihr zu einer Einheit sich zusammenschließenden Heidenchristenheit im 2. Korintherbrief Kap. 9 ausführt. Wer seine Geldmittel in den Dienst der Liebe gegen die armen Brüder stellt, herzlich, fröhlich, nicht gezwungen und nicht traurig darüber, daß er etwas weggeben soll, der wird von Gott geliebt, der beweist eine herzliche Einfalt, „welche durch uns Dank wirkt Gott", bei denen nämlich, welche die Wohlthat empfangen. „Denn der Dienst dieser Hilfleistung", schreibt Paulus weiter (2. Kor. 9, 12) ist der Art, daß er nicht nur ersetzt, [2]) was den Heiligen mangelt, sondern sich auch für Gott überschwänglich erweist dadurch, daß viele danken" (so ist zu verbinden und zu übersetzen). Hermas sagt: der Arme wirkt Frucht, indem er für den Reichen Gotte ἐξομολόγησις, bekenntnisfreudigen Dank opfert. Paulus stellt den Gedanken dieses Lobpreises in den Vordergrund, vergißt aber auch nicht hervorzu-

[1]) Im cod. papyr. steht τύχας für ψυχάς, was „Unglücksfälle" bedeuten würde, wenigstens gewöhnlich; es könnte ihre unglückliche Lage damit bezeichnet sein sollen, die durch die Reichen zu einer vollen Segensquelle gemacht werden kann.

[2]) προςαναπληροῦσα, 2. Kor. 9, 12, — erinnert an das πληροφοροῦσι bei Hermas.

heben, daß die Armen Fürbitte für ihre Wohlthäter üben. „Sie preisen Gott dafür, daß ihr eurem Bekenntnis zum Evangelium Christi gehorsam seid, und daß ihr einfältiglich ihnen und allen mitteilt; und sie selbst sehnen sich nach euch unter fürbittendem Gebet für euch um der überschwänglichen Gnade Gottes willen an euch." [1]) Jesus sagt: „Arme habt ihr allezeit bei euch" (Matth. 26, 11; vgl. 5. Mos. 15, 11). Dieses Wort haben die Christen ebenso wenig vergessen, wie das andere: „ein Reicher wird schwerlich ins Reich Gottes kommen" (Matth. 19, 23); „verkaufe alles was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben" (Matth. 19, 21). Ein Paulus hat sicherlich das Wort des Alten Testaments gekannt: „Es sollte allerdinge kein Armer unter euch sein" (5. Mose 15, 4); aber er sowohl als die alten Christen überhaupt haben auch mit den thatsächlichen Verhältnissen des Lebens gerechnet und sich nicht mit Theorien oder gar praktischen Versuchen befaßt, welche vollständige Beseitigung der Armut und des Reichtums auf Grund irgend welcher kommunistischer Verfassung zum Ziele setzten. Allerdings innerhalb der Christengemeinde, das wird ihre Überzeugung gewesen sein, solle und könne es annähernd dazu kommen, daß niemand Not leide. Was aber auf dem Gebiete der sozialen Frage über die Grenzlinie der Gemeinde hinausgeht, das regeln zu wollen, ist den alten Christen nicht im Traume eingefallen, konnte es auch schlechterdings nicht. Und wiederum innerhalb der Gemeinde haben sie das Gesetz der Freiwilligkeit und nicht das Gesetz als Buchstabe und Zwang walten lassen. Unnachahmlich schön ist für das ideale Geben der in der alten Kirche geläufige Begriff der *ἁπλότης*, der Einfältigkeit. Solche Stellungnahme nun zu dem irdischen Besitz erklärt sich nur dadurch, daß die Christen sich des bewußt waren, Bürger einer anderen Welt zu sein, als der eitlen und vergänglichen Erde. Auch Hermas betont immer wieder, daß das Ende bald komme, daß eine letzte Bußfrist gegeben sei. Im Turmbau geschieht eine *ἀνοχή*, ein Stillstand (sim. IX, 5, 1), nach dessen Ablauf „der Herr des

---

[1]) 2. Kor. 9, 13. 14. Ich übersetze hier nach dem gewöhnlichen Verständnis der schwierigen Stelle, wobei mir nicht unbekannt ist, daß dasselbe gerechtfertigten Bedenken unterliegt.

Turms" kommen und den Bau prüfen wird (ib. 5, 7). Hermas sieht ihn nahen und mit einem Stabe jeden Stein berühren, ob er probehaltig erfunden werde (ib. 6, 1—3); zumal die Besitzenden haben zu bedenken: „Sehet auf das künftige Gericht!" Mit dieser Mahnung übertrumpft Hermas die Warnungen, welche sich aus den bösen Folgen der leiblichen Unmäßigkeit ergeben (vis. III, 9, 5). Man pflegt die alte Christenheit ob dieses ihres eschatologisch durchwalteten Lebens und Lehrens willen der Beschränktheit anzuklagen. Dazu hätte man nur dann ein Recht, wenn überhaupt der Glaube an ein künftiges Gericht und eine persönliche Wiederkehr des erhöhten Herrn als etwas Geringfügiges betrachtet werden dürfte.

Man kann wohl sagen, daß diese drei Momente: die heilige Überlieferung von der persönlichen Stellung Jesu und seiner ersten Jünger zur Sache, die offen daliegende, sofortige und sorgfältige Abhilfe gebieterisch fordernde Notlage, sowie endlich der Blick auf die Wiederkunft des Herrn für die alten Christen dasjenige Material dargeboten haben, mittels des sie ihre nüchterne, man könnte sagen, naive Beurteilung der sozialen Frage und ihr praktisches Verhalten dazu geregelt haben. Hermas selbst ist am wenigsten Theoretiker. So können seine Worte oft scharf, sehr scharf und einseitig lauten, — aber er hat das mit allen Volkspredigern, mit Jesus selbst, gemein. Klingt es nicht überaus hart: „Der Reiche hat viel Geld, aber in seinem Verhältnis zum Herrn ist er arm, indem er sich ganz von seinem Reichtum in Anspruch nehmen läßt; er betet sehr kurz, träge, ohne Kraft?" und ebenso übertrieben: „Der Arme ist reich an Bitt- und Dankgebet, und sein Gebet vermag viel bei Gott?" Aber es versteht sich, daß nur der fromme Arme gemeint ist und der Durchschnittsreiche, wie er für gewöhnlich innerhalb der christlichen Gemeinde vorkam, geschildert wird. Es ist aber doch auch so, wie Hermas schreibt. Wo wird heute noch mehr und dringender gebetet, in den Häusern der Armen oder in denen der Reichen? Wo die Not am größten ist, da ist die Hilfe am nächsten, aber Not lehrt auch beten, und Trübsal aufs Wort merken. Aus seinem eigenen Leben hat Hermas ohne Zweifel jenes harte Urteil über den Mangel kräftigen Gebetslebens bei reichen Christen zu begründen vermocht.

Dabei wird es sich zunächst um Privatgebet handeln. Aber es mag auch die Thatsache mit durchschimmern, welcher sim. IX, 26, 3 Ausdruck gegeben wird, daß nämlich einige unter den Verleugnern, die sich bisher nicht bekehrt haben, zu wüstem und ödem Lande geworden sind, „weil sie sich nicht an die Knechte Gottes halten, sondern *μονάζοντες ἀπολλύουσι τὰς ἑαυτῶν ψυχάς*, d. h. allein ihren Weg gehen und dadurch ihre Seelen verderben". Diese Absonderung vom Gemeindeleben, zumal Gemeindegottesdienst- und gebet ist mit bedingt durch die Liebe zu Geld und Gut, — was hier zwar nicht unmittelbar ausgesprochen, aber durch den Zusammenhang nahe gelegt wird. Denn vorher (26, 2) ist von solchen Diakonen die Rede, welche durch untreue Vermögensverwaltung Witwen und Waisen beraubt haben, und nachher (§ 4) erinnert das Gleichnis vom vernachlässigten und darum verwildernden Weinstock an die von uns besprochene zweite Parabel. Ein verwilderter Weinstock „ist seinem Besitzer nicht mehr *εὔχρηστος*"; umgekehrt verhält es sich mit Hermas. Er war *ἄχρηστος* und ist *εὔχρηστος* geworden, gerade dadurch, daß er sich des Reichtums hat entledigen müssen (vis. III, 6, 7). An beiden Stellen, in der III. vis. Kap. 6 und im 9. Gleichnis Kap. 26 handelt es sich zudem um die rauh gewordenen Steine, welche der Behauung bedürfen, ehe sie in den Turm eingefügt werden können, und an der ersten werden sie ausdrücklich auf Reiche gedeutet, welche den Herrn in der Trübsalszeit um ihres Reichtums und ihrer weltlichen Geschäfte willen verleugnet haben. Noch deutlicher wird dasselbe sim. IX, 20 ausgesprochen. Hermas sieht bekanntlich zwölf verschiedenartige Berge, welche nach ihrer Beschaffenheit oder den darauf wachsenden Pflanzen, fehlenden oder sprudelnden Quellen verschieden geartete Menschen innerhalb der Kirche darstellen. Vom dritten Berge heißt es, daß er Dornen und Disteln habe, d. h. gläubig Gewordene folgender Art: „Zu ihnen gehören die Reichen und die, welche in viele weltliche Geschäfte verwickelt sind"; jene sind die Disteln, diese die Dornen. Die letzteren „hängen nicht den Knechten Gottes an,[1]) sondern gehen irre und lassen sich

---

[1]) Im griechischen Text heißt es vielmehr: Diese hängen den Knechten Gottes an, aber u. s. w. Es wird von ihnen also eine gewisse äußere Gemein-

ersticken von ihren Händeln. Die Reichen aber hängen nur schwer[1]) den Knechten Gottes an und fürchten, sie möchten von ihnen angebettelt werden. Solche Leute werden schwerlich in das Reich Gottes eingehen" (sim. IX, 20, 2). Hier also der berühmte Ausspruch Jesu —, und sofort wird er wiederholt: „Wie es schwer ist unter Disteln mit nackten Füßen zu gehen, so ist es auch solchen Leuten schwer, ins Reich Gottes einzugehen" (§ 3).

Das führt uns darauf, wie Hermas unermüdlich auf die Gefahren des Reichtums hinweist. Auch die in diesem Leben hervortretenden Schäden eines aus Reichtum fließenden üppigen Sinnenlebens werden nicht verschwiegen (vis. III, 9, 3). Die, welche aus überschäumender Fülle (*ἐκ καταχύματος*) schöpfen, essen viel und machen selbst ihren Leib krank und schwach. „Solche

---

schaft mit der Kirche noch beobachtet, während die schon reich Gewordenen auch diese Gemeinschaft nur schwer aufrecht erhalten. Folgt man den lat. (vg. u. Pal.) und der äth. Übersetzung, so ist wie oben zu lesen. Dann wären die in viele weltliche Geschäfte Verwickelten als schlimmer gedacht im Verhältnis zu den Reichen. „Nicht" und „schwer" stünden einander gegenüber. Man müßte aber doch einer schärferen Auseinanderhaltung beider Menschenklassen begegnen! Ich bin geneigt, hier den griechischen Text zu bevorzugen. — Harnack vergleicht zu der Stelle (p. 241) das Urteil des Kaisers Hadrian über die Ägypter, welches nach Vopiscus, Saturnini vita § 8 gelautet haben soll: unus illis deus nummus est, hunc Christiani, hunc Judaei, hunc omnes venerantur et gentes.

1. Die alten Ausgaben, auch noch die treffliche von Jordan und Eyssenhardt, bieten nullus für nummus; letzteres in der neuesten von H. Peter. Danach hätte Hadrian die Christen in schnöder Geldgier mit Juden und allen, „auch den Völkern" auf eine Stufe gestellt. Das ganze Schriftstück, welches Vopiscus aus libris Phlegontis liberti des Kaisers entnommen haben will, wird neuerdings fast allgemein als ganz oder teilweise gefälscht angesehen. S. Dr. H. Peter, die script. hist. aug. Viktor Schultze im Theol. Literaturbl. 1897, Sp. 561 f. Immerhin gesteht selbst Mommsen, daß die Schilderung der ägyptischen (richtiger der alexandrinischen) Bevölkerung „offenbar von kundiger Hand" stamme. Nach Schultze soll auch die Dreiteilung Christiani, Judaei, omnes, et gentes deutlich in christl. Kreise oder auf christl. Sprachgebrauch weisen. Aber Hadrian könnte das et gentes (wie in Anführungszeichen) der ihm nicht unbekannten Redeweise der Christen entnommen haben. Vopiscus wahrt sonst am strengsten von allen script. heidnischen Standpunkt (Peter, a. a. O. S. 22); ein Christ hätte selbstverständlich nie ein derartiges Schriftstück erfunden. „Patriarcha" ist durch ille als eine bekannte oder genannte Persönlichkeit bezeichnet; wahrscheinlich kein anderer als der vorher genannte archisynagogus Judaeorum.

Unmäßigkeit ist euch, die ihr habt und den Mangelleidenden nicht abgebt, schädlich." Die Sorge um Erwerbung, Bewahrung und Mehrung des Reichtums wirkt eine verhängnisvolle λύπη, eine trübe, schwarze Stimmung, „welche mehr als alle Geister den Menschen verderbt und den Heiligen Geist aufreibt" (mand. X, 1, 3 ff.). Leute, „welche in weltliche Händel, Reichtum, Freundschaftsverhältnis zu Heiden und viele andere Geschäfte dieser Welt verflochten sind", „begnügen sich mit äußerlichem Glauben, forschen nie nach der Wahrheit und stellen keine Fragen in Beziehung auf das Wesen Gottes" (περὶ τῆς θεότητος).[1]) „Sie werden von solchen Händeln verfinstert und verderben und werden durch sie zu einem wüsten Lande gemacht." Es erinnert an das Wort Jesu (Luk. 8, 14): „Das unter die Dornen Gefallene, das sind die, welche das Wort Gottes hören und ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου πορευόμενοι συμπνίγονται καὶ οὐ τελεσφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ, wenn Hermas ebendort (mand. X, 1, 5) sagt: „Wie die schönen Weinberge, wenn sie in Vernachlässigung geraten, zu wüstem Lande werden durch die Dornen und allerhand Pflanzen: so werden die Leute, welche glauben und in eine derartige Vielgeschäftigkeit hineinsinken, wie sie oben beschrieben ist, von ihrem Sinn in die Irre geführt und sie verstehen gar nichts von der Frage nach dem göttlichen Wesen; denn wenn sie davon hören, so bewegt sich ihr Sinn in ihren Geschäften, und sie verstehen überhaupt nichts" (ib.). Man muß sich also von der Welt losmachen und dem Herrn anhangen, so wird man alles verstehen und fassen. „Wo der Herr wohnt, da ist auch viel Verständnis": ὅπου ὁ κύριος κατοικεῖ, ἐκεῖ καὶ σύνεσις πολλή, ein goldenes Wort! (§ 6).

Jene Leute aber sind δίψυχοι, geteilten Herzens, d. h. im Grunde doch weltlich gesinnt. Gebetszuversicht haben sie nicht, sondern zweifeln, ob Gott ihnen ihre Bitte erfüllen werde (mand. IX). Wenn sie kein Glück in ihren Geschäften haben, so werden sie verdrießlich über solchen Mißerfolg und betrüben dadurch den Heiligen

[1]) Man sieht hieraus, wie gerade in Beziehung auf die Lehre von Gott ein Fragen und Forschen in der Gemeinde lebendig gewesen sein muß. Hermas selbst hat über den Sohn Gottes, sein vorweltliches Sein, seine Herabkunft auf Erden u. ä. spekuliert, aber nicht eben glücklich.

Geist. Ihr „Gebet hat nicht die Kraft, auf den Altar Gottes aufzusteigen“ (mand. X, 3, 2). Denn Gebet und Verdrießlichkeit vertragen sich so wenig, wie Essig und Wein. Dann werden sie auch wohl von der ὀξυχολία erfaßt, einer zornigen und bitteren Stimmung darüber, daß sie Böses gethan haben; solche Traurigkeit scheint (Aussicht auf) Rettung zu bieten“ (δοκεῖ σωτηρίαν ἔχειν), — aber (es ist eine wunderliche Rede!) auch solcher Zorn betrübt den Heiligen Geist, darum nämlich, weil es sich um eine böse That handelt (mand. X, 2, 1—4). Der aber, welcher wohlthut, welcher dem Herrn in festem Glauben anhängt und innerlich frei geworden ist von der Welt, der hat die köstliche Gabe der fröhlichen Gemütsverfassung, die „allezeit Gnade bei Gott hat und ihm wohlgefällig ist“.

Der Leser des Hermas mag sich geradezu ermüdet fühlen durch den fortwährenden Hinweis auf die Bedeutsamkeit heiterer Verfassung. Aber wie wohl thut doch auch die Betonung der frischen fröhlichen Stimmung, die sich mit jedem weltflüchtigen Christentum rechter Art vermählt. Man erkennt aus Hermas, daß die bedrängte Lage der Christen, die Trübsalszeit mit Verfolgungen aller Art, wohl geeignet war, schwarzsehende Gemüter zu erzeugen. Aber die Kirche vergaß nicht die Weisung Jesu: „Freuet euch (wenn ihr um meinetwillen verfolgt werdet) und hüpfet!“ (Matth. 5, 11. 12), noch des Wortes Jakobi: „Erachtet es für eitel Freude, wenn ihr in mancherlei Anfechtungen fallet!“ (Jak. 1, 2). Sie machte aber auch gerade in dieser Trübsalszeit die Erfahrung, daß die Angesehenen und Reichen am leichtesten abfielen. Wir hören von „Geißelung, Gefängnisstrafen, Kreuzestod, wilden Tieren um des Namens willen“ (vis. III, 2, 1); Güterkonfiskationen scheinen an der Tagesordnung gewesen zu sein. Es fehlte nicht an Reichen, welche wohl am Glauben festhielten, von Gott nicht abfielen; aber ihr Reichtum und ihre angesehene Stellung verführte sie doch zu hoffärtigem und eitlem Gebahren, zu einer Absonderung von den Frommen, zu einem Zusammenleben mit den Heiden, das anstößig werden mußte (sim. VIII, 9, 2). „Viele von ihnen,“ heißt es dort, „haben Buße gethan, und ihre Stätte ist im Turm. Andere aber, die bis zum Ende mit den Heiden zusammenleben und den eitlen Meinungen der Heiden nachgeben, sind von Gott abgefallen

und dienen den Geschäften und Werken der Heiden. Diese sind den Heiden zugezählt worden" (§ 3). Ähnliche Erfahrungen hat die Kirche in solcher Lage wohl immer gemacht. Ich erinnere an das, was der Bischof von Alexandrien aus der Zeit der Deciusschen Verfolgung an Fabianus von Rom schrieb (bei Eus. h. e. VI, 41, 11): „Alle freilich wurden bestürzt; und viele von den Angesehenen (*πολλοὶ τῶν περιφανεστέρων*) ... ließen sich alsbald bewegen hinzugehen und zu opfern ...; einige von ihnen ... versicherten kühn und keck, sie seien früher gar keine Christen gewesen, bei welchen die Vorhersagung des Herrn sich völlig bewahrheitete: sie werden schwerlich selig werden."

Was können also die Reichen Besseres thun als mit ihrem Reichtum den Armen dienen und dadurch dem Herrn? Zu den schon angeführten Stellen füge ich noch einzelne charakteristische hinzu. Mand. II, 4 ff. lesen wir: „Thue das Gute, und vom Erwerb, den dir Gott gibt, gib allen Mangelleidenden einfältiglich, ohne zweifelnd zu bedenken, wem du geben sollst oder nicht! Gib allen! Denn Gott will, daß man allen gebe von den Gaben, die er uns zu eigen gegeben. Die also, welche nehmen, werden Gott Rechenschaft zu geben haben, warum und wozu sie's empfangen haben; die nämlich, welche wegen Drangsal empfangen, werden nicht gerichtet werden; die aber, welche in Heuchelei empfangen, werden Strafe erleiden müssen. Der Geber also ist ohne Schuld; sein Dienst, in Einfalt vollendet, erweist sich als herrlich bei Gott." Uhlhorn bemerkt zu dieser und ähnlichen Stellen bei Kirchenvätern des 2. Jahrh. (Christl. Liebesth. I, 115): „Die Jugend reflektiert nicht, sie handelt aus unmittelbaren Antrieben, die aus der vorhandenen Lebensfülle hervorgehen. Die Jugend ist opferwillig, bereit, in leicht erregter Begeisterung alles hinzugeben. ... Es ist alles noch in lebendigem Fluß. So ist auch die Liebesthätigkeit der Zeit. Sie trägt durchaus den Charakter der Unmittelbarkeit. Man reflektiert noch nicht darüber, weshalb man gibt und wohlthut. Es versteht sich ganz von selbst. Man reflektiert auch noch wenig darüber, wem man geben und wohlthun soll." Das ist, natürlich mit gewisser Einschränkung, richtig.

Mand. VIII, 10 bekommt Hermas vom Bußengel betreffs der rechten *ἐγκράτεια* folgende Weisung „Höre (was du thun sollst):

den Witwen dienen, Waisen und Mangelleidende besuchen, die Knechte Gottes aus Bedrängnissen erlösen (*λυτροῦσθαι*, durch Lösegeld), gastfreundlich sein — denn in der Gastfreundschaft wird vor Zeiten Erweisung einer Wohlthat gefunden [1]) —, niemandem widerstehen, ruhig sein, sich bedürfnisloser erweisen als alle Menschen, die alten Leute ehren, Gerechtigkeit üben, brüderlichen Sinn in Einigkeit wahren, Schmähung ertragen, langmütig sein, des Bösen nicht eingedenk sein, die Kleinmütigen trösten, die, welche am Glauben irre gemacht sind, nicht verstoßen, sondern bekehren und mit gutem Mute erfüllen, die Sünder zurechtweisen, Schuldner und Bedürftige nicht bedrängen, und was derlei mehr ist." — Fromme solcher Art gleichen den grünen, hell und heiter aussehenden Pflanzen auf dem 7. Berge (sim. IX, 24): allerlei Vieh und allerlei Vögel nähren sich von ihnen, und die Pflanzen werden um so üppiger. Solche Christen „haben allezeit ein mitleidiges Herz für jedermann und geben jedermann von ihrem Erwerb ohne Vorwurf und ohne zweifelndes Fragen" (*ἀνονειδίστως καὶ ἀδιστάκτως*). Dafür segnet sie auch der Herr, der ihre Einfältigkeit sieht, bei der Arbeit ihrer Hände, daß sie reichen Ertrag gewinnen, und macht sie beliebt (*ἐχαρίτωσε*) bei all ihrem Thun." „Euer Same," so redet der Bußengel sie besonders feierlich an, „wird in Ewigkeit nicht ausgelöscht werden. Denn der Herr hat euch bewährt erfunden und euch in unsere (der Engel) Zahl geschrieben, und euer ganzer Same wird mit dem Sohne Gottes wohnen; denn ihr habt von seinem Geiste empfangen." Der Engel Dienst ist ja nach der Schrift, den Gläubigen Heil und Rettung bringen. Engelwerk

---

[1]) *ἐν γὰρ τῇ φιλοξενίᾳ εὑρίσκεται ἀγαθοποίησίς ποτε* — d. h. doch wohl: man findet, nämlich in der Heil. Schrift (Abraham, Lot, vgl. Hebr. 13, 2), daß schon in alter Zeit Gastfreundschaft als Wohlthat galt. Am *ποτε* nahm schon der Verf. der Praec. ad Antioch. Anstoß, indem er es wegließ (cod. Paris.) oder den ganzen Zwischensatz überging (cod. Guelferb.), vgl. Athan. Alex. praec. ad Ant., rec. Dindorf, p. 8 u. 20. — Lat. vulg. übers.: in hospitio enim invenitur aliquando fructus bonus, Funk ähnlich; vers. Pal. läßt *ποτε* weg; die Äth. Übs. hat: hospitalitas bonum opus fuit olim — dem Sinne nach richtig. Aber das *εὑρίσκεται* kommt so nicht zu seinem Recht. Gegen aliquando ist an sich nichts einzuwenden — wenn es nur im Sinne von olim und nicht: bisweilen, was *ποτε* nicht heißt, verstanden wird. Die Ausleger schweigen wieder einmal über die eigentümliche Verbindung.

thun also auch die Christen, welche wohlthun; und ihr Lohn wird seine Gemeinschaft mit den Engeln dereinst, — aber auch schon hier leiblicher Segen in Fülle und Beliebtheit bei den Leuten.

Hermas hat also nicht nur die Reichen zum Wohlthun ermahnt und ihre Unterlassungssünden gerügt, sondern auch das Bild derer anmutig ausgemalt, welche den auf brüderliche Liebe gerichteten Gotteswillen eifrig zu erfüllen sich bemühen. Auch hier verlautet nichts von irgend welchem vorgeschriebenen, bestimmten Maß, wie viel man geben soll. Das bleibe dem einzelnen Frommen überlassen. Von einem Zehnten für die Armen weiß Hermas nichts. Aber während es als das Gewöhnliche vorausgesetzt wird, daß der Fromme, welcher Besitz hat, zwar gibt, auch willig gibt, aber doch mehr zurückbehält, als der Arme von ihm und anderen empfängt, so geht darüber hinaus, was wir im 5. Gleichnis (sim. V, 2, 9 f.) lesen. Hier schildert Hermas das Verhalten eines Knechts, der nicht nur wegen der ausgerichteten Arbeit, die ihm befohlen war, mit der Freiheit beschenkt, sondern auch wegen freiwilliger Mehrleistung zugleich mit dem Sohn des Hauses als Erbe des Herrn eingesetzt wird. Als dieser eine Festmahlzeit veranstaltet und ihm von diesem Mahl reichlich Speise zusendet, „nimmt der Knecht davon nur soviel als er für sich gebraucht, das übrige aber verteilt er unter seine Mitknechte; und seine Mitknechte freuen sich darüber und fangen an, für ihn zu beten, daß er noch größere Gnade empfange bei seinem Herrn, weil er sie so behandelt habe.“

Wir können hier nicht das ganze Gleichnis besprechen. Hermas hat, wenn irgendwo, hier, wie es scheint, ein ihm anderswoher bekanntes Gleichnis in seiner laienhaften Weise ausgemalt, erweitert und ausgedeutet und zwar wunderlicherweise nicht bloß auf das sittliche Verhalten und Ergehen des im Dienste Gottes stehenden Arbeiters bezogen, sondern er hat christologische Probleme hineingebracht und den Knecht zum Abbild Jesu Christi des Sohnes Gottes gemacht, wobei denn u. a. die große Schwierigkeit entstand, wer die im Gleichnis neben ihm noch als Sohn Gottes auftauchende Person sein solle. Das lassen wir hier auf sich beruhen. Hier interessiert uns nur dies, daß das Gleichnis erzählt wird wie die anderen auch in praktischer Abzweckung und zwar anläßlich einer

Belehrung über das rechte Fasten (*νηστεία πλήρης καὶ δεκτὴ τῷ κυρίῳ* sim. V, 1, 3; *μεγάλη νηστεία καὶ δεκτὴ τῷ θεῷ* ib. § 5; *λίαν καλή* 3, 5).[1])

Vollkommenes Fasten, das dem Herrn angenehm ist, besteht nicht in dem Beachten einer „Station", sondern im Halten der Gebote Gottes aus reinem Herzen; aber hierbei gibt es Abstufungen. „Wenn du Gutes thust außer dem Gebote Gottes, so wirst du dir einen herrlicheren Ruhm erwerben und wirst bei Gott in größerer Ehre stehen als du sonst stehen würdest." Strenge Enthaltsamkeit von aller bösen Rede und aller bösen Begierde, sowie gewissenhafte Reinigung des Herzens von allen Eitelkeiten dieser Welt, das ist schon „vollkommenes", „großes" Fasten, d. h. nicht in äußerlichem Sinne zu nehmendes Fasten (sim. V, 3, 6). Willst du aber zugleich in eigentlichem Sinne fasten und ein gottgefälliges Opfer bringen, „thue also: hast du das, was geschrieben steht,[2]) vollbracht, iß am Tage des Fastens nur Brot und Wasser und berechne den Wert der Speisen für den Tag, da du sie hättest essen können, und gib das einer Witwe oder Waisen oder einem Mangelleidenden und auf solche Weise erniedrige dich, damit der, welcher empfängt, aus deiner Selbsterniedrigung seine Seele sättige und für dich zum Herrn flehe!"

Hier ist nicht mehr bloß Gleichheit dessen hergestellt, der hat, und dessen, der nicht hat, sondern hier ist Selbstkasteiung. Solches Thun ist nicht geboten, aber wer es auf sich nimmt, freiwillig, in Liebe, der erlangt eine höhere Stufe der Seligkeit, als der, welcher es unterläßt. Wir werden gern einräumen, daß bei Hermas die geist-

---

[1]) Sim. V, 3, 2. 3: *τὰς ἐντολάς [τοῦ κυρίου φύλασσε καὶ ἔσῃ εὐάρεστος τῷ θεῷ καὶ ἐγγραφήσῃ εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν φυλασσόντων τὰς ἐντολὰς] αὐτοῦ. Ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι.* Ähnlich heißt es mit Bez. auf das Eingehen einer zweiten Ehe nach dem Tode des Gatten (mand. IV, 4, 1. 2): (*ὁ γαμῶν*) *οὐχ ἁμαρτάνει· ἐὰν δὲ ἐφ' ἑαυτῷ μείνῃ τις, περισσοτέραν ἑαυτῷ τιμὴν καὶ μεγάλην δόξαν περιποιεῖται πρὸς τὸν κύριον.*

[2]) D. h. das was als Gebot in Buchstaben verfaßt ist, das was eben vorher vom Bußengel als absolut nötiges Fasten bezeichnet ist (jene oben beschriebene und vorgeschriebene Enthaltsamkeit).

liche Erkenntnis verhältnismäßig nur gering entwickelt war, und daß gerade hier das Laienhafte seiner Bildung und Schriftstellerei besonders stark hervortritt; man mag auch zugeben, daß hier der Ansatz zu krankhafter, mönchisch-asketischer Lebensweise vorliege. Aber wie gesund ist doch der Gedanke, daß das äußerliche Fasten erst sittlichen Wert hat, wenn das, was erspart wird, in den Dienst der Heiligung gestellt wird! Sonst würde es verlorenes Gut sein. Solche Heiligung erscheint bei Hermas lediglich in der Form barmherziger, werkthätiger Bruderliebe. Der andere Gesichtspunkt, daß dem Frommen das Fasten auch um seiner selbst willen dienlich sei, d. h. um seiner eigenen sittlichen Förderung willen, um dadurch zu andächtigerem Gebet und zu freudigerem und aussichtsvollerem Kampf des Geistes wider die Macht des Fleisches befähigt zu werden (1. Kor. 9, 27), kommt im „Hirten" wenigstens nicht zum Ausdruck.[1]) Und doch erwächst auch dem in jenem Sinne Fastenden der Gewinn, daß Gott ihm das besondere Maß seiner Enthaltsamkeit oder vielmehr seiner dadurch ermöglichten oder erhöhten Liebesbeweisung anrechnet, und daß die Gebete für ihn sich mehren seitens derer, welche seine Unterstützung empfangen.

[1]) Origenes (hom. X, 2 in Levit.) unterscheidet: 1) das geistliche, beständig zu übende Fasten: ieiuna a malis actibus (vgl. Hermas); 2) das kirchlich-geordnete, kultische, am 4. und 6. Wochentage, sowie in der Quadragesimalzeit, mit dem tieferen Sinn: „virtute continentiae", „per continentiam ventris et gutturis" werde das Schriftstudium ermöglicht sowie alle Beschäftigung mit Erkenntnis und Weisheit, ein Fasten propter regnum coelorum; 3) Fasten für den Armen; „beatus est, qui etiam ieiunat pro eo, ut alat pauperem" — das habe er in quodam libello ab apostolis dictum gefunden; in welchem? Lommatzsch Ausg. sagt nichts darüber —, huius ieiunium valde acceptum est apud deum et revera digne satis. Imitatur enim illum qui animam suam posuit pro fratribus suis. — Hierzu wird von Harnack l. c. p. 149 noch Const. ap. V, 1 sowie Test. Jos. 3 verglichen. Joseph rühmt (Grabe, Spicil. I, 232): „Die, welche um Gottes willen fasten, nehmen freundlichen Gesichtsausdruck an (προςλαμβάνουσιν, wohl nicht mit Grabe l. c. 142 u. Schnapp, D. Apokr. u. Pseudap. II, 497: sie bekommen anmutiges Gesicht, näml. als göttliche Belohnung; Joseph denkt an selbstwilligen Entschluß, beim Fasten auch Heiterkeit (προς) zu zeigen, vgl. Matth. 6, 16). Wenn sie (die Ägyptierin; Schnapp: „er"; Gott? Potiphar?) mir Wein gab, trank ich nicht; und während dreier Tage nahm ich meine Speise und gab sie Armen und Kranken" (Grosseteste übersetzte dem Sinne nach richtig: ieiunio accepi meam diaetam); dreitägiges Fasten überbot das übliche δὶς τοῦ σαββάτου, Luk. 18, 12.

Von den sittlich-religiösen Gefahren des Armen hat Hermas so gut wie gar nicht gesprochen. Er deutet nur an, daß er durch Not und Bedrängnis zur Verzweiflung, ja zum Selbstmord getrieben werden kann (Sim. X, 4, 3; s. o. S. 966). Er wird nach dem, was er in den Gemeinden, die er gerade vor Augen hatte, vor allem der römischen, eben nicht Anlaß gehabt haben, auf den Gedanken des Weisen sich einzulassen: „Ich möchte, wo ich zu arm würde, stehlen und mich am Namen des Herrn, meines Gottes, vergreifen" (Spr. 30, 9). Wenn er aber um so mehr Ursache fand, die Reichen immer wieder an ihre Pflichten und an die gefährlichen Stricke und Schlingen des Mammons zu erinnern, so werden wir uns nicht wundern, wenn er auch schon vor dem bloßen Trachten nach Reichtum warnt. Wie die zehn Gebote des A. T. mit dem Verbote böser Lust, der Begierde nach fremdem Eigentum schließen, so warnt auch der Bußengel im letzten, dem 12. Gebot vor böser Begierde, vor allem vor der „bösen Begierde nach einem fremden Weibe oder fremden Mann — sowie nach verschwenderischem Reichtum, vielen vergänglichen Speisen, berauschenden Getränken und vielen thörichten Genüssen". „Solche Begierden bringen den Tod" (mand. XII, 2, 1, 2). Wir sehen, daß Hermas auch hier auf dem Wege des N. T. einhergeht und auf dem der Erfahrung des Lebens.

Doch ich breche ab. Es ließe sich noch manches, auch aus Hermas, herbeibringen, aber nicht eigentlich Neues. Schon muß ich betreffs meines Aufsatzes fürchten, was Blaß vom ganzen Buch des Hermas urteilt, daß ein großer Teil dieses an Umfang fast allen paulinischen Briefen zusammen gleichkommenden Schriftstücks „von ödester Langweiligkeit" sei (Gramm. des neutestl. Griech. S. VII).

Pastor Lic. th. H. Wohlenberg.

Ein Kennzeichen dafür, daß wir aus der Wahrheit sind.

Versuch einer Auslegung des Abschnittes 1. Joh. 3, 18—24.

Luther hat den 19. Vers im oben bezeichneten Abschnitt des ersten Johannesbriefs eine überaus wichtige und süße Verheißung genannt. So kann er ihn nennen, weil er die Aussage: „Gott ist größer als unser Herz," also auslegt: „Das Gewissen ist ein einziger Tropfen, der versöhnte Gott aber ein Meer voll Trostes."

Dieser Auslegung gegenüber steht von alters her bekanntlich eine andere: Gott ist größer als unser Herz, heiße, daß Gott die Sünde ernster und strenger verurteile, als unser eigenes Herz.

Die verschieden gedeuteten Worte, für sich genommen, können ohne Zweifel in dem einen oder dem anderen Sinne verstanden werden. Der Zusammenhang muß also darüber entscheiden, wie Johannes seine Worte gemeint hat. Die Geschichte der Auslegung zeigt aber, daß man auch über den Zusammenhang verschiedener Meinung sein kann. Gleich tüchtige und gleich ernst und frommgesinnte Ausleger haben ihn verschieden aufgefaßt. Unter diesen Umständen ist es eine erfreuliche Thatsache, daß die neuesten Aus-

---

Anm.: Bei diesem Versuch ist der Text der Nestleschen Ausgabe des Neuen Testaments zu Grunde gelegt worden. Die bekannteren unter den älteren und neueren Auslegungen des ersten Johannesbriefes sind sorgfältig verglichen worden.

leger des Johannesbriefs nahezu einstimmig der Ansicht sind, daß der recht verstandene Zusammenhang für Luthers Auffassung entscheide.

Da darf sich denn der fromme Bibelleser, wenn es ihm aus eigener Erfahrung bekannt ist, daß ihn das eigene Herz verurteilt, um so zuversichtlicher mit Luther der Herrlichkeit dieses apostolischen Trostwortes erfreuen.

Der folgende Versuch, der in der Auslegung von Vers 19 und 20 einen neuen Weg einschlägt, möchte auch dazu beitragen die Überzeugung zu befestigen, daß Luthers Verständnis der verschieden verstandenen Worte das allein berechtigte ist. Veranlaßt aber ist er durch die Wahrnehmung, daß bei den verschiedenen Auffassungen des Satzgefüges in Vers 18 bis 20, wie sie bei den neueren Auslegern sich finden, doch noch recht bedeutende Unebenheiten und Bedenken übrig bleiben. Wäre dem nicht so, so würde ein neuester Ausleger kaum gesagt haben, die Stelle sei keiner exakten Erklärung zugänglich.

Es handelt sich vor allem um folgende Fragen:

1. Weist ἐν τούτῳ Vers 19 auf das Vorhergehende zurück, oder leitet es das folgende ein?
2. Ist in Vers 20 zweimal ὅτι zu lesen oder das erstemal ὅ τι und das zweitemal ὅτι, und wie ist dieses ὅτι zu übersetzen, mit „daß“ oder mit „weil“?
3. Wie ist der Gedankenzusammenhang und Fortschritt in dem ganzen Abschnitt aufzufassen?

Die Behandlung und Beantwortung der letzten Frage kann nicht wohl für sich allein vorgenommen werden, sondern sie muß vorläufig schon bei Entscheidung über die beiden ersten Fragen und endgültig bei Darlegung und Begründung des Verständnisses von Vers 19 und 20, das wir für das richtige halten, an die Reihe kommen.

Zuvor aber gilt es noch von der Bedeutung der einzelnen Wörter in Vers 18—20 zu handeln. Vers 18: Das ἀληθείᾳ neben ἐν ἔργῳ betont, daß die Bruderliebe, zu deren Übung ermahnt wird, nicht nur eine solche sein müsse, die sich durch Werk und That erweist, sondern auch eine solche, die allen unwahren Schein aus-

schließt, also aufrichtig und lauter ist und zugleich, was bei dem johanneischen Gebrauch des Wortes ἀλήθεια nicht übersehen werden darf, auch eine solche, die allseitig dem Ideal oder, richtiger ausgedrückt, dem Gebot und Vorbild Christi entspricht. (Vgl. den Ausdruck ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν 1, 6. Vgl. auch Joh. 1, 17 und im Brief 3, 16 und 23 und sonst.) Vers 19: ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι: Das ist ein Ausdruck, der genau in dieser Gestalt nur noch Joh. 18, 37 vorkommt. 2, 21 wird ein „Sein aus der Wahrheit" nicht einer Person, sondern „jeder Lüge" abgesprochen. Joh. 18, 37 muß der Ausdruck in einem weiteren Sinn verstanden werden, als hier. Der Zusammenhang verlangt, daß er hier wesentlich das gleiche besagt wie das ἐκ θεοῦ εἶναι 3, 10. ἐκ θεοῦ εἶναι heißt aber, wie allgemein erklärt wird, den Ursprung und die Bestimmtheit seines Seins und Lebens von Gott her haben. So heißt denn auch ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι Ursprung und Bestimmtheit seines Seins und Lebens von der Wahrheit her haben. Die Wahrheit, um die es sich hier handelt, hat eine persönliche, eine geschichtliche Erscheinungsgestalt. Jesus Christus ist in seiner Person, in seiner Erscheinung und in dem, was er verkündigt hat, in dem, was er gelitten hat und was er jetzt ist als der Auferstandene beim Vater, die Wahrheit (Joh. 14, 6). Das Wort des Lebens und der Wahrheit, welches seine Boten verkündigen und das ihn zum Inhalt hat (Jak. 1, 18; 1. Joh. 1, 1 ff.), ist die geschichtliche Erscheinungsgestalt der Wahrheit, durch die sie sich den Menschen anbietet. Wer dieses Wort im Glauben annimmt, in den geht sie ein, erneuert sein Leben und Sein, wird zu der ihn beherrschenden Macht. Diese Wahrheit ist nicht bloß dem Erkennen und Wissen zugänglich, sondern sie spricht zugleich und vor allem den Willen an; sie will gethan sein (vgl. 1, 6). Die Wahrheit ist darum ein der ἐντολή durchaus verwandter Begriff. Wer sie durch den Glauben aufnimmt und thut, dem verleiht sie Anteil an dem, was sie selbst ist. Wahrheit bezeichnet namentlich bei Johannes zugleich eine bestimmte Seinsweise. Die Wahrheit ist das bleibende, ewige Sein, was keinen Widerspruch in sich trägt, unter dem es leidet und an dem es zu Grunde geht, ein Sein, von dem alle Verneinung ausgeschlossen ist. Weil ἀλήθεια solchen Inhalt hat, sind die Begriffe ζωή und φῶς ihr so nahe verwandt (vgl. 1, 1 ff.). Wer

aus der Wahrheit ist, hat darum nicht bloß ein anderes Wissen, als die Menschen, die das Wort der Wahrheit nicht angenommen haben, sondern er handelt auch anders, als sie: er thut die Wahrheit, die Gerechtigkeit, er liebt die Brüder und steht im Besitz des ewigen Lebens, während die anderen Menschen im Tode sind. Durch die Macht der Wahrheit ist er frei geworden (Joh. 8, 32) und wandelt im Licht (1, 7), in einem Zustand seliger Übereinstimmung mit Gott und mit sich selber.

ἔμπροσθεν αὐτοῦ: αὐτός meint, wie so oft in diesem Brief, auch wenn kein *ὁ θεός* vorhergeht, doch den Gott, in dessen Gemeinschaft Johannes lebt, und der ihm stets vor Augen steht. *ἔμπροσθεν* (vgl. *ἐνώπιον αὐτοῦ* V. 22) heißt uns in Übereinstimmung mit dem folgenden *καταγινώσκειν* an einen inneren Vorgang denken, der sich in der heiligen Gegenwart Gottes als dessen, der über uns zu urteilen und uns zu richten hat, vollzieht. Daß *ἔμπροσθεν αὐτοῦ* an der Spitze des Satzes eine sehr betonte Stellung einnimmt, wird von mehreren Auslegern angemerkt, hat aber vielleicht noch nicht die gebührende Beachtung gefunden (vgl. unten).

πείσομεν: *πείθειν* wird von fast allen neueren Auslegern in der Bedeutung „stillen", „beruhigen" genommen. Daß ihm diese Bedeutung eignet, steht doch wohl trotz des entschiedenen Widerspruchs eines neueren Auslegers fest (vgl. auch Cremer: Bibl. theol. Wörterbuch unter *πείθειν*). Und diese Bedeutung wird hier durch den Gegensatz zu „*καταγινώσκειν*" geradezu verlangt.

καταγινώσκειν kommt im Neuen Testament nur noch Gal. 2, 11 vor. Die Bedeutung „verurteilen" ist völlig gesichert; es wird mit dem Genetiv der Person (*ἡμῶν* V. 20) und dem Akkusativ der Sache, wegen der jemand verurteilt wird (V. 20 *ὅ τι*) verbunden. (Vgl. Cremer unter *καταγινώσκειν*.) Der starke Ausdruck „verurteilen", nicht „anklagen" (*κατηγορεῖν* vgl. Röm. 2, 15), weist darauf hin, daß Johannes hier an innere Zustände denkt, in denen die Verurteilung durch das Gewissen ein dauernder Zustand zu werden droht, nicht aber an Zustände, wo die im Herzen sich erhebende Anklage des Gewissens über das Sündigsein und Sündigen im einzelnen Fall auf dem 1, 9 und 2, 1 gewiesenen Wege schnell und gründlich überwunden werden kann. Das Gotteskind ist vielmehr offenbar in Gefahr wieder in den Zustand des Widerstreits und

Unfriedens mit Gott und sich selber zurückzufallen, in dem es sich befunden hatte, ehe es die Wahrheit erkannt und ergriffen hatte.

Ist dem so, so wird es sich um so weniger empfehlen, das *πείθειν*, wie ein neuerer Ausleger will, mit „überzeugen" zu übersetzen und den Objektssatz in V. 20 die Aussage von dem bringen zu lassen, wovon wir unsere Herzen in solcher Lage überzeugen. Ein Herz, das sich verurteilt fühlt und weiß, bedarf doch nicht erst davon überzeugt zu werden, daß Gott größer sei, als sein Herz, daß er namentlich allwissend sei. Das hat es in solcher Lage gar nicht in Zweifel gezogen. Und gibt man diesen Worten die Deutung, daß Gott um die im Herzensgrund verborgene Liebe wisse, so kann uns Joh. 21, 17 lehren, wie solcher Gedanke klar und unzweideutig ausgedrückt werden muß. Es ist aber überdies zu bedenken, daß dort Petrus redet, der eben Vergebung seiner Schuld empfangen hatte und sich darum in seinem Herzen nicht verklagt fühlte, während hier von Herzen geredet wird, die sich verurteilt wissen. Diese werden mit dem bloßen Hinweis auf das Wissen des allwissenden Richters um die in Wirklichkeit vorhandenen, ihnen aber im Augenblick verborgenen guten Antriebe in ihrem Innern sich nimmer zur Ruhe reden können.

Τὰς καρδίας ἡμῶν und *ἡ καρδία:* Man hat diesen schnellen Wechsel von Mehrzahl und Einzahl in zwei so dicht neben einander stehenden Sätzen befremdlich gefunden. Einige ziehen darum die Lesart *τὴν καρδίαν* in V. 19 vor. Aber die Mehrzahl ist gut bezeugt, und man sieht nicht ein, warum jemand die Einzahl, wenn sie ursprünglich geschrieben stand, in die Mehrzahl umgeschrieben haben sollte. Der Wechsel im Numerus hat aber seine gute Bedeutung. Bei der Beruhigung der Herzen handelt es sich um Vorgänge in dem Mittelpunkt des Personlebens, die bei der Verschiedenheit der Personen (der Herzen) verschiedenartig verlaufen müssen; darum steht im Hauptsatz die Mehrzahl. Das Verurteilen dagegen ist eine Funktion des Herzens oder Gewissens, die bei allen Personen gleich verläuft; darum im Nebensatz die Einzahl (vgl. einen ähnlichen Wechsel von Mehrzahl und Einzahl Röm. 2, 15) und ebenso auch in V. 21. Dieser Unterschied läßt sich in der Übersetzung am besten dadurch bezeichnen, daß man die Mehrzahl mit „Herzen", die Einzahl mit „Gewissen" wiedergibt.

1. ἐν τούτῳ V. 19. Die meisten neueren Ausleger lassen dies hinweisende Fürwort auf das Vorhergehende, also V. 18, zurückweisen. Dennoch bleibt es trotz so großer Übereinstimmung — nur ein einziger unter den neueren Auslegern scheint zu widersprechen — doch fraglich, ob solche Rückbeziehung des Fürworts in dieser Verbindung ratsam oder überhaupt statthaft ist.

Die Vergleichung der Stellen im ersten Johannesbrief, in welchen ἐν τούτῳ mit γινώσκειν oder φανερὸν εἶναι verbunden vorkommt, zeigt, daß es in dieser Verbindung fast durchgängig das Folgende einleitet. Vgl. 2, 3; 3, 10. 16. 24; 4, 2. 9. 13; 5, 2. Nur an einer Stelle weist ἐν τούτῳ, und an einer zweiten Stelle das verwandte ἐκ τούτου mit γινώσκειν verbunden, auf das Vorhergehende zurück. Vgl. 2, 5 und 4, 6. An diesen beiden Stellen kann aber niemand an ein Vorwärtsweisen des Fürworts denken, weil im folgenden keine Sätze vorkommen, auf die es vorbereiten könnte. Unter diesen Umständen bieten sie aber keine ausreichende Begründung für die Annahme, daß ἐκ τούτῳ hier als ein nach rückwärts weisendes Fürwort zu fassen sei. Denn an unserer Stelle sind Sätze vorhanden, die es vorbereiten kann; und es hat darum immer Ausleger gegeben, die mit Berufung auf den vorliegenden Sprachgebrauch versucht haben, es vorwärts weisen zu lassen.

Daß Johannes es so gemeint hat, ist aber um so wahrscheinlicher, als er ihm ein καὶ — das von Nestle eingeklammerte καὶ wird von guten Handschriften bezeugt — vorangestellt hat. Dieses καὶ ist geradezu störend, wenn ἐν τούτῳ auf V. 18 zurückweisen soll; dagegen steht es ganz an seinem Platz, wenn ἐν τούτῳ auf das Folgende weist und καὶ einen neuen Gedanken einleitet. Schon die alten Abschreiber des Textes werden verschiedener Meinung über die Beziehung des ἐν τούτῳ gewesen sein. Die, welche es zurückweisen ließen, haben das von Johannes wohl ursprünglich geschriebene καὶ vielleicht absichtlich weggelassen.

Aber auch logisch betrachtet ist die Rückbeziehung des ἐν τούτῳ an unserer Stelle nicht so einfach, wie meist angenommen zu werden scheint. V. 18, auf den es zurückweisen soll, enthält ja nicht die Aussage eines Thatbestandes, sondern eine Ermahnung; und doch kann nur ein Thatbestand das Kennzeichen dafür sein, daß jemand aus der Wahrheit ist. So muß man denn hinter ἐν τούτῳ die

Aussage ergänzen: Daran, „daß wir die Ermahnung in That und Wahrheit zu lieben, erfüllen", werden wir erkennen ꝛc. Ist denn diese Ergänzung wirklich so selbstverständlich? Konnte sie unausgesprochen bleiben? Man sagt das sicherlich zu lesende Futurum *γνωσόμεθα* verlange sogar eine solche Ergänzung. Aber dies Futurum erklärt sich, wenn man *ἐν τούτῳ* nach vorwärts weisen läßt, viel einfacher und sicherer aus der Beziehung auf den wirklich dastehenden Satz *ὅ τι ἐαν καταγινώσκῃ κλ.* V. 20 (vgl. unten).

Fragen wir weiter danach, wie der Satz V. 19a, wenn man *ἐν τούτῳ* auf V. 18 zurückweisen läßt, im Gedankenzusammenhang nach rückwärts und vorwärts zu stehen kommt.

Von 3, 7, näher von 3, 10 an benennt Johannes, um seine Leser vor Täuschung und Selbstbetrug zu bewahren, verschiedene Kennzeichen, durch deren Anwendung sie bei ernster Selbstprüfung zu einer sicheren Kenntnis ihres inneren Standes heranreifen sollen. Im Anschluß an die Aussage, daß, wer aus Gott geboren ist, Sünde nicht thut, ja nicht sündigen kann, macht er als erstes Kennzeichen der Gotteskindschaft dies namhaft: „Jeder der nicht Gerechtigkeit thut, ist nicht aus Gott." (V. 10.) Diesem ersten Kennzeichen reiht er in einem nebengeordneten Satz sogleich ein zweites an: „wer seinen Bruder nicht liebt". Gerechtigkeitsübung ist ein weiterer Begriff, als Übung der Bruderliebe; aber Mittel- und Kernpunkt der Gerechtigkeitsübung ist doch die Bruderliebe; wer sie übt, erfüllt damit einheitlich das alte Gebot, so sagt Johannes weiter. Und darum kann er V. 14 in scharf ausgeprägtem Satz das Wissen der Gotteskinder um ihren Lebensstand in dem Thatbestand begründet sein lassen, daß sie die Brüder lieben. Die Übung der Bruderliebe ist darum das einfachste und sicherste Kennzeichen, an dem der innere Stand geprüft sein will. Darum führt Johannes V. 15—18 noch eingehender und eindringlicher aus, wie diese Bruderliebe bethätigt werden muß. Versteht man nun V. 19 so, daß man in ihm wieder nur den allgemeinen Gedanken liest, daß die Bruderliebe das Kennzeichen des Seins aus der Wahrheit ist, so erhält man offenbar nur eine matte und überflüssige Wiederholung des Gedankens, der in V. 14 bereits zum Ausdruck gekommen war. Und warum hätte dann Johannes das „aus Gott sein" (V. 10) oder das „vom Tode zum Leben

Hinübergeschrittensein" mit dem „aus der Wahrheit sein" vertauscht? Daß er das Wort „Wahrheit" in V. 18 gebraucht hat, kann ihn doch kaum zu solcher Vertauschung veranlaßt haben, zumal „Wahrheit" in V. 18 und V. 19 doch in einem etwas verschiedenen Sinne gemeint ist.

Mit Recht kann man aber dem eben Gesagten entgegenhalten, daß V. 19a, genau ausgelegt, keine bloße Wiederholung des Gedankens von V. 10 und V. 14 bringt, sondern seine Verschärfung und Zuspitzung. Das ἐν τούτῳ soll ja (vgl. oben) auf den zu ergänzenden Satz hinweisen, daß wir die V. 18 gegebene Ermahnung, eine thatkräftige, aufrichtige und nach allen Richtungen vollkommene Bruderliebe zu üben, erfüllen. Es ergäbe sich also der Fortschritt des Gedankens: Nicht die Übung der Bruderliebe im allgemeinen, sondern erst die nach jeder Richtung vollkommen ausgeübte Bruderliebe ist das Kennzeichen dafür, daß wir aus der Wahrheit sind. Und darum, so könnte man weiter sagen, hätte Johannes den neuen Ausdruck „aus der Wahrheit sein" bedeutungsvoll hier eingeführt, um auf V. 18 zurückweisend zu betonen, daß nur der aus der Wahrheit ist, welcher in Wahrheit die Ermahnung von V. 18 erfüllt.

Aber was so für die Gedankenverbindung nach rückwärts gewonnen wird, geht für die Gedankenverbindung nach vorwärts verloren. Wie kommt man bei solchem Verständnis von V. 19a mit V. 19b bis V. 21 zurecht? Man mag das Folgende auslegen, wie man immer will, so ist doch das gewiß, daß Johannes davon redet, wie auch Gotteskinder — er schreibt ja ἡμῶν — es erfahren werden, daß sie durch ihr Gewissen verurteilt werden. Bei solcher Verurteilung muß man im Zusammenhang doch zunächst an Verurteilung über Verfehlungen gegen die Bruderliebe denken. Aber gerade diese dürften doch bei einem, der aus der Wahrheit ist, gar nicht mehr vorkommen: Denn nach V. 19a ist ja das Kennzeichen des Seins aus der Wahrheit die vollkommene Erfüllung der Ermahnung von V. 18. Und kämen sie doch vor, so könnte sich an die Verurteilung durch das eigene Gewissen kein Stillen der Herzen vor Gottes Angesicht anschließen, sondern nur eine Verurteilung auch vor diesem höchsten Richter. Denn jenes in V. 19a aufgestellte Kennzeichen muß doch als ein solches aufgefaßt werden, das

auch vor Gott seine Geltung hat, nicht aber eine willkürlich strenge bloß menschliche Forderung enthält. So lange man ἐν τούτῳ auf das Vorhergehende zurückweisen läßt, wird man, so stellt es sich uns wenigstens dar, durch die Folgerichtigkeit der Gedanken dazu gedrängt, V. 19b und V. 20 schließlich doch in dem Sinn der Ausleger zu verstehen, die hier von einem Überzeugen unserer Herzen davon lesen, daß Gott größer ist, als unser Gewissen, weil er die Übertretung noch strenger verurteilt, als unser Gewissen, und daß seine Allwissenheit darum hervorgehoben wird, weil sie uns vergegenwärtigt, daß er unsere Übertretungen noch deutlicher und in größerer Zahl schaut, als unser Gewissen sie uns vorhält. Aber solch trostlose Auslegung, die, Gott sei Dank, der Erfahrung widerspricht, ist durch das, was Johannes V. 21 schreibt, einfach verboten. Denn der in diesem Vers gesetzte Fall, daß eben die, welche eine Verurteilung durch ihr Gewissen erfahren haben, auch andere Lagen erleben, in denen das Gewissen sie nicht verurteilt — denn Johannes schreibt in V. 20 und V. 21 immer das gleiche ἡμῶν und die erste Person der Mehrzahl — könnte doch in Wirklichkeit gar nicht eintreten, weil sie nicht bloß von ihrem Gewissen, sondern auch von dem höchsten Richter verurteilt worden wären. V. 21 zeigt also unzweideutig, daß Johannes V. 19b und V. 20 von einem Stillen der Herzen vor dem Angesicht Gottes, und nicht von einem Überzeugen von der richtenden Majestät Gottes gemeint hat. Nur das nach rückwärts bezogene ἐν τούτῳ treibt zu einer Auslegung, die schließlich im Gedankenzusammenhang an dem klaren Wortverstand von V. 21 scheitert. Von den verschiedensten Seiten her erheben sich also gewichtige Bedenken gegen diese Rückbeziehung, und wir werden berechtigt sein, trotz der Übereinstimmung der meisten Ausleger, es mit seiner Beziehung nach vorwärts zu versuchen.

Zu solchem Versuch ermutigt endlich noch die Erwägung, daß der ganze Satz: καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν κ. τ. λ. eine andere Gestalt haben müßte, wenn er wirklich die Fortsetzung des V. 19a, diesen nämlich mit dem rückweisenden ἐν τούτῳ gelesen, bringen sollte. Man mag V. 19b und 20 verstehen in der oder jener Weise, so muß er doch immer gegenüber dem in V. 19a aufgestellten, sehr hoch und streng gehaltenen Kennzeichen des Seins aus der Wahrheit, wie der Nebensatz ὅτι oder ὅ τι ἐὰν καταγινώσκῃ

beweist, von etwas reden, was dann eintritt, wenn die Höhe der Forderung nicht erreicht wird. Nun haben wir in 2, 1 ein unmißverständliches Beispiel davon, wie Johannes schreibt, um eine solche Gedankenverbindung auszudrücken. Er stellt, wie jeder richtig schreibende Schriftsteller in einem solchen Fall, den Bedingungssatz, der die der Wirklichkeit entnommene, der hohen Forderung widersprechende Thatsache aussagt, voran und läßt dann im Nachsatz die Aussage folgen, was dann zu thun ist oder gilt. Hier dagegen würde er den Hauptsatz voranstellen, und den Nebensatz, noch dazu mit einem ὅτι unnötig beschwert, in den Hauptsatz hineinschieben. Auch das dürfte ein Zeichen davon sein, daß er sich die Satz- und Gedankenverbindung eben nicht so gedacht hat, wie man vielseitig annimmt. —

2. Was das Doppelte ὅτι in V. 20 betrifft, so hat schon Bengel vorgeschlagen, statt des ersten ὅτι ὅ τι zu schreiben. Einige der neueren Ausleger stimmen diesem Vorschlag zu, die meisten aber beharren bei dem Doppelten ὅτι, das sie entweder mit „weil" oder mit „daß" übersetzen. Eine Wiederholung der Kausalpartikel ὅτι soll aber überhaupt nicht nachweisbar sein, und eine Wiederholung von ὅτι als Einleitung eines Objektsatzes tritt doch nur dann ein, wenn bestimmte Gründe für sie vorhanden sind. Bei der Kürze der Sätze gibt es doch hier kaum Gründe zu einer Wiederholung des ὅτι. Und mit Recht hat man gesagt, daß das dem ἐὰν vorangestellte ὅτι den einfachen Gedanken geradezu verwirrt. Denn Gott ist doch überhaupt größer als unser Gewissen und nicht bloß in dem Fall, daß uns das Gewissen verurteilt. Wenn aber ein Ausleger diesem Einwand gegenüber gesagt hat, ὅτι vor dem ἐὰν mache darauf aufmerksam, „daß wir uns davon überzeugen, sollen, daß diese Wahrheit in diesem ganz speziellen Fall gilt d. h. auf ihn angewendet werden soll," so hat er doch wohl übersehen daß Johannes diesem Gedanken durch Hinzufügung eines καί zum ἐὰν, also durch ein „auch wenn" statt eines einfachen „wenn", klar und unzweideutig hätte ausdrücken können oder müssen. (Vgl. aber auch, was oben schon gegen die Übersetzung von πείσομεν mit „überzeugen" geltend gemacht worden ist.)

Wir lesen darum mit Bengel statt des ersten ὅτι ein ὅ τι. Grammatische Bedenken liegen dagegen nicht vor, und mag ὅ τι

ἐὰν zufällig im Neuen Testament sonst nur sehr selten vorkommen, hier es anzuwenden, hatte Johannes seinen guten Grund. Hätte er geschrieben ὃ ἐὰν, wie nachher V. 22, so wäre zu übersetzen: „worüber uns das Gewissen etwa verurteilt," und der Zusammenhang würde uns nötigen, die Verfehlungen, über die wir uns verurteilt wissen, auf Verfehlungen gegen die Liebe einzuschränken. Nun schreibt er aber ὅ τι ἐὰν d. h. „worüber immer das Gewissen uns etwa verurteilt," damit man nicht an Verurteilungen bloß nach dieser Richtung denke, sondern alle möglichen Verurteilungsfälle, sie mögen Anlaß haben, welchen immer, ins Auge fasse. —

Woher kommt es denn aber, daß die oben aufgezählten, größtenteils bekannten, wenn auch nicht widerlegten Bedenken gegen eine Rückwärtsbeziehung des ἐν τούτῳ und die für die Schreibung ὅ τι angeführten ebenfalls nicht neuen Gründe die meisten neueren Ausleger doch nicht dazu veranlaßt haben, den älteren Auslegern beizutreten, die ἐν τούτῳ zur Einleitung des Folgenden dienen lassen? Das kann kaum einen anderen Grund haben, als den, daß der von diesen letzteren gemachte Vorschlag ἐν τούτῳ zugleich mit γνωσόμεθα und πείσομεν zu verbinden, sich allerdings gar nicht empfiehlt. Grammatische Bedenken gegen diese Verbindung liegen zwar kaum vor, aber die dabei sich ergebende Beziehung des ἐν τούτῳ γνωσόμεθα auf den Satz: ὅτι μείζων κ. τ. λ. ist unstatthaft. Die Thatsache, daß Gott größer ist, als unser Gewissen, kann etwa dazu dienen, unsere Herzen zu beruhigen, nie aber ein Kennzeichen dafür abgeben, daß wir aus der Wahrheit sind. Wenn Johannes sonst schreibt: „Daran erkennen wir," pflegt er klar und deutlich zu sagen, woran etwas erkennt werden soll und kann. Eine solche Aussage muß auch hier vorhanden sein. Sonst bleibt nichts übrig, als ἐν τούτῳ auf das Vorhergehende zurückweisen zu lassen. Was hindert denn aber eigentlich diese gesuchte Aussage in dem folgenden Hauptsatz: καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ κ. τ. λ. zu suchen und zu finden? Auch 3, 10 und 4, 2 weist ἐν τούτῳ, mit γινώσκειν oder φανερὸν εἶναι verbunden, auf einen Hauptsatz hin, der das Kennzeichen benennt, woran wir etwas erkennen. Wenn wir die oben angeführten Stellen, in denen diese Verbin=

dung vorkommt, sorgfältig lesen, so sehen wir, daß Johannes nur einmal (4, 13) ein doppeltes ὅτι geschrieben hat, das erste zur Einleitung des Satzes, der aussagt, was wir erkennen, das zweite zur Einleitung des Satzes, der aussagt, woran wir etwas erkennen. Sonst fügt er die Aussage darüber, woran wir etwas erkennen, stets mit ὅταν, ἐὰν, einem Hauptsatz oder einem substantivischem Ausdruck an. Offenbar geht er der Wiederholung gleichlautender Eingangspartikeln absichtlich aus dem Wege. Wie hätte er denn an unserer Stelle, wo er hernach die Partikeln ἐὰν, ὅταν und ὅ τι ἐὰν verwenden mußte, die Aussage, woran wir unser Sein aus der Wahrheit erkennen werden, anders als durch einen Hauptsatz ausdrücken sollen?

Offenbar ist das καὶ, welches diesen Hauptsatz einleitet, das Hindernis gewesen, in ihm den mit ἐν τούτῳ vorbereiteten Satz zu suchen. Doch das ist es nur so lange, als man es für ein zwei Sätze verbindendes καὶ liest. Das braucht es aber hier nicht zu sein. Das auffallender Weise an den Anfang des Satzes gestellte und darum so stark betonte ἔμπροσθεν αὐτοῦ (vgl. oben) macht es sogar wahrscheinlich, daß καὶ als Steigerungspartikel, als ein „auch“, „sogar“ gemeint ist. Es soll dazu dienen das ἔμπροσθεν αὐτοῦ noch stärker zu betonen (vgl. ein steigerndes καὶ am Anfang eines Hauptsatzes z. B. Luk. 10, 17). Wer in diesem voranstehenden ἔμπροσθεν αὐτοῦ den Nerv des Gedankens, das wesentliche Merkmal des von Johannes namhaft gemachten Kennzeichens erblickt, wird sich nicht länger versucht fühlen, das καὶ mit „und“ zu übersetzen; er muß es mit „auch“, oder „sogar“ wiedergeben.

Bei der sich auf diese Weise ergebenden Satzverbindung gehören dann auch die beiden Future γνωσόμεθα und πείσομεν, die weit und breit einsam zwischen Hauptsätzen stehen, in denen das Präsens und Perfektum gebraucht wird, einem Satzgefüge an; das dürfte doch das nächstliegende sein; beide sind in gleicher Weise veranlaßt durch die Rücksicht auf den Relativsatz ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ, der durch das ἐὰν eine hypothetische Färbung hat und darum auch zur Vorbereitung des ihm entgegenstehenden Bedingungssatzes in V. 21 dient.

So werden wir denn ein gutes sprachliches Recht haben V. 19 und 20a zu übersetzen, wie folgt:

„Und daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind: auch vor ihm werden wir unsere Herzen stillen, worüber immer das Gewissen uns etwa verklagen mag.“

Den in diesem Abschnitt bisher namhaft gemachten zwei Kennzeichen der Gotteskindschaft, dem Wandel in der Gerechtigkeit und in der Bruderliebe (vgl. oben) reiht Johannes, mit dem *καὶ* am Anfang von V. 19 einen neuen Gedanken einführend, ein drittes an. Lagen die beiden ersten auf dem Gebiet der Gesinnung und eines der Gesinnung entsprechenden Handelns, so gehört das dritte dem Gebiet innerer Erfahrung, inneren Erlebens an. Auf dieses letztere Gebiet mußten aber die Gedanken dessen sich richten, der es mit dem Kennzeichen ernst nahm, die dem ersten Gebiet entnommen waren. Nachdem Johannes von dem Wandel in der Gerechtigkeit so gesprochen hatte, daß alles Sündigen ausgeschlossen war, nachdem er zur Bruderliebe in so ernster und eindringlicher Weise ermahnt und eine so hohe Forderung ausgesprochen hatte, mußte er sich sagen, daß gerade die, welche ihren inneren Stand an diesen Kennzeichen prüften, nicht frei bleiben würden und könnten von Anklagen des Gewissens. Das Gewissen auch des Gotteskindes muß ihm, wenn es einen so strengen und heiligen Maßstab handhabt, Vorwürfe darüber machen, daß es die Bruderliebe doch noch nicht in vollkommener Weise ausübt, daß bei allem Thun der Gerechtigkeit doch noch Sünde mit unterläuft (vgl. 1, 8. 10; 2, 1). Diese Anklagen und Vorwürfe können sich aber leicht bis zu Verurteilungen von seiten des Gewissens steigern. Das wird namentlich dann geschehen, wenn jemand die ersten leisen Vorwürfe des Gewissens nicht genügend beachtet und darum nicht den 1, 9 gewiesenen Weg gegangen ist, um Vergebung für Zurückbleiben und Verfehlung zu erhalten. Auf diese und ähnliche Weise kann auch ein Gotteskind in einen Zustand geraten, wo ihn sein Gewissen, wie Johannes V. 20 sagt, verurteilt. Aus dem Herzen dessen, der sich verurteilt weiß, ist aber der Friede mit Gott und die Übereinstimmung mit sich selber gewichen. Es erhebt sich in ihm die bange Frage, ob er denn wirklich ein Gotteskind ist, oder wie Johannes gerade im Blick auf solche Lage sehr bedeutungsvoll schreibt, ob er „aus der Wahrheit“ ist. Der im Herzen herrschende Widerstreit, die Verurteilung des Gewissens, der er aus sich heraus nichts entgegensetzen kann,

scheint zu beweisen, daß es mit seinem Sein aus der Wahrheit nichts ist; er scheint der Macht der Lüge, des eiteln nichtigen Scheins verfallen zu sein.

Für solche Zustände, in die gerade die, welche sich an den gegebenen Kennzeichen ernst prüfen, hineingeraten können, und sie ins Auge fassend, stellt Johannes V. 19 das dem inneren Erleben entnommene neue Kennzeichen auf: „Auch vor ihm werden wir unsere durch die Gewissensverurteilung beunruhigten Herzen stillen." Wer dies Erlebnis, dies wunderbare Erlebnis, macht, daß er trotz solcher Verurteilung auch vor Gott selbst, in seiner heiligen Gegenwart, in der Gegenwart dessen, der größer ist als unser Gewissen und der der allwissende Richter ist, sein Herz stillen kann, der hat an solchem Erlebnis das sichere Kennzeichen, daß er trotz allen entgegenstehenden Scheins aus der Wahrheit ist. Wer das aber nicht erlebt, der bleibt unter der Verurteilung des Gewissens und ist nicht aus der Wahrheit.

Wie es zu solchem Erlebnis kommt, sagt Johannes hier nicht, so wenig er vorher Anweisung darüber gegeben hat, wie man das Vermögen erhält, Gerechtigkeit und Liebe zu üben. Aus anderen Stellen seines Briefes können wir aber entnehmen, wie es sich zu verhalten gilt, um die Stillung des Herzens zu erleben. Wenn das Gewissen uns verurteilt, müssen wir der Wahrheit die Ehre geben, uns unter die Verurteilung beugen, allen Selbstbetrug meiden, unser Sünde haben und Sündigen bekennen (V. 1, 8—10). Indem wir beides bekennen, treten wir eben vor Gott, vor Sein Angesicht hin (ἔμπροσθεν αὐτοῦ). Es eröffnet sich uns so wieder der Zugang zu dem Gott und Vater, bei dem Jesus Christus, der gerechte, unser Fürsprecher und die Versöhnung für unsere Sünden ist (2, 1. 2; 4, 9. 10). Dadurch, daß wir dann aufs neue Vergebung der Sünde und Reinigung von ihr erhalten (1, 9), erleben wir, daß wir vor ihm unsere Herzen stillen. Das ist das Kennzeichen unseres Seins aus der Wahrheit. Die volle in Christo offenbare Wahrheit hat ihre befreiende und beseligende Macht in uns aufs neue erwiesen, nachdem wir zuvor ihre beugende und richtende Gewalt erfahren haben. Der Nachdruck des Gedankens, das Wesentliche des neuen Kennzeichens — das wird sich nun klar gezeigt haben — liegt in dem nachdrücklich vorangestellten καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ beschlossen.

Daß wir „auch“ oder „sogar“ vor Gott, nicht bloß vor dem Richterstuhl des eigenen Gewissens unsere Herzen gestillt haben, macht dieses Erlebnis erst zum Siegel unseres Seins aus der Wahrheit.

In dem abschließenden mit ὅτι eingeleiteten Satz wird man nicht eine Aussage davon suchen dürfen, womit wir unsere Herzen stillen. Grammatisch kann ὅτι in der Bedeutung „daß“ in solchem Sinn von πείσομεν allerdings abhängen. Doch πείθειν in der Bedeutung „stillen“ bedarf einer solchen Zufügung nicht. Ja, man beeinträchtigt den von Johannes beabsichtigten Gedanken. Die Thatsache selbst, daß wir sogar vor Gott unsere Herzen stillen werden, will als das Kennzeichen des Seins aus der Wahrheit erkannt sein. Und so lange man in dem Satz mit ὅτι die Angabe davon finden will, womit wir unsere Herzen stillen, wird man nicht erklären können, warum Johannes in diesem Satz eine so allgemeine Wahrheit geltend macht, statt einen Hinweis auf die Thatsache unserer Versöhnung zu bringen.

ὅτι ist darum als Kausalpartikel zu fassen und mit „weil“ oder, für das deutsche Sprachgefühl noch entsprechender, mit „denn“ zu übersetzen. Der Satz erklärt und begründet, wie es zu dem Vorgang kommen kann, daß wir sogar vor ihm unsere Herzen stillen können. Gäbe es nicht über unser Gewissen hinaus eine höhere Autorität, den großen allwissenden Gott, so müßte es bei der Verurteilung durch unser Gewissen bleiben. So würden gerade alle die, die sich an ihr Gewissen gebunden fühlen, urteilen. Nun können wir aber „vor ihn“ hintreten, den Widerstreit in unserem Herzen sogar im Angesicht dieser höchsten Autorität überwinden. Und dieser Gott ist größer, als unser Gewissen; er hat ein großes, weites Herz voll Erbarmen — an diese Größe Gottes, an die einst schon Mose sich wendete (4. Mose 14, 17 ff.), heißt der Zusammenhang weiter denken — und wird darum, zumal er alles erkennt und durchschaut, also vor allem auch dies, daß er in seinem Sohn die Versöhnung für unsere und aller Welt Sünde (2, 2) gestiftet hat, von sich aus denen zu Hilfe kommen, die, von ihrem Gewissen verurteilt, rat- und hilflos sind, und wird es bewirken, daß sie auch vor ihm ihre Herzen stillen werden.

So verstanden hat auch dieser Satz einen dem Zusammenhang völlig entsprechenden Inhalt.

Es bleibt noch übrig nachzuweisen, daß V. 19 u. 20, wenn sie so aufgefaßt werden, wie oben vorgeschlagen worden ist, geeignet sind, das Folgende vorzubereiten.

V. 21 schließt sich auf das genaueste an V. 19 und 20 an; er bringt die notwendige Ergänzung. Hatte Johannes, dessen Gedanken sich auf die inneren Erlebnisse gerichtet hatten, ins Auge fassen müssen, daß die Kinder Gottes in Lagen kämen, wo sie ihr Gewissen verurteilte, so mußte er auch davon reden, wie es in ihrem Innern aussieht, wenn sie von solcher Verurteilung nichts erfahren. Solcher Zustand tritt ein, wenn sie ihre Herzen vor Gott gestillt haben, und es ist der gesunde, normale Zustand im Herzen des Gotteskindes. Da erfüllt sie „Zuversicht zu Gott, freudiges Vertrauen“. Johannes nennt diesen Zustand nicht ein Kennzeichen des Seins aus der Wahrheit und braucht ihn nicht so zu nennen. Sachlich betrachtet aber ist diese Zuversicht zu Gott das vierte der Kennzeichen, die Johannes in diesem Abschnitt aufführt (vgl. oben); dieser beseligende Zustand, in dem das Herz freudiges Vertrauen zu Gott hat, bezeugt sich durch sich selber als Siegel der Gotteskindschaft.

V. 22 beschreibt diesen Zustand näher. Er ist kein müßiger Bewußtseins- und Gefühlszustand, sondern die Quelle eines kräftigen Lebens. Wer in ihm steht, der fühlt sich zum Gebet und zu Thaten angetrieben. Gott gibt ihm, um was er etwa bittet. Dabei mag Johannes gerade auch an die Gebete gedacht haben, die sich aus den verurteilten Herzen derer, die doch aus der Wahrheit waren, losgerungen und nun in der sie aufs neue erfüllenden Zuversicht zu Gott ihre selige Erfüllung gefunden hatten. Die Gebete derer aber, die mit Zuversicht zu Gott beten, finden ihre Erhörung, weil sie, wie Johannes weiter sagt, seine Gebote bewahren und das vor ihm Wohlgefällige thun. Ihr Wille steht also mit dem geoffenbarten göttlichen Willen in Einklang; sie tragen darum in ihren Gebeten Gott nicht Anliegen und Wünsche vor, die dem Eigengelüsten und Eigenwillen entstammen, sondern sie sind darauf gerichtet, überall den Willen Gottes zu thun. Daß sie in Gottes Geboten wandeln, wissen also auch die wieder, die sich vorher verurteilt fühlten. Sie wissen nun, daß sie das Gebot der Liebe erfüllen, auch wenn ihre Liebesübung noch nicht eine allseitig voll-

kommene ist; sie wissen, daß sie Gerechtigkeit thun, auch wenn sie noch Sünde haben. Solches Wissen hat der große und allwissende Gott in ihnen gewirkt, als sie ihre Herzen vor ihm stillten. So mündet die Rede wieder in die Gedanken ein, von denen sie ausgegangen war: Das Kennzeichen der Gotteskindschaft ist das Thun der Gerechtigkeit, das Thun der Gebote Gottes. Aber um wie vieles bereichert und vertieft ist doch diese Aussage durch alles das, was Johannes dazwischen erörtert hat!

V. 23 benennt das Gottesgebot, das die Kinder Gottes hatten; es ist ein einheitliches, hat aber zwei Seiten: Glauben und Liebe. Auffallend kann es zunächst erscheinen, daß das Glauben ein Gebot genannt wird und voransteht. In Wirklichkeit ist beides veranlaßt durch die V. 19 und 20 besprochene Erfahrung. Aus dem Widerstreit im eigenen Herzen kommt niemand zur Ruhe und zum Frieden, zu dem freudigen Zutrauen zu Gott, der nicht wieder gelernt hat, das grundlegende Gebot, an den Namen seines Sohnes Jesu Christi zu glauben, gehorsam zu erfüllen. Die Wahrheit, daß es ein Gebot, der gebietende Wille Gottes ist, an seinen Sohn zu glauben, leuchtete dem angefochtenen Herzen als ein unaussprechlicher Trost entgegen. Wenn das eigene Bedürfnis nicht mehr als ausreichender Grund des Glaubens erscheint, macht Gott es uns klar und gewiß, daß es einfach sein Wille ist, daß wir in der Not des Herzens den Sohn Gottes als den Heiland ergreifen, den seine Liebe uns geschenkt hat.

V. 24: Wer dieses Doppelgebot, das Gebot des Glaubens und der Liebe, bewahrt und hält, der bleibt in Gott, und Gott in ihm. Zwischen dem Gotteskind und seinem Vater besteht eine *wesentliche* Gemeinschaft. Die *willentliche* Übereinstimmung, die sich im Halten der Gebote Gottes kundgibt, hat einen *Wesensgrund*. Das Band dieser wesentlichen Gemeinschaft ist der *Geist*, den Gott seinen Kindern als Gabe geschenkt hat. Johannes nennt ihn das Kennzeichen solcher Gemeinschaft. Die Gemeinschaft selbst ist eine verborgene; sie kann aber von denen, die den Geist Gottes haben, eben an dem Besitz dieses Geistes, der sich durch seine Wirkungen und Gaben erkennbar macht, erkannt werden.

Mit der Namhaftmachung dieses fünften Kennzeichens der Gotteskindschaft führt Johannes alles abschließend, was er von 3, 7

an von den Kennzeichen der Gotteskindschaft gesagt hat, auf seinen letzten Grund zurück. Im Thun der Gerechtigkeit und in der Übung der Bruderliebe tritt die Gotteskindschaft handelnd, sichtbar zu Tage. Innere Erlebnisse, das Stillewerden der unruhigen Herzen vor Gott und die freudige Zuversicht zu Gott sind ihre inwendigen Bezeugungen. Der Besitz des Gottesgeistes ist die neue Lebenskraft, welche den Gotteskindern jenes Handeln möglich macht, und welche diese Erlebnisse wirkt. Dieser Geist führt in den Herzen, in denen das verurteilende Gewissen seine Stimme erhebt, die Beruhigung herbei, indem er sie in die Wahrheit hineinleitet (Joh. 16, 13). Er ist die Kraft der Freudigkeit zu Gott; er bringt die Einheit ihres Willens mit dem gebietenden göttlichen Willen hervor, daß sie glauben und lieben; er ist der Träger und Vermittler ihrer wesentlichen Gemeinschaft mit Gott.

Indem Johannes die Gabe des Geistes als letztes Kennzeichen der Gotteskindschaft genannt hat, hat er den 3, 7 begonnenen Gedankenkreis, der einen festgeschlossenen Zusammenhang aufweist, abgeschlossen und abgerundet, zugleich aber das vorbereitet, was er in Kapitel 4 weiter fortschreitend, ausführt, daß dieser Geistesbesitz es ermögliche, nicht blos sich selbst, sondern auch andere zu prüfen, ob sie aus Gott sind.

So rechtfertigt sich denn die oben gegebene Auslegung von 3, 19, 20 auch dadurch, daß der durch sie gewonnene Gedankeninhalt sich als ein in den Zusammenhang des Abschnitts nach rückwärts und vorwärts gut einpassender, ihn wohlthätig beleuchtender und befruchtender erweist. —

Der vorliegende Versuch sei der wohlwollenden Prüfung aller derer empfohlen, denen das Verständnis dieses Schriftabschnitts anliegt, und die sich doch etwa bei den bisherigen Auslegungen nicht ganz befriedigt fühlen. —

Pastor Attendoerfer.

Die siebzig Jahrwochen in Dan. 9, 24—27.

Die Adventswochen und der Weihnachtsfestkreis sind wohl die Abschnitte des Kirchenjahres, wo das Alte und Neue Testament sich am unmittelbarsten berühren. Da liegt die Vergleichung der Vorbereitungsstufe des Christentums und dessen eigener Gestalt am nächsten. Da drängt es uns am meisten, das Auge zu der Morgenröte zurückzuwenden, aus deren Schoß der junge Tag des Christentums geboren wurde. Ist es da nicht natürlich, daß der Alttestamentler zur Feder greift, um immer von neuem den Übergang zu beleuchten, der aus den Jahrhunderten der Weissagung in die Ära der Erfüllung hinüberleitete? So sei es in dieser Adventszeit, die mit der Jahrhundertwende sich berührt, gestattet, auf die schwierige Perikope von den siebzig Jahrwochen zurückzublicken!

Der Text lautet nach der wahrscheinlichsten Übersetzung seines hebräischen Wortlautes folgendermaßen: „Siebzig Siebende sind bestimmt, sich zu ereignen für dein Volk und deine heilige Stadt, um zu vollenden den Abfall und zu erfüllen die Sünde und zu sühnen die Missethat und zu bringen ewige Gerechtigkeit und zu besiegeln Gesicht und Prophet und zu salben das Hochheilige (V. 24), und du sollst wissen und einsehen: Vom Ausgang des Wortes, zurückkehren zu lassen (Israel) und zu bauen Jerusalem, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Siebende, und zweiundsechzig Siebende lang wird es (das vorher erwähnte Jerusalem) wieder aufgebaut werden als freier Platz und als Graben (d. h. als Festung), und zwar in Bedrängnis der Zeiten (V. 25), und nach den zweiundsechzig Siebenden wird ein Gesalbter ausgerottet werden, und niemand wird ihm sein (d. h. und niemand wird ihm succe-

dieren), und die Stadt und das Heiligtum wird zerstören das Volk eines Fürsten, der da kommt und dessen Ende in der Flut (des göttlichen Strafgerichts) eintritt, und bis zum Ende dauert Krieg, Verhängnis, Verwüstung (V. 26), und er wird beschwerlich machen den Bund vielen ein Siebend lang, und während der Hälfte des eben erwähnten Siebend wird er Schlachtopfer und Speisopfer aufhören lassen, und auf seinem Gestell ist profanierender Greuel und zwar (aber nur) bis beschlossene Vernichtung sich ergießen wird über das Profanierende."

Wo liegt der richtige Ausgangspunkt für die Deutung dieses Abschnittes, und wie lautet diese Deutung?

Zunächst der Ausgangspunkt für die Erklärung jener Worte scheint mir unbedingt sicher zu sein. Denn folgende vier Momente scheinen mir nicht bestritten werden zu können: Unbestreitbar ist erstens, daß nach Dan. 9, 2 eine Frage über die dort ausdrücklich erwähnten siebzig Jahre des Propheten Jeremia — also über Jer. 25, 11—13 und 29, 10 — beantwortet werden soll, und dies geschieht eben in dem oben übersetzten Abschnitt V. 24—27. Folglich sollen jene siebzig Jahre, die in V. 2 als eine unverstandene Größe hingestellt sind, in V. 24—27 verständlich gemacht werden. Unbestreitbar ist zweitens dies, daß die siebzig Jahre (V. 2) dadurch gedeutet worden sind, daß sie in eine andere Form umgestaltet wurden. Nämlich die Konsonanten, mit denen das hebräische Wort für „siebzig" geschrieben wird (schib'îm), können auch die Vokalzeichen der Form schabû'îm bekommen und bedeuten dann „Siebende" oder „Siebenheiten" oder „Wochen". Nur aus der Absicht des Autors, eine Umformung des Ausdruckes schib'îm vorzunehmen und anzudeuten, wird der folgende, bis jetzt unerklärte Umstand verständlich. Die Mehrzahl des hebräischen Wortes für „Woche" (schabû^{a}') ist nur im Buche Daniel und da alle sechs Mal ohne den Vokalbuchstaben Waw und, was die Hauptsache ist, mit der Endung im geschrieben (Dan. 9, 24, 25 a b. 26; 10, 2 b. 3 b), während die Mehrzahl des hebräischen Wortes für „Woche" sonst überall im Alten Testament die Endung ôth besitzt (Exod. 34, 22; Num. 28, 26; Deut. 16, 9 f. 16; Jer. 5, 24; Hes. 45, 21; 2. Chron. 8, 13). So sollten zu gleicher Zeit die beiden Ausdrücke schib'îm „siebzig" und schabû'îm „Wochen" wie Urform und Nachbild zu-

sammengeknüpft bleiben, und zu gleicher Zeit sollte verhindert werden, daß bei diesem Ausdruck schabû'îm „Wochen“ an gewöhnliche Wochen gedacht werde. Aus den „siebzig“ Jahren sollten „siebzig Siebenheiten“ (= Wochen) von Jahren werden. Daß der Autor, nachdem er am Schlusse des neunten Kapitels schabû'îm viermal als Bezeichnung von „Wochen“ gebraucht hatte, diese Pluralform auch im Anfang des nächsten Kapitels (10, 2 f.) beibehielt, war nur natürlich.[1]) Unbestreitbar ist drittens, daß mit den siebzig Siebenheiten (schabû'îm) oder Wochen von Jahren die sieben und zweiundsechzig Siebenheiten (V. 25 f.) und die eine Siebenheit (schabûa' V. 27) in Beziehung stehen müssen. Die Summe von siebzig Jahren muß durch die sieben und zweiundsechzig und eins in ihre Posten zerlegt worden sein. Als unbestreitbar darf viertens auch dies hingestellt werden, daß der ganze Zeitraum der siebzig Siebenheiten von Jahren mit dem ersten Posten „sieben“ (V. 25) beginnen, und daß der zweite Posten „zweiundsechzig“ sich daran anschließen soll. Denn wenn man meinen wollte, mit den „zweiundsechzig“ wieder von vorn anfangen zu dürfen, so müßte man dies auch mit dem dritten Posten „eine Woche“ thun!

Sodann die Deutung des Textes, die diesen seinen eigenen Direktiven entspricht und durch außer ihm liegende Momente begünstigt wird, kann in kürzester Fassung so gegeben werden:

Der Ausgang des Wortes, welches von dem Wiederaufbau Jerusalems geredet hat, kann nur in Jer. 25, 11—13 und der Parallelstelle 29, 10 liegen. Dies ist nach dem Zusammenhang der einzelnen Teile von Dan. 9 so ganz und gar notwendig, daß die Differenz des Wortlautes der erwähnten beiden Jeremiastellen mit

---

[1]) Zöckler spricht in seinem sehr gehaltreichen und lichtvollen Kommentar zum Danielbuche (enthalten in J. P. Langes Bibelwerk) z. St. von einem „Maskulinargebrauch dieses Nomens“ (schabû'îm). Aber a) die Endung îm entscheidet nichts über das Genus des betreffenden Nomen (vgl. meine Syntax § 252 d 2c.). b) Das Genus des Wortes שָׁבוּעַ ist auch nicht zweifelhaft, wenn es auch nicht aus Gen. 29, 27 a. 28 a sich ergibt (Hengstenberg, Christologie, 2. Aufl., Bd. 3, p. 25), vgl. Syntax § 44. Denn in Dan. 9, 27 steht ja zweimal שָׁבוּעַ אחד, und mit dessen gewöhnlicher Pluralform (schabû'ôth) ist ebenso diejenige Zahlwortsform, die bei maskulinen Zählobjekten steht, verbunden (schib'ā schabû'ôth Deut. 16, 9 zweimal), wie mit der seltenen Pluralform (schabû'îm): Dan. 9, 25; 10, 2 f.

der in Dan. 9, 25 stehenden Angabe des Inhalts jenes „Wortes“ als unwesentlich erscheinen muß.[1]) Übrigens ist diese Differenz vollständig erklärt. Denn jene Weissagung des Propheten Jeremia, die in 9, 2 erwähnt ist, war dem Verfasser des Danielbuches so sehr die Generalweissagung über die Zukunft des Gottesreiches, daß jene Weissagung nicht bloß von der Zurückführung (haschîb) des Volkes (Jer. 29, 10), sondern auch von dem dann selbstverständlichen Aufbau der Stadt des Tempels reden mußte. Ferner mit „ein Gesalbter, ein Fürst,[2]) der am Ende der ersten sieben Siebenheiten erwähnt wird, muß Cyrus gemeint sein, der auch in Jes. 45, 1 von Jahve „mein Gesalbter“ genannt ist. Nachdem dieser durch sein Befreiungsedikt die Heimkehr gestattet hatte, wurde Jerusalem „in Bedrängnis der Zeiten“ aufgebaut. Oder wer weiß nicht, daß die Samaritaner oder andere feindliche Nachbarn oftmals die Stadt des Tempels umstürmten (Neh. 1, 3; 2, 19f.; 4, 9ff.)? Sodann nach Verlauf der zweiundsechzig Siebenheiten wird „ein Gesalbter“ ausgerottet. Diese Person, die mit „ein Gesalbter“ benannt ist, muß schon deswegen ein anderer, als der vorher erwähnte „Gesalbte, ein Fürst“ sein, weil eben die Bezeichnung wechselt. Dieser, welcher bloß „ein Gesalbter“ genannt ist, war der Hohepriester Onias III., der im Jahre 171 v. Chr. von Andronikus erstochen wurde (2. Makk. 4, 34), und für ihn war, wenigstens nach dem Urteil der Frommen (der Asidäer) Jason und Menelaos kein legitimer Nachfolger. Die Erzählung von jenem Mord dürfte mit Recht ganz neuerdings wieder gegen den Vorwurf, erdichtet zu sein, geschützt worden sein.[3]) Bald nach diesem Ereignis kam das Volk eines Fürsten nach Jerusalem: die Truppen des Syrerkönigs Antiochus IV. Epiphanes, dessen schmähliches Ende in der Flut des göttlichen Strafgerichts 164 v. Chr. eintrat (1. Makk. 6, 8—17). So machte er, weil er eben sieben Jahre nach 171 geendet hat, während eines Siebend oder einer Woche vielen es

[1]) Gegen Driver (Cambridge Bible: The Book of Daniel 1900, p. 137f., 146), welcher meint, daß in Dan. 9, 25 vielmehr auf Jer. 30, 18 und 31, 38f. zurückgeblickt sei.

[2]) Eine Bezeichnung, wie „ein Aufseher, ein Fürst“ (Jer. 20, 1).

[3]) Von Benedikt Niese in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen“ (1900), p. 106.

schwer, ihre Bundestreue zu bewahren. Ja, während der — zweiten — Hälfte von dieser Jahrwoche, d. h. dreiundeinhalb Jahr lang, hat er sogar Tier- und Pflanzenopfer abgeschafft, und auf seinem Gestell, womit der von Antiochus Epiphanes am 15. Dezember 168 aufgestellte Zeusaltar (1. Makk. 1, 54) in verächtlicher Ausdrucksweise bezeichnet ist, wird Greuel dargebracht, d. h. greuelhaftes Opfer, wie z. B. Schweineopfer, das den Tempel natürlich verwüstet oder profaniert. Aber das dauert nur, bis Vernichtung und Beschluß, also Vernichtungsbeschluß, sich über das Profanierende ergießen wird, und dies geschah, als im Jahre 164 jener Zeusaltar durch die Siege des Judas Makkabäus beseitigt und hiermit zugleich das den Tempel profanierende unreine Opfer abgestellt wurde (1. Makk. 4, 36—43).

Die siebzig Jahre (Jer. 25, 11—13; 29, 10) sind mit der Sieben multipliziert worden, weil auch diese Zahl eine abrundende und hauptsächlich eine heilige war. Aber weshalb wurden die so gewonnenen siebzig Siebenheiten wieder in die drei Posten 7+62+1 zerlegt?

Sieben Siebenheiten wurden zuerst abgetrennt, weil von der Zeit, in welcher Jeremia jene Weissagung zuerst verkündete, d. h. vom vierten Regierungsjahre des Jojakim (also von ca. 606 v. Chr.), bis zum geschichtlichen Auftreten des Cyrus (558 v. Chr.) ungefähr 49 Jahre, also sieben Siebenheiten von Jahren, waren. Keineswegs sicher ist die Meinung, daß die ersten sieben Jahrwochen von dem Jahre an gezählt worden seien, wo die siebzig Jahre der Jeremianischen Weissagung anfingen, ihre reale Geltung zu bekommen (d. h. von ca. 586 an), so daß diese 49 Jahre bis zum Erlaß des Cyrusedikts (537 v. Chr.) reichen würden. Denn wenn Prince[1]) sich für 586 als Ausgangspunkt der Zählung dieser 49 Jahre auf 2. Chron. 36, 19—21 beruft, so sind dort vielmehr die siebzig Jahre (Jer. 25, 11 rc.) von der Weissagung des Jeremia bis zum Befreiungsedikt des Cyrus gerechnet. Bei der erwähnten Abtrennung der ersten sieben Jahrwochen kann auch der Charakter der Sieben als einer runden Zahl mitgewirkt haben, so daß mit

[1]) J. D. Prince, A critical commentary on the Book of Daniel (1899), p. 159.

den sieben Jahrwochen der Zeitraum von ca. 606 bis zum Befreiungsedikt des Cyrus gemeint sein kann.[1]) Übrigens sehen wir auch sonst chronologisches Material unter die Herrschaft der Idee gestellt: Man denke an die siebzig oder zweiundsiebzig Völkerschaften, die in der Völkertafel (Gen. 10) aufgezählt sind,[2]) ferner an die siebzig Nachkommen Jakobs (Gen. 46, 27; Exod. 1, 5), die siebzig Noachiden (1. Chron. 1, 5—23), die siebzig Abrahamiden (V. 29—42), oder an die dreimal vierzehn Generationen, die von Abraham bis Christus in Matth. 1, 2—17 gerechnet sind! Sodann die eine Siebenheit wurde abgetrennt, weil von der Ermordung des rechtmäßigen Hohenpriesters Onias III. (171 v. Chr.) bis zur Beseitigung des Verwüstungsgreuels gemäß dem Fortschritte der Makkabäersiege der Zeitraum einer Jahrwoche erwartet werden konnte. So blieben für den Zeitraum, der zwischen dem geschichtlichen Eingreifen des Cyrus und der Ermordung des legitimen Hohenpriesters lag, zweiundsechzig Siebenheiten von Jahren übrig. Daß diese Zahl nun wirklich genannt wurde, darin zeigt sich zunächst eine negative Konsequenz der Herrschaft, welche, wie soeben nachgewiesen worden ist, von der Idee über das chronologische Material ausgeübt wurde. Sodann wurde die Verwendung jener Zahl zweiundsechzig auch dadurch begünstigt, daß die Bestimmung der äußerlichen Zeiträume sich auch sonst bei den späteren Juden als eine inexakte erweist und auch bei biblischen Autoren als ein sekundäres Moment erscheint. Hier seien einige Belege! Die Jahre 701—681 sind in Tob. 1, 18—21 zu fünfzig (oder vierzig nach anderer Lesart) Tagen zusammengezogen. Von Ussia bis Alexander d. Gr. sind 327 Jahre gerechnet.[3]) Ferner die Dauer

[1]) Eine eingehende Besprechung aller sogenannten runden Zahlen der Bibel und anderer Litteraturen findet man in meinem Buche „Stilistik, Rhetorik, Poetik" (1900), p. 52.

[2]) Krauß, Die Zahl der biblischen Völkerschaften (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1899, p. 1).

[3]) So steht es im Manuel du lecteur (ed. Jos. Derenbourg 1871), p. 135; bei Baer-Delitzsch, Duodecim prophetae (1878), p. 102; Baer-Strack, Diqdûqê haṭe'amîm (1879) § 70. Diese Zahl 327 erklärt sich, wie ich aus dem Seder 'olam zûṭa (oder zôṭa; ed. Joh. Meyer) gefunden habe, folgendermaßen: auf p. 104 ist der Anfang von Ussias Regierung in das Jahr 3115 der Schöpfungsära

der Perserherrschaft berechnete man auf 52 Jahre (Seder ʿolam zûta, p. 104), und die Jahre 516—331 v. Chr., aus denen nur weniges berichtet war, zog sich bei der Berechnung der sogenannten Schöpfungsära zu 34 Jahren zusammen.[1]) Nach Exod. 12, 40 dauerte der Aufenthalt Israels in Ägypten 430 Jahre, aber nach Gal. 3, 17 füllten diese 430 Jahre vielmehr den Zeitraum vom Abrahamsbund bis zur Sinaigesetzgebung.

Freilich hat man auch noch in der neuesten Zeit gemeint, daß die siebzig Jahrwochen, auch wenn keine einzelne Partie derselben ungenau genommen werde, doch wirklich den Zeitraum von der chaldäischen Eroberung Jerusalems bis zur syrischen Drangsalszeit umspannten. Dies hat Buchanan Blake in seinem chronologisch geordneten Kommentar zu den Propheten[2]) und in einem an mich gerichteten Briefe (vom 2. März 1899) gemeint, und da dieser Erklärungsversuch auch nicht einmal bei Driver in dem ganz kürzlich erschienenen Danielkommentar (1900, p. 143 ff.) berührt ist, so wird es den Lesern der Zeitschrift interessant genug sein, von diesem Versuch etwas Genaueres zu hören.

Blake hält die schabûʿîm von Dan. 9, 24 ff. für „Arbeits-Wochen“ von je sechs Tagen. Er stützt seine Meinung erstens darauf, daß das Produkt von 70 × 6, also 420, faktisch von 588—168 v. Chr. herabführe. Aber dies kann schon an sich nichts beweisen, denn es kann ein Zufall sein, und außerdem ist nach dem Kontext von Dan. 9, 24 ff. der Anfangspunkt der Rechnung „der Ausgang des Wortes, zurückkehren zu lassen ꝛc.“ (9, 25), also jene aktuelle Verkündigung des Jeremia von den siebzig Jahren (Dan. 9, 2), und diese Verkündigung fand zuerst ca. 606 statt (Jer. 25, 1 ff.). Auch die briefliche Reproduktion jenes Gotteswortes, die in 29, 1—10 berichtet ist, geschah vor der chaldäischen Eroberung Jerusalems, also vor 588. Zweitens beruft Blake sich darauf, daß in Dan. 9, 24 ff. hinter schabûʿîm der Ausdruck jamim „Tage“ fehle, aber in 10, 2 f. stehe. Indes eben dadurch sollte angezeigt

---

gesetzt, und nach p. 108 begann die Herrschaft der Griechen durch Alexander d. Gr. im Jahre 3442.

[1]) Seder ʿolam rabba, cap. 30 und Chwolson, Corpus inscriptionum hebraicarum, col. 486.

[2]) Buchanan Blake „How to read the Prophets“, Vol. V.

werden, daß es sich in 9, 24 ff. nicht um Wochen von Tagen handele, wie in 10, 2 f. Endlich drittens erinnert Blake an den Ausdruck „Jahre des Lohnarbeiters“ (שְׁנֵי שָׂכִיר) Jes. 21, 16. Dies seien Jahre mit Abzug der Sabbattage („years minus the Sabbath“). Aber wenn der Tagelöhner am Sabbat auch nicht mehr arbeitet, so hört doch der Sabbat nicht auf, ein Teil seines Jahres zu sein. Deshalb ist es gar nicht ausgemacht oder sehr wahrscheinlich, daß in Jes. 21, 16 „knapp gemessene Jahre“ gemeint seien, wie Kittel im „Kurzgefaßten exegetischen Handbuch“ (1898) z. St. auslegt.[1]) Das Attribut „Lohnarbeiter“ oder „Söldner“, welches bei „Jahre“ steht, braucht ja nicht auf die Quantität der Jahre sich zu beziehen, sondern kann deren Qualität beschreiben. Dies ist das Wahrscheinlichste. Denn, wie gesagt, die „Jahre“ eines Lohnarbeiters oder Söldners bleiben ihrer Ausdehnung nach immerhin „Jahre“. Folglich ist in Jes. 16, 14 der wahrscheinlichste Sinn dieser: „drei Jahre — so mühevoll und kampfreich ꝛc. — wie die Jahre eines Lohnarbeiters oder Soldaten“, und in Jes. 21, 16 paßt derselbe Sinn, denn von anstrengungsreichen, entbehrungsvollen und kampferfüllten Zeiten ist vorher die Rede (V. 11. 14 f.). Übrigens auch „die Tage eines Löhners“ (Hiob 7, 1 b) sind mühe- und kummervolle Tage, und auch die einzige noch in Betracht kommende Stelle (Lev. 25, 50) widerspricht nicht. Denn der Ausdruck „gleich den Tagen eines Lohnarbeiters“ (Lev. 25, 50) heißt dort „wie wenn es sich um einzeln zu berechnende Tage eines Lohnarbeiters handelte“. Auch darin liegt keine Spur davon, daß „Jahre“ eines Lohnarbeiters in ihrer Ausdehnung von den Jahren anderer Menschen verschieden seien. Folglich liegt kein Anhalt vor, die „Woche“ eines Lohnarbeiters ihrer Quantität nach von den gewöhnlichen Wochen

---

[1]) Marti im „Kurzen Handkommentar“ zu Jesaja (1900) übersetzt bei 21, 16 nur einfach „Söldnerjahre“ und verweist auf seine Erklärung von 16, 14. Dort bemerkt er: „Jahre eines Gedungenen, aber gemeint ist nicht ein Tagelöhner, sondern ein Söldner, Mietssoldat (vgl. Jer. 46, 21), den man eben auf drei Jahre zu dingen pflegte. Somit in der dreijährigen Dienstzeit eines Söldners wird gering gemacht die Herrlichkeit Moabs u. s. w.“ Indes daß ein Söldner auf drei Jahre gemietet zu werden pflegte, ist sehr fraglich. Die Zahl „drei“ fungierte in Jes. 16, 14 wahrscheinlicher als ein sogenannter numerus rotundus, oder besser als eine „Fixierungszahl“, wie in einer langen Reihe von Stellen, die man in meiner „Stilistik, Rhetorik, Poetik“, p. 52 findet.

zu unterscheiden, und dies ist bei den Hebräern um so weniger möglich, als bei ihnen der Ausdruck für „Woche" (schabûaʿ) mit dem Zahlwort für „sieben" (schèbaʿ) gewiß direkt zusammenhing und unmittelbar daran erinnerte.

Aber die Hauptsache ist ja, daß diese siebzig Siebenheiten oder Wochen von Jahren nicht bis auf Jesu Christi Zeit herabreichen. Wie viel Versuche sind doch im Laufe der Jahrhunderte gemacht worden, um mit diesen siebzig Siebenheiten bis zur Epoche der Erscheinung Christi heran zu gelangen! Aber es muß nicht und kann nicht sein.

Daß es der Fall sein müsse, hat allerdings z. B. Hävernick in seinem „Kommentar über das Buch Daniel" (p. 369) gemeint, indem er sagte: „Wir behaupten, daß an unserer Stelle die Worte משיח נגיד sich nur auf den Messias beziehen können. Denn das hier (V. 25) so bezeichnete Subjekt heißt einmal (V. 26) משיח κατ' ἐξοχήν, an keiner Stelle des Alten Testaments wird aber dieses Epitheton so von einem Könige gesagt, ja es war unmöglich, dies zu sagen, denn daß ein König gesalbt werden mußte, versteht sich von selbst, wozu also dann das emphatische Substantiv?" Indes die beiden Bezeichnungen „ein Gesalbter, ein Fürst" (V. 25) und „ein Gesalbter" (V. 26) stellen, wie sie beide selbst verschieden sind, auch zwei verschiedene Persönlichkeiten dar. Der eine Gesalbte (V. 25) ist zugleich ein Fürst oder Herrscher, und der andere Gesalbte (V. 26) gehört nicht zur Kategorie der Regenten. Schon dadurch wird der Nerv der so konklusiv lautenden Beweisführung Hävernicks durchschnitten. Ein Gesalbter, der zugleich zur Klasse der Fürsten gehörte, war aber Cyrus, der, wie noch einmal erwähnt werden muß, in Jes. 45, 1 ausdrücklich der Gesalbte (des Herrn) genannt ist. Mit diesem Gesalbten, der zugleich die Stellung eines politischen Fürsten hatte (Dan. 9, 25), ist also nicht der Hohepriester Josua gemeint, wie Prince a. a. O., p. 159 f. erklärt. Denn neben diesem stand als Vertreter der politischen Macht, als Fürst, Serubbabel (Sach. 3, 1 ff.; 4, 7 ꝛc.). Aber mit der Persönlichkeit, die in Dan. 9, 26 mit dem einfachen Ausdruck „ein Gesalbter" bezeichnet ist, konnte ein Hoherpriester gemeint sein. Das hat Hävernick nicht bedacht, und doch ist der Ausdruck „gesalbt" (maschîᵃch, wie hier) in Bezug auf Aaron und seine Söhne ausgesagt in Lev. 4, 3.

5. 16; 6, 15. Ferner ist vom Salböl in Bezug auf den Hohenpriester auch in Lev. 21, 10 und Ps. 133, 2 die Rede.[1]) Also der Abschnitt von den Jahrwochen muß nicht auf den vollkommenen Maschîᵃch gedeutet werden.

Jedenfalls kann diese Stelle auch gar nicht eine Weissagung auf Jesus Christus enthalten. Denn in dieser Stelle ist ausdrücklich gesagt, daß der Verfolger der Jahve-Gläubigen nur in der Hälfte der letzten von den siebzig Siebenheiten „Schlacht- und Speisopfer aufhören lassen wird“ (9, 27 b). Die damit verknüpfte Verwüstung des Jahvetempels soll aber rückgängig gemacht werden — sonst könnte die Zeit der Verwüstung nicht auf ein halbes Siebend eingeschränkt sein —, wenn über den verwüstenden Greuel und dessen Urheber (Antiochus Epiphanes) die beschlossene Vernichtung hereinbricht. Dagegen Christus hat die Opfer des jerusalemischen Tempels für immer abrogiert. Er hat sich selbst als Loskaufspreis hingegeben (Matth. 20, 28). Er ist „als unser Passahlamm geschlachtet worden“ (1. Kor. 5, 7). Das Vergießen seines Blutes hat, im Unterschied vom Blute der Böcke und Kälber, eine ewige Versöhnung gestiftet (Hebr. 9, 12).

Nein, die siebzig Jahrwochen führen nicht bis auf Jesus Christus herab.

Müssen wir nun darüber trauern? Wir müssen es nicht, weil im Neuen Testament das Erscheinen Jesu Christi gar nicht mit jenen siebzig Jahrwochen verknüpft ist. Betrachte doch die Genealogien Jesu bei Matthäus (1, 2—17) oder Lukas (3, 23—38), und du findest keinen Hinweis auf die Danielstelle. Lausche den Worten des Engels, der Christi Geburt ankündigte (Luk. 1, 26—38), und du hörst kein Echo von jenen alttestamentlichen Worten. Mische dich unter die Schar der Hörer, welche die sogenannte Antrittspredigt Jesu zu Nazareth vernahmen (Luk. 4, 16—30), und du hörst Beziehungen des Herrn auf das Buch des Jesaja und andere Bücher des Alten Testaments, aber nicht auf das Buch Daniel. Ja, anstatt zu sagen, daß er den Greuel der Verwüstung durch sein

[1]) Nur bei den gewöhnlichen Priestern ist die Salbung, die wahrscheinlich zuerst ebenfalls geübt wurde (Exod. 30, 30; 29, 21, während von der Weihe Aarons schon in V. 7 gesprochen war), später abgekommen (Reland, **Antiquitates sacrae Hebraeorum, Pars I, cap. 1, § 7**).

Auftreten beseitigen wolle, hat Christus diesen Greuel vielmehr als ein Symptom für die Nähe seiner Wiederkunft zum Gericht bezeichnet (Matth. 24, 15 ff.).

Nicht zu trauern haben wir darüber, daß die Brücke, die vom Alten zum Neuen Testament hinüberführt, um einen Jochbalken schmäler ist, als sie manchem zu sein schien. Wir werden uns dieser Thatsache vielmehr freuen, sobald wir ihre Tragweite überblicken. Denn setzen wir den Fall, daß Christus bei seinem Auftreten sich auf das Ende jener siebzig Jahrwochen berufen hätte, oder daß dieses Ende bei textgemäßer Auslegung nur überhaupt mit der Zeit der Wirksamkeit Jesu Christi verknüpft werden könnte! Was würde die Folge sein? Die Feinde des Christentums könnten sagen, daß Jesus von Nazareth mit Rücksicht auf jene Danielstelle damals aufgetreten sei, und daß er also aus dem Alten Testament seine Beauftragung geschöpft habe. Also nicht klagen wollen wir über jenes exegetische Ergebnis. Laßt uns vielmehr Gott preisen, daß er den Gegnern des Christentums einen solchen Anlaß zum Widerspruch entrissen hat![1])

Jesus Christus hat seinen Auftrag nicht aus dem Alten Testament geschöpft. Der Quellpunkt seines Auftretens lag in seinem unergründlichen Sohnesbewußtsein, und dieses Bewußtsein sprudelte wieder aus dem Heiligkeitsgeiste (*πνεῦμα ἁγιωσύνης*), der als sein übermenschliches Wesenselement in ihm rauschte, bis er als Sohn Gottes in Kraft erwiesen wurde seit der Auferstehung von den Toten (Röm. 1, 3). Dies ist das erste von den vielen Momenten, in denen sich die Souveränität unseres Heilandes gegenüber den Propheten zeigt. Möge die Herrlichkeit dieses ewigen Siegesfürsten auch in dieser Weihnachts- und Epiphaniaszeit von neuem aufglänzen!

---

[1]) Zustimmung zu den Ausführungen, die ich über die zuletzt berührte Frage in meiner „Einleitung ins A. T.", p. 392 gegeben habe, ist ausdrücklich von folgenden zwei Gelehrten ausgesprochen worden: Senior D. Georg Behrmann in seinem überaus gediegenen Kommentar zum Danielbuche, der einen Teil des sogenannten „Handkommentars zum A. T." bildet (1894), p. 66, und Julius Böhmer in seiner viel Richtiges bietenden Schrift über „Reich Gottes und Menschensohn" (1899), p. 40.

Dr. D. Ed. König.

Zur Beachtung

werden nachstehende Bücher empfohlen, die bei der Redaktion eingegangen sind. Eine ausführliche Besprechung kann nicht stattfinden.

Aus der Quelle des Lebens. Ein Jahrgang Predigten. Von Pastor W. Beck in Oerslev. Aus dem Dänischen übersetzt von Pastor S. Simonsen in Bülderup. 3.—5. Tausend. 1898. 706 S. Geb. 5 M. Leipzig, Fr. Jansa. Zu beziehen vom Übersetzer.

Judas. Der Sohn des Verderbens. Gedichte von Max Crone. 48 S. 0,80 M.

Schuldentilgung. Ein Wort für Seelen, welche den Sündenbann los sein möchten. 16 S. 0,20 M. — Im Banne der Schuld. Ein Wort für Seelen, denen es am vollen Siege fehlt. 16 S. 0,20 M. Beide von Herm. Dannert.

Die vier Evangelien. Ihre charakteristischen Verschiedenheiten. Von Andre Jukes. 218 S. 2 M.

Das Heil. Vaterunser. Ausgelegt für die Gemeinde von E. Schrenk. 62 S. 0,50 M.

Die Hochzeit des Lammes. Referat auf der Kasseler Osterkonferenz 1897. Von Otto Stockmayer. 2. Aufl. 32 S. 0,20 M.

Die Ursachen der Wirren in China. Von Missionar Carl Maus. 80 S. 0,40 M.

Sämtlich im Verlag von E. Röttger in Kassel.

Die Christenhoffnung. Von weil. Prof. Rudolf Stähelin. 48 S. 1 M. Basel, R. Reich 1900.

Die Literatur des Jahres 1899. 3. Abt. Systematische Theologie, bearbeitet von Mayer, Scheibe, Sulze und Elsenhans. Theolog. Jahresbericht 19. Bd. 240 S. Berlin, C. A. Schwetschke & S. 1900.

Der alte Glaube. Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für die gebildeten Stände. Erscheint wöchentlich. Viertelj. 2 M. Leipzig, H. G. Wallmann.

Bibelkunde im Anschluß an die Sprüche des bayer. Landeskatechismus. Von Pf. Braun. 32 S. 0,15 M. Rothenburg o. Tbr, J. P. Peter. 1900.

Die evangelische Kirche auf dem Wege nach Rom. 40 S. 0,60 M. Zwickau, Joh. Herrmann. 1900.

Geschichte des Christentums. Von Fr. Oehninger. 4. Aufl. (31.—40. Tausend) 541 S. mit 145 Bildern. Geb. 4 M. 1900.

Weltgeschichte. Von F. Seckler. 628 S. mit 320 Bildern. In Prachtband 5 M. 1900. Beide im Verlag von Carl Hirsch in Konstanz.

Berichtigung.

S. 838 Z. 15 v. u. ist „Josephs" statt „Jesu",
„ 865 „ 16 „bez." statt „bzw." zu lesen.

Marg. Lenk's Jugendschriften

(Verlag von Johannes Herrmann, Zwickau i. S.)

bieten wirklich guten, nützlichen und interessanten Lesestoff von erzieherischem und bildendem Wert.

Die Zwillinge. Eine Erzählung für die Jugend. 189 Seiten. 2. Aufl. Gebunden Mk. 1.50.

Ein Kleeblatt. Erzählung für die reifere Jugend. 150 Seiten. 2. Aufl. Gebunden Mk. 1.75.

Kinderherzen. Vier Erzählungen. 205 Seiten. Gebunden Mk. 2.—.

Des Pfarrers Kinder. Erzählung aus der Zeit des 30jähr. Krieges. 2. Aufl. 304 Seiten. Gebunden Mk. 3.—.

Der Findling. Eine Erzählung aus der Zeit der Reformation. 301 Seiten. Gebunden Mk. 3.—.

Im Dienste des Friedefürsten. Drei Erzählungen aus alter Zeit. 170 Seiten. Geb. Mk. 2.—.

Drei Wünsche. Eine Erzählung für die reifere Jugend. 262 Seiten. Gebunden Mk. 3.—.

Wer unserer Jugend mit gediegener, Geist und Herz in gleicher Weise bildenden Lektüre dienen will, wird diesen Zweck mit Marg. Lenk's Schriften voll und ganz erreichen. („Frankfurter Journal".)

Margarete Lenk's Jugendschriften gehören zum Besten der christlich-deutschen Jugendlitteratur. („Christlicher Bücherschatz.")

Neue Werke von Dr. med. Klencke.

Hauslexikon der Gesundheitslehre.

Achte Auflage.

Preis eleg. geb. 16.50 M.

Ist anerkannt das vollständigste billigste und praktischste aller Gesundheitsbücher; es giebt in zwei starken Bänden alle Krankheiten des Menschen an und führt dafür die bewährtesten Heilmittel auf.

Das Weib als Gattin.

Lehrbuch über die physischen und sittlichen Pflichten, Gesundheitsregeln der deutschen Frau im Eheleben zur Begründung der leiblichen und sittlichen Wohlfahrt ihrer und ihrer Familie. Eine Körper- und Seelendiätetik des Weibes in der Liebe und Ehe.

15. vermehrte, verbess. Auflage, geb. 6 M.

Dies in seiner Art einzige Buch behandelt das Leben in der Ehe mit wohlanständiger Offenheit und Schicklichkeit und giebt über vieles Aufschluß, was f. Männer, Frauen u. Jungfrauen von größter Wichtigkeit ist. Der Absatz von 12 starken Aufl. mag für die Gediegenheit des Werkes sprechen.

Der Frauenarzt.

Lehrbuch für das weibl. Geschlecht über Gesundheits- u. Heilpflege. Zur Selbsterkenntnis der weiblichen Anlagen u. Gelegenheiten zu Erkrankungen wie zur rationellen Selbstbeteiligung an der Verhütung und Bekämpfung kranker Zustände. Nebst Unterricht in der weiblichen Krankenpflege u. den nötigen Heilleistungen von Frauenhand an sich selbst und anderen ihres Geschlechtes.

6. neu durchgearbeitete Auflage.

Preis eleg. geh. 4,50 M., eleg. geb. 5,70 M.

Die Mutter als Erzieherin

ihrer Söhne und Töchter zur physischen und sittlichen Gesundheit vom ersten Kindesalter bis zur Reife.

Ein praktisches Buch für deutsche Frauen.

11. neu durchgearbeitete Auflage.

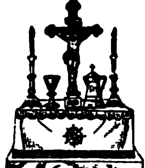
Preis eleg. geh. 6 M., eleg. geb. 7,20 M.

Dieses Buch steht durchaus auf der Höhe der Wissenschaft und ist von den ersten Autoritäten Deutschlands warm empfohlen worden.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

Verlag von Ed. Kummer in Leipzig.





Diesem Hefte liegen von nachstehenden Firmen Prospekte bei, auf welche wir ganz besonders aufmerksam machen: **C. Bertelsmann** in Gütersloh; **A. Deichert'**sche Verlagsb. Nachf. (Georg Böhme) in Leipzig; **Karl Pfeiffer** in Erlangen; **Ernst Röttger's** Verlagsbuchh. in Kassel; **Schmidt & Günther** in Leipzig; **Schriftenverein der sep. ev.-luth. Gemeinden** u. A. C. in Sachsen in Zwickau; **J. F. Steinkopf** in Stuttgart; **H. G. Wallmann** in Leipzig.

